

John R. SEARLE
A RE-DISCOVERY OF THE MIND
A Bradford Book, 1992
The MIT Press, Camb., Mass, London, England
Джон СЕРЛ
ОТКРЫВАЯ СОЗНАНИЕ ЗАНОВО

Содержание

<i>А.Ф. Грязнов. Джон Серл и его анализ субъективности.....</i>	<i>7</i>
ПАМЯТИ А. Ф. ГРЯЗНОВА.....	11
БЛАГОДАРНОСТИ.....	19
ВВЕДЕНИЕ.....	20
Глава I	
ЧТО НЕ ТАК С ФИЛОСОФИЕЙ СОЗНАНИЯ?.....	24
Глава II	
НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ МАТЕРИАЛИЗМА:	
Одна и та же ошибка снова и снова.....	46
Приложение:	
Существует ли проблема народной психологии?.....	71
Глава III	
ОСЛАБЛЯЯ ХВАТКУ:	
Силиконовые мозги, сознательные роботы и другие сознания.....	77
Глава IV	
СОЗНАНИЕ И ЕГО МЕСТО В ПРИРОДЕ.....	93
Глава V	
РЕДУКЦИОНИЗМ И НЕРЕДУЦИРУЕМОСТЬ	
СОЗНАНИЯ.....	115
Глава VI	
СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ: Введение.....	128
Глава VII	
БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К СОЗНАНИЮ.....	147
Глава VIII	
СОЗНАНИЕ, ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И ФОН.....	166
Глава IX	
КРИТИКА КОГНИТИВНОГО РАЗУМА.....	184
Глава X	
НАДЛЕЖАЩЕЕ ИССЛЕДОВАНИЕ.....	209
ПРИМЕЧАНИЯ.....	227
БИБЛИОГРАФИЯ.....	234
Джон Серл и его анализ субъективности 7	

ДЖОН СЕРЛ И ЕГО АНАЛИЗ СУБЪЕКТИВНОСТИ. Александр Грязнов

(предисловие к публикации)

Российскому читателю в последние годы стали известны отдельные небольшие произведения американского философа Джона Сёрла (род. в 1932 г.): его специальные статьи по теории речевых актов, популярное изложение позиции по вопросу об искусственном интеллекте (критика сверхоптимистических теорий компьютерного моделирования разумной деятельности), оценка нынешнего состояния философии и философского образования в США, и даже яростная полемика с постмодернистским деконструктивизмом с позиции современного рационализма. В то же время, ни одно из *крупных* произведений Сёрла пока не переводилось на русский язык. А между тем именно главные книги калифорнийского философа *последовательно* отражают логику его интеллектуального развития, приведшую к всестороннему рассмотрению и, в известной степени, реабилитации им темы *человеческой субъективности* в глазах приверженцев «суровой» аналитической традиции.

Сам Серл принадлежит тому направлению в философии концептуального анализа, истоки которого — в знаменитой теории речевых актов оксфордского философа Джона Остина¹. У него Сёрл учился в 1950-е годы, став в 1959 году профессором отделения философии университета в

Беркли, где он и работает поныне. Это направление перенесло центр тяжести исследований с формальных, глубинных структур языка (линия Фреге, Рассела и раннего Витгенштейна) в область межчеловеческой коммуникации, изучения ситуаций речевого общения и взаимодействия. Критике был подвергнут подход аналитиков начала 20 столетия, ориентированных на идеальных носителей семантической информации. В терминологии раннего Остина это означало, что

¹ См. недавний русский перевод основных произведений Остина, вышедший в 1999 году в издательстве «Идея-Пресс».

8

предпочтение отдавалось изучению «предложений-констативов» при полном игнорировании «предложений-перформативов», то есть таких предложений (или высказываний), само произнесение которых уже есть осуществление некоторого действия. Позднее Остин (не без влияния позднего учения Витгенштейна о полифункциональности языка, трактовки языкового значения как употребления и идеи языковых игр как взаимопереплетения лингвистических и нелингвистических действий, осуществляемых по «правилам») обобщил свою позицию в концепции единого речевого акта. Последний обладает *трехчленной* структурой: локутивный акт (произнесение того или иного высказывания со смыслом), иллокутивный акт (осуществление акта говорения в одной из возможных функций) и перлокутивный акт (само произнесение слова или высказывания оказывает воздействие на аудиторию). Основной акцент при этом был сделан на *иллокутивной* функции языка. Остин (ум. в 1960 году) не успел завершить систематизацию своей теории, однако поздние его тексты свидетельствуют, что он стремился к созданию своеобразной синтетической дисциплины, которую он называл «лингвистической феноменологией». Это принесло ему известность в собственно лингвистической среде, сделав теорию речевых актов неотъемлемой составной частью исследований в области лингвистической прагматики.

В чисто философском направлении развивал теорию речевых актов Джон Сёрл, посвятивший ей такие книги, как «Речевые акты» (1969) и «Выражение и значение» (1979). При этом на раннем этапе основной акцент был сделан на разработке формализованной иллокутивной логики, позволявшей, на взгляд ее создателя, анализировать самые разнообразные аспекты естественного языка. В дальнейшем произошло обогащение и расширение исследуемой проблематики, которое позволило связать речевой акт с такой фундаментальной способностью, как интенциональность. В этапной для американского философа книге «Интенциональность» (1983) *философия языка* уже рассматривается в качестве ветви *философии сознания*. Позиция, которую отстаивал и отстаивает Сёрл (а он знаменит в Америке своей бескомпромиссностью и полемическим задором) заключается в том, что репрезентативная способность речевых актов (способность представлять объекты, ситуации и положения дел в мире) есть продолжение более фундаментальной в *биологическом* плане способности относить организм к миру с помощью ментальных состояний, большинство из которых имеют интенциональный характер. И хотя интенциональность, по Сёрлу, лежит в основе нашей речевой способности, сама интенциональность может исследоваться только после исследования свойств языка, главной единицей которого является целостный речевой акт. Это существенно отличает сёрловский подход к интенциональности от собственно феноменологических ее трактовок, имеющих в своей основе длительную традицию описания структур «чистого сознания» с помощью

9

таких сомнительных и неприемлемых (с позиции аналитика) приемов, как идеация, редукция и отказ от «естественной установки». Большинство современных аналитиков из богатого феноменологического наследия позитивно воспринимают лишь положение Brentano об интенциональности как *единственно* возможном критерии отличия ментального от физического (материального).

В книге «Интенциональность» приводятся строгие доказательства взаимосвязи речевых актов и интенциональных ментальных состояний. В конечном итоге автор приходит к выводу о том, что различные формы связи языка с миром опосредуют более общую связь сознания с миром. Это выводит его на фундаментальную философскую проблему сознания, наиболее полный анализ которой дается в книге «Новое открытие сознания» (1992)². Публикуемый нами перевод первой главы дает достаточно полное представление и о позиции самого философа, и о критикуемых им точках зрения. Это своеобразный «синопсис» всей книги, опубликованной в период наивысшего накала споров о сознании и психофизической проблеме в среде англо-саксонских философов.

Надо сказать, что и сейчас, по прошествии нескольких лет этот накал несколько не ослабевает, делая «философию сознания» центральной аналитической дисциплиной³. И если в 1960-е и 1970-е годы преобладали различные сциентистские версии (в основном крайние и умеренные варианты «научного материализма»), рассматривавшие сознание как своеобразную помеху или эпифеномен складывающейся целостной картины «физического мира», то впоследствии среди аналитиков усиливается движение к исследованию уникального феномена человеческой субъективности.

Лидером этого движения в современной Америке, бесспорно, является Джон Сёрл. Его позиция предельно ясна и категорична (что, кстати, делает ее максимально открытой для критики): сознание — это каузально эмерджентное свойство организма, результат его эволюционного развития. Оно зависит от поведения нейронов и, таким образом, *каузально* редуцируемо к мозговым процессам (при этом Сёрл подчеркивает, что нам при всех успехах науки пока неизвестны нейрофизиологические основания сознания). Однако даже самая передовая наука о мозге никогда не приведет к *онтологической* редукции сознания, к отождествлению субъективного и объективного, фактически приводящему к элиминации субъективного. Онтология сознания, по Сёрлу, это онтология от *первого лица* и поэтому в отношении сознания не применима объективистская модель наблюдения во внешнем мире, результаты которого наука фиксирует с позиции *третьего лица*. Ментальным понятиям естественного языка присуща специ-

² Полный перевод книги Сёрла будет опубликован в издательстве «Идея-Пресс» (совместно с издательством «Дом Интеллектуальной Книги») в 2001 году.

³ Эти споры отражены, в частности, в книге Сёрла «Тайна сознания» (1997), представляющей собой собрание его критических рецензий на шесть новых книг по проблеме сознания.

10

фическая логика описания состояний сознания. Несогласие Сёрла вызывают и те новейшие аналитико-когнитивистские теории интенциональности (например, Д. Деннета и С. Стича), которые, на его взгляд, стремятся отделить интенциональность от сознания, лишая интенциональность такого ее важного свойства, как *субъективность*.

В конце книги автор перечисляет главные и требующие углубленных исследований свойства сознания: темпоральность, социальность, единство, субъективность, структурированность, интенциональность. И он обещает в дальнейшем продолжить работу в этом направлении. К настоящему времени американский философ уже начал выполнять свое обещание, опубликовав в 1995 году удивительную книгу под названием «Конструкция социальной реальности», в которой сделал попытку объяснить возникновение в нашей картине мира социальных феноменов, создать общую теорию «институциональных фактов» на основе своего понимания конструктивной роли языка, интенциональности и сознания, и не порывая при этом с принципами эпистемологического реализма. Данная книга, разумеется, потребует самостоятельного рассмотрения и оценки.

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ФЕОДОСИЕВИЧА ГРЯЗНОВА

«Лишь в относительно редкие периоды своего развития философия оставалась нечувствительной к самым средствам философствования. Как правило, это были периоды, отмеченные своеобразным высокомерием философской мысли, не желавшей (или опасавшейся?) продемонстрировать, каким путем ею были получены те или иные «впечатляющие» результаты».

Такая фраза открывает книгу Александра Феодосиевича Грязнова «Язык и деятельность: Критич. анализ витгенштейнианства» (М., МГУ, 1991, с. 3). Когда-то я восприняла ее просто как удачную формулировку установок аналитической философии. Однако теперь, когда Саша Грязнов ушел от нас, все, написанное им, воспринимается по-иному. И я вдруг осознала, что этими словами он выразил собственную установку, которую пронес через всю свою творческую жизнь, потому что она была для него совершенно органичной и личной. Он как никто чуждался «высокомерия философской мысли» и претензий на «впечатляющие» результаты.

Его жизненный путь был на удивление прямым и простым. Таким, по крайней мере, он представлялся окружающим — коллегам по философскому сообществу. Слово «простой» в данном случае имеет и обычное значение, указывающее, что на этом пути не было резких поворотов, метаний и исканий; однако слово «простой» одновременно приобретает тут и некий неоплатонистический оттенок, становясь синонимом цельности и совершенства.

Выходец из семьи дипломата, он не искал для себя дипломатической карьеры, что, как кажется, является наиболее принятым в этой среде, но ушел в академическое существование, принесся с

собой свободное владение английским языком, хорошие манеры, сдержанность и, я бы сказала, некоторую закрытость.

Специализация в области англоязычной философии была при его знании английского языка делом достаточно естественным. Сразу после защиты диплома по Кафедре истории зарубежной философии философско-

12

го факультета МГУ в 1971 г. Саша был оставлен на этой кафедре и начал свою преподавательскую деятельность, которая продолжалась до последних дней его жизни. С кафедрой ИЗФ, таким образом, была связана вся его биография. Незадолго до своей безвременной смерти он отметил юбилей — тридцатилетие своей работы на этой кафедре. Тридцать лет из пятидесяти трех, отпущенных ему судьбой, оказались связаны с ней. А если добавить еще и годы студенческой специализации по этой кафедре! Большая часть жизни. Классическая академическая карьера, начинавшаяся с ассистента и закончившаяся профессором. На одном месте. И основной предмет научных интересов — аналитическая философия — сохранялся на протяжении практически всей его творческой деятельности: однолюб. Карьера прямая, логичная, все ступени которой следуют одна за другой в предопределенном порядке. Так что внешняя канва жизненного пути как будто лишена интриги. Очевидно, главное разворачивается «внутри», в сфере интеллектуальной деятельности. Аналитическая философия — как внутренняя пружина биографии? Может ли это быть? Своей жизнью он показал, что так может быть, и теперь нам надо понять, что это значило для него и должно значить для нас.

Я была знакома с Грязновым всю свою профессиональную жизнь, теперь уже и не вспомню, как именно произошло наше знакомство. Он был на курс старше меня. Когда мы заканчивали факультет, Грязнов уже стал преподавателем кафедры, хотя и был всего на год взрослее нас. Вспоминаю его в те годы: небольшого роста, с нежным, присущим только рыжим румянцем, аккуратный, очень серьезный. Коротко подстриженный рыжий «ежик» придавал ему весьма академический вид. Только сейчас начинаю понимать, что, возможно, он стеснялся, чувствовал себя неуверенно, будучи таким молодым преподавателем среди студентов, которые оказывались практически его ровесниками. Наверное, с тех пор я и знаю его, хотя он, по-видимому, обратил внимание на факт моего существования гораздо позже. Тогда же определилось в моем отношении к нему что-то такое, что сохранилось на всю жизнь: он — «на курс старше».

Так распорядилась судьба, что в дальнейшем мы с Сашей как бы «шли по одному следу»: мы оба занимались Витгенштейном. Сашина книга «Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна» вышла в 1985 г., а моя книга, в которой речь шла о Витгенштейне — в 1988 г. Так что он по-прежнему оставался «на курс старше». На почве нашего с ним стойкого витгенштейнианства мы контактировали в ИНИОНе, где Грязнов писал очень квалифицированные рефераты и обзоры, в «Витгенштейновском обществе», которое пытались создавать в первые постсоветские годы, встречались на конференциях и круглых столах. Однако эти контакты были внешним отражением более тесного переплетения наших интеллектуальных биографий, ибо через этого кембриджского австрийца мы оказывались как бы «свойственниками».

Последнее слово я поставила в кавычки, потому что оно, конечно, упот-

13

реблено в переносном смысле, — но, может быть, и не вполне переносном. Текст Витгенштейна создает столь сильное и жесткое энергетическое излучение, что все попадающие в его силовое поле получают особый, и, насколько я могу судить, подчас близкий, опыт, — попадают под его власть. Впрочем, Сашу никак нельзя было назвать «фанатом» Витгенштейна. Подобное слово к нему совершенно не подходит. Самый стиль Грязнова не допускает этого.

Однако, в то же время, невозможно относиться к идеям Витгенштейна только как к предмету академического историко-философского исследования — из-за этого самого «сильного и жесткого энергетического излучения», которое не позволяет любому, кто к нему приблизится, говорить и делать некоторые вещи, и заставляет думать о том, что не приходило в голову раньше.

Саша Грязнов в своих работах о Витгенштейне сумел совместить и строгий академизм историко-философских исследований, и внутреннее движение навстречу витгенштейновской мысли. С его именем связана новая страница в исследованиях этого загадочного мыслителя в нашей стране. Он впервые привлек внимание к «венскому» контексту мысли Витгенштейна и связал его с традициями «континентальной», а не только англосаксонской философии. Не думайте, что это — некий частный вопрос в исследовании источников и влияний. Дело в том, что обращение к культурному контексту в мировом витгенштейноведении фактически сыграло роль маркера,

указывающего на переосмысление роли и значения этой центральной фигуры аналитического движения. Фактически, тем самым исследователи отделили Витгенштейна от его эмпирически ориентированных предшественников и позитивистски ориентированных последователей и увидели в его наследии трансцендентальное измерение, которое удается артикулировать, связав этого мыслителя с традициями кантовской мысли и этическими исканиями венских мыслителей той эпохи. Витгенштейн размышлял над проблемами трансцендентальной и эмпирической субъективности и их связи с миром. Но эти вопросы представлялись ему безнадежно запутанными, и потому он стал разрабатывать особые методы анализа языковых выражений. Саша был первым, кто стал говорить об этом у нас. Впрочем, дело не в том, что «стал говорить». Донес всю глубину этого в аутентичном переживании и показал в строе своих суждений.

Мы с ним читали работы друг друга, слушали выступления и доклады. Хотя, в то же время, мало разговаривали на такие темы. Но я всегда знала, что есть человек, который прочитает и поймет то, что я пыталась сказать. И это было очень важно для меня. Он, так сказать, «благослови-л» мою первую публикацию, в которой я взяла на себя смелость писать о Витгенштейне. Я чувствовала себя еще довольно неуверенно, но Саша тогда одобрил мою интерпретацию витгенштейновской философии математики, и этим приободрил меня и придал мне сил. Помню, как меня поразила в том разговоре — одном из немногих разговоров об этом мыслителе, которые у нас с ним были — Сашина скромность в оценке собственных заслуг.

14

Он всегда оставался удивительно скромным и шепетильным человеком. Саша не стремился к «впечатляющим» результатам. Принципиально. Теперь-то мы начинаем понимать, что сделанное им впечатляет. Он повлиял на уровень наших знаний и занятий аналитической философией. Он писал обзоры, статьи, книги, перевел и сделал доступным значительный корпус текстов. Так он образовывал и воспитывал не только студентов и аспирантов, но и всю нашу философскую публику. Его роль в поддержании и оберегании эталона профессионализма в нашей философии невозможно переоценить.

Он не относился к тем философам, для которых главное — «выражать себя». Это, опять-таки, было совершенно чуждо его стилю. Он методично, четко и высокопрофессионально работал. По-видимому, то дело, которым он занимался, представлялось ему более интересным, что «он сам». И дело тут не только в скромности, но и в подлинном вкусе к историко-философской работе.

Он принес в Москву дух кембриджской и оксфордской философии. Причем не только своими публикациями и лекциями. Он жил аналитической философией и потому глубоко чувствовал ее проблемы. Да он и сам был похож на кембриджского профессора! Как ему это удавалось в нашей советской и постсоветской действительности?! Даже работы, которые Саша писал в «годы застоя», хорошо читаются сейчас, потому что он всегда ориентировался не на конъюнктуру, а на высокие профессиональные стандарты. Так что, все-таки, он выразил себя в своей философской деятельности. Выразил, не навязывая себя публике. Аналитическая философия, которой он посвятил большую часть своей жизни, не была выигрышной темой ни в советское, ни в постсоветское время. Чтобы привлечь внимание или сделать карьеру, надо было бы заниматься чем-нибудь другим. Но такие суетные соображения Саше были чужды. Он не гнался ни за модой, ни за популярностью. Он занимался тем, что ему было близко, от шотландской философии «здравого смысла» (ей была посвящена его первая книга «Философия Шотландской школы», М.: МГУ, 1979 г.) до современной аналитической философии, которая тоже очень уважительно относится к здравому смыслу.

Саше было присуще спокойствие и сдержанность научного мышления. И в этом, опять-таки, дело и человек были едины и вполне соответствовали друг другу. Аналитическая философия привлекала его своим дотошным стремлением к точности и ясности выражения, потому что ему был близок именно такой тип интеллектуально честного философствования, озабоченного прежде всего тем, чтобы не сказать больше того, что оно может точно и корректно сказать и подтвердить аргументами. Он ценил в этом философском течении стремление распутать паутину лишних, обволакивающих, сбивающих с толку слов, осознавая профессиональное, этическое и гражданское значение такой деятельности.

15

Грязнов видел, что аналитическая философия вытесняется агрессивно актуальными течениями и направлениями, что ее обвиняют в том, что она превратилась в техническое средство и неспособна решать животрепещущие и важные для человеческой экзистенции проблемы. Саша учитывал подобную критику и реагировал на нее в своей манере — точной и корректной аргументации,

свободной от какого-либо апломба. Главное же в его реакции на подобную критику состояло в том, что он показывал нам другой облик аналитической философии — как концептуального анализа классических метафизических проблем. Прежде всего, его в этой связи занимала проблема сознания и его соотношения с телом (или вообще материальной субстанцией). О, это совсем не частная философская проблема. Ведь тут, в сущности, ставится вопрос о том, что же такое ментальное, есть ли в нем загадка и тайна, или нет ничего кроме связей между нейронами, еще не открытых наукой физиологией.

Удивительное учения о «Я» создал Витгенштейн в «Логико-философском трактате». К этому вопросу он так или иначе возвращался и в поздней своей философии. Сейчас я говорю об этом потому, что именно к этой теме постоянно возвращался и Саша.

В октябре 1997 г. в Москве, в РГГУ, проходил российско-австрийский коллоквиум, посвященный Витгенштейну. Естественно, собравшиеся на нем ожидали увидеть Грязнова, который должен был и председательствовать на заседании и выступить с докладом «Л. Витгенштейн и некоторые современные проблемы философии психологии». Но Саша не появился там. В то время, когда в голубом зале РГГУ докладчики говорили о мире и субъекте в философии Витгенштейна, Саша находился между жизнью и смертью. Тогда он выкарабкался. Но тяжелая, неизлечимая болезнь почек с тех пор не отпускала его. Он оказался привязанным к медицинской аппаратуре и уже не мог обходиться без регулярной медицинской помощи.

Тем не менее последние четыре года его жизни были заполнены вся такой же напряженной преподавательской и научной деятельностью. Как ему это удавалось? Как удавалось вникать в дискуссии аналитиков о природе ментального и о задачах философии психологии, когда он понимал, сколь серьезна и беспощадна его болезнь? В частности, в это время он и перевел на русский язык эту книгу Сёрля с ее защитой нередуцируемой к физиологии субъективности. Значит, он проверил серьезность и глубину аналитического подхода в метафизике на собственном опыте.

Но, конечно, болезнь и необходимость постоянного лечения отнимали много сил и времени. Саша чувствовал, что стоит на пороге нового этапа своей философской эволюции, что ему еще много чего нужно сказать. Однако он не успел. В ночь с 6 на 7 ноября 2001 г. Грязнова не стало. От нас навсегда ушел человек, который точно выполнил требование Витгенштейна: говорить только о том, что может быть сказано ясно. Все ос-

16

тальное может быть только показано — тем, как мы говорим и о чем молчим. «Я есть мой мир» — сказал Витгенштейн. Когда от нас ушел Саша Грязнов, мы лишились уникального, неповторимого мира. И потеря эта невосполнима.

З.А. Сокулер

От издателя

Наше сотрудничество с Александром Феодосиевичем Грязновым началось с подготовки к изданию его масштабного проекта *Антологии аналитической философии*. Эта книга вышла в свет в первый месяц после финансового кризиса 1998 г. и сразу стала событием в философской среде и научным бестселлером.

Работа над этой книгой позволила мне лучше узнать интересы Александра Феодосиевича. Сразу отмечались эрудиция, неподдельный интерес к книге (замечу в скобках, что А. Ф. Грязнов был одним из тех немногих людей, который внимательно просматривал или прочитывал каждую подаренную ему книгу и высказывал свое суждение о ней издателю или переводчику), желание поделиться своими знаниями и книгами с единомышленниками. А. Ф. Грязнов был знаком и вел переписку с достаточно широким кругом современных философов-аналитиков: Дж. Серл, Т. Нагель, Д. Деннет, М. Маккинси и др.; получал от них книжные новинки и смог собрать очень хорошую библиотеку в области аналитической философии. Ряд наших издательских проектов были вдохновлены А. Ф. Грязновым, а книги взяты из его библиотеки: Пассмор Дж. *Современные философы*; Т. Нагель. *Что все это значит? Очень краткое введение в философию*; Данто А. *Нищие как философ*; Деннет Д. *Виды сознания*. Часто о книжных новинках — отечественных или зарубежных — я узнавала именно от Александра Феодосиевича, и в наших беседах постоянно звучал вопрос: а что у Вас в планах или что уже опубликовано? Со временем становилось ясным, что книга для А. Ф. Грязнова реально воплощала в себе частичку я другого человека, его неповторимого жизненного мира и опыта, духовную связь поколений, единомышленников и была, по сути, чем-то большим, чем просто стопка отпечатанных страниц.

Совместная работа предоставила мне возможность познакомиться с повседневной жизнью Александра Феодосиевича и оценить силу духа и волю к жизни этого человека, его умение сконцентрироваться на главном и реализовывать это главное в определенное время. Дело в том, что последние пять лет своей жизни Александр Феодосиевич совершенно точно знал, в какие дни и часы ему нужно совершить подвиг, выжить в очередной встрече со смертью. Эти встречи были по расписанию: три раза в неделю по 5-6 часов. Диагноз требовал регулярного очищения всей крови в организме; у многих обычно не выдерживало сердце. А еще это ежедневные инъекции, особая диета, один стакан чая в день и... работа над лекциями, рецензиями, переводами и разнообразными статьями в журналы, словари, энциклопедии — тем, что человек сознательно стремился оставить после себя. Так случилось, что для последней *Философской энциклопедии* нам заказали написать одну и ту же статью — про Уилларда Куайна. К публикации была, конечно, принята статья Александра Феодосиевича; из моего варианта статьи были взяты два биографических факта о культуртрегерской функции У. Куайна в деятельности Венского кружка. Однако, в силу редакторского недосмотра под статьей осталась только моя фамилия. Полагаю, что сам Александр Феодосиевич с юмором отнесся к этой ситуации: он многое написал и щедро делился своими знаниями с коллегами и студентами. Тем не менее, я надеюсь, что в следующем издании *Энциклопедии* статья о Куайне выйдет под именем ее подлинного автора.

О. Назарова

Благодарности

На протяжении нескольких лет я извлекал пользу из дискуссий и бесед с друзьями, студентами и коллегами относительно вопросов, рассматриваемых в этой книге. Не надеюсь, что смогу отблагодарить всех их, но хотел бы выразить особую благодарность следующим: М.Э. Оберту, Джону Батали, Катарине Карлин. Энтони Дердису, Хьюберту Дрейфусу, Хане Филип, Джерри Фодору, Виноду Гоэлу, Стивану Харнаду, Дженнифер Худин, Полу Кьюбу, Эрнесту Лепору, Элизабет Ллойд, Керку Людвигу, Томасу Нейгелу, Рендалу Паркеру, Жоэль Пруст, Ирвину Року, Чарльзу Зиварту, Мелиссе Воэн и Кейли Верналлис.

Это, однако, лишь некоторые из тех многих, кто так помог мне. Я излагал свои идеи в лекциях, которые читал не только в Беркли, но и в качестве приглашенного профессора — во Франкфурте, Венеции, Флоренции, Берлине и университете Ратгерс. Среди лучших и наиболее суровых критиков были мои студенты, и я благодарен им за их неослабевающий скептицизм. Среди тех, кто оказал мне академическую поддержку, я хотел бы поблагодарить Комитет по исследованиям академического сената и офис канцлера Калифорнийского университета в Беркли, и особенно центр Рокфеллеровского фонда в Белладжо (Италия).

В предварительной форме некоторые из материалов этой книги появились в других местах. Так, части глав 7 и 10 были разработаны на основе моей статьи «Сознание, объяснительная инверсия и когнитивная наука» (*Behavioral and Brain Sciences*, 1990), а глава 9 основана на моем президентском послании Американской философской ассоциации за 1990 год.

Я особенно благодарен Неду Блоку, который прочитал всю рукопись в черновом виде и сделал много ценных комментариев. Больше всех я благодарю свою жену Дагмар Серл за ее постоянную помощь и советы. Как и всегда, она оказала на меня величайшее интеллектуальное влияние и была самым сильным источником поддержки и вдохновения. Именно ей и посвящена эта книга.

20

Введение

Эта книга имеет несколько целей, часть которых не допускает краткого изложения, и они будут возникать только по мере ее чтения. Наиболее же легко формулируемые цели книги следующие: я хочу подвергнуть критике и преодолеть доминирующие традиции в изучении сознания — как «материалистическую», так и «дуалистическую». И поскольку я считаю сознание главным ментальным феноменом, то хотел бы начать серьезное исследование сознания в его же собственных терминах. Я хочу забить последний гвоздь в гроб теории, согласно которой сознание является компьютерной программой. И таким путем хочу выдвинуть некоторые предложения по реформированию нашего изучения ментальных феноменов, чтобы это могло дать обоснование надежде на новое открытие сознания.

Около двух десятилетий назад я начал работать над проблемами в области философии сознания. Мне потребовалось объяснить интенциональность как для того, чтобы обеспечить основание для моей теории речевых актов, так и для того, чтобы завершить саму эту теорию. С моей точки

зрения, философия языка является ветвью философии сознания. Следовательно, никакая теория языка не является полной без объяснения отношения между сознанием и языком, а также того, как значение, то есть производная интенциональность лингвистических элементов, основывается на более глубокой в биологическом отношении внутренней (*intrinsic*) интенциональности «сознание — мозг».

Когда я читал труды общепризнанных авторов и пытался объяснить их взгляды своим студентам, я был потрясен, обнаружив, что, за небольшим исключением, эти авторы запросто отрицали как раз то, что я считал простыми и очевидными истинами касательно сознания. Тогда, да и сейчас тоже, было широко распространено отрицание — имплицитное или эксплицитное — таких утверждений, как следующее: нам всем присущи внутренние, субъективные ментальные состояния, подобные убеждениям и желаниям, намерениям и восприятиям. Как сознание, так и интенциональность являются биологическими процессами, причинно обусловленными нервными процессами нижнего уровня в мозге, и

21

ни то, ни другое не сводится к чему-либо еще. Далее, сознание и интенциональность связаны существенным образом, так что мы понимаем понятие бессознательного интенционального состояния только в терминах его доступности сознанию.

Тогда и сейчас все это и многое другое отрицалось преобладавшими взглядами. Главное ортодоксальное направление состоит из различных версий «материализма». Оппоненты материализма обычно используют — и это также плохо — некую доктрину «дуализма свойств», принимая, таким образом, картезианский концептуальный аппарат, который, как я считал, уже давно дискредитирован. То, что я доказывал тогда (Searle 1984b) и повторяю здесь, заключается в том, что можно принимать очевидные факты физики, а именно, что мир состоит исключительно из физических частиц в силовых полях, не отрицая, что среди физических свойств мира имеются биологические явления вроде внутренних качественных состояний сознания и внутренней интенциональности.

Приблизительно в то же самое время, как у меня появился интерес к проблемам сознания, родилась новая дисциплина — когнитивная наука. Когнитивная наука обещала порвать с бихевиористской традицией в психологии, ибо она претендовала на то, что войдет в «черный ящик» сознания и изучит его внутреннее функционирование. К сожалению, большинство ученых-когнитивистов преобладающего направления просто повторили наихудшие ошибки бихевиористов: они настаивали на изучении только объективно наблюдаемых феноменов, игнорируя, таким образом, сущностные свойства сознания. Поэтому, когда они открыли большой черный ящик, то обнаружили внутри лишь множество маленьких черных ящиков.

Итак, мне в моих исследованиях мало помогли как главное направление в философии сознания, так и когнитивная наука, и я пошел дальше, пытаясь разработать свое собственное объяснение интенциональности и ее отношения к языку (Searle 1983). Однако разработка одной лишь теории интенциональности оставляла необсужденными многие главные проблемы и, что еще хуже, оставляла без ответа те ошибки, которые представлялись мне главными и преобладающими. Данная книга и есть попытка заполнить некоторые из этих пробелов.

Одной из труднейших — и наиболее важных — задач философии является прояснение различия между теми свойствами мира, которые *внутренне присущи (intrinsic)* ему в том смысле, что они существуют независимо от любого наблюдателя, и теми, что *зависят от наблюдателя* в том смысле, что они существуют относительно некоторого внешнего наблюдателя или пользователя (*user*). Например, то, что объекту присуща определенная масса, есть его внутреннее свойство. И если бы мы все

22

умерли, у него по-прежнему была бы эта масса. А вот то, что этот же самый объект является ванной, не есть внутреннее свойство: он существует только по отношению к пользователям и наблюдателям, которые и придают ему функцию ванны. Обладание массой является внутренним свойством, но вот быть ванной — это зависит от наблюдателя даже несмотря на то, что данный объект одновременно имеет массу и оказывается ванной. Вот почему существует естествознание, включающее в свою сферу массу, но не существует естествознания ванн.

Одной из тем, проходящих через всю эту книгу, является попытка выяснить, какие предикаты в философии сознания обозначают свойства, являющиеся внутренними, а какие — свойства, зависящие от наблюдателя. Доминирующей чертой в философии сознания и когнитивной науке было предположение, будто вычислительность (*computation*) является внутренним свойством

самого мира и что сознание и интенциональность могут быть каким-либо образом элиминированы: либо в пользу чего-то еще, либо потому, что они зависят от наблюдателя или редуцируемы к чему-то более фундаментальному, подобному вычислительности. В данной книге я доказываю, что подобные предположения верны как раз наоборот: сознание и интенциональность суть внутренние и неэлиминируемые, а вычислительность, за исключением небольшого числа случаев, в которых вычисления действительно осуществляются обладающей сознанием психикой (mind), зависят от наблюдателя.

Вот краткий план, призванный помочь читателю сориентироваться в книге. Первые три главы содержат критику доминирующих взглядов в философии сознания. Они представляют собой попытку преодолеть как дуализм, так и материализм, причем больше внимания в этих главах уделено материализму. Одно время я склонялся к тому, чтобы назвать всю книгу «Что не так с философией сознания», но в конце концов эта идея предстает в качестве темы первых трех глав и, в частности, является названием первой. Следующие пять глав — с IV-й по VIII-ю — представляют собой серию попыток охарактеризовать сознание. Если мы преодолели и материализм, и дуализм, то как же мы тогда локализуем сознание по отношению ко всему остальному миру (глава IV)? Как мы объясним его явную нередуцируемость в соответствии со стандартными образцами научной редукции (глава V)? И, что наиболее важно, каковы структурные свойства сознания (глава VI)? Как мы объясняем бессознательное и его отношение к сознанию (глава VII)? И каковы отношения между сознанием, интенциональностью и фоновыми способностями (Background capacities), которые позволяют нам функционировать в качестве сознательных существ в этом мире (глава VIII)? В ходе обсуждения всего этого я пытаюсь преодолеть различные картезианские предрассудки вроде дуализма свойств, интроспекционизма и идеи некорректи-

23

руемости (incorrigibility), но все же мой главный акцент в этих главах не является критическим. Я пытаюсь локализовать сознание в рамках нашего общего понимания мира и всей остальной ментальной жизни. Глава IX расширяет мою раннюю (Searle 1980 a и b) критику доминирующей парадигмы в когнитивной науке, а в заключительной главе выдвигаются некоторые предположения относительно того, как мы могли бы изучать сознание, не делая так много очевидных ошибок.

В данной книге я должен больше сказать о мнениях других авторов, чем в любой из других моих книг, может быть, больше, нежели во всех из них вместе взятых. Это заставляет меня крайне нервничать, поскольку возможно, что я мог бы столь же неправильно понять их, как они неправильно понимают меня. Глава II в этом отношении доставила мне наибольшую головную боль, и я могу лишь сказать, что старался, насколько возможно, сделать беспристрастный обзор целой совокупности взглядов, которые я нахожу несхожими. Что касается отсылок: книги, которые я читал в своем философском детстве — Витгенштейна, Остина, Стросона, Райла, Хеара и др., содержат мало или вообще не содержат отсылок к другим авторам. Полагаю, что я бессознательно пришел к убеждению, что философское качество измеряется обратно пропорционально числу библиографических указаний и что никакой великий философский труд никогда не содержал множества ссылок. (Каковы бы ни были его недостатки, райловское «Понятие сознания» служит образцом в этом отношении: в нем вообще нет ссылок.) Однако в настоящем случае я не избежал библиографических указаний, и меня скорее следует упрекать за то, что я упустил, чем за то, что я включил.

Заголовок есть очевидная дань уважения классическому произведению Бруно Снелла «Открытие сознания» (*The Discovery of the Mind*). Так давайте же, заново открывая сознание (consciousness), то есть реальную вещь, а не картезианский эрзац или бихевиористского doppelganger'a,* также заново откроем и само психическое (mind).

* Двойника (нем.). — Прим. перев.

24

Глава I. ЧТО НЕ ТАК С ФИЛОСОФИЕЙ СОЗНАНИЯ

1. Решение проблемы сознания и тела, и почему многие предпочитают саму проблему ее решению

Знаменитая проблема сознания и тела — источник стольких противоречий за последние два тысячелетия — имеет простое решение. Оно было доступно любому образованному человеку с того времени, как приблизительно столетие назад началась серьезная работа по исследованию мозга, и в некотором смысле мы все знаем, что это действительно так. Вот это решение: ментальные феномены причинно обусловлены нейрофизиологическими процессами в мозге и сами являются свойствами мозга. Чтобы отличить этот взгляд от многих других в данной области, я назову его «биологическим натурализмом». Ментальные события и процессы в такой же мере суть часть нашей естественной биологической истории, как и пищеварение, митоз, мейоз или секреция ферментов.

Биологический натурализм сам по себе поднимает тысячу вопросов. Каков в точности характер нейрофизиологических процессов и как именно элементы нейроанатомии — нейроны, синапсы, синаптические раздвоения, рецепторы, митохондрии, глиальные клетки, нервные медиаторы и т.д. — вызывают ментальные феномены? А как насчет огромного разнообразия нашей ментальной жизни: болей, желаний, щекотки, мыслей, визуального опыта, убеждений, вкусов, запахов, тревоги, страха, любви, ненависти, депрессии и восторга? Какое объяснение нейрофизиология дает сфере наших ментальных феноменов — и сознательных, и бессознательных? Подобные вопросы формируют предмет нейронаук и, пока я пишу эти строки, в буквальном смысле тысячи людей исследуют указанные вопросы.¹ Но отнюдь не все вопросы являются нейробиологическими. Некоторые из них являются философскими, психологическими или же составляют часть когнитивной науки в целом. Вот, например, некоторые из философских вопросов: «Чем конкретно является сознание и как именно сознательные ментальные феномены относятся к бессознательным?», «Каковы специфические черты

25

«ментального» — черты типа сознания, интенциональности, субъективности, ментальной каузальности; и как именно они функционируют?», «Каковы каузальные отношения между «ментальными» и «физическими» феноменами?», «И способны ли мы так охарактеризовать эти каузальные отношения, чтобы избежать эпифеноменализма?»

Я попытаюсь высказаться по некоторым из этих вопросов позднее, а пока же хочу отметить примечательный факт. Я сказал, что решение проблемы сознания и тела должно быть очевидным любому образованному человеку, но в настоящее время в философии и когнитивной науке многие, вероятно большинство, экспертов заявляют, что находят его отнюдь не очевидным. Фактически они даже не считают предложенное мной решение истинным. Если обозреть область философии сознания за последние несколько десятилетий, то можно обнаружить, что там работает небольшое количество людей, которые настаивают на реальности и несводимости сознания и интенциональности и которые склонны рассматривать себя как дуалистов свойств (*property dualists*), в то время как значительно большая группа представителей основного направления считают себя материалистами того или иного типа. Дуалисты свойств полагают проблему сознания и тела очень трудной, возможно вообще неразрешимой.² Материалисты соглашаются, что если интенциональность и сознание реально существуют и не сводимы к физическим феноменам, то тогда и в самом деле существует сложная проблема сознания и тела, однако они надеются «натурализовать» интенциональность и, вероятно, также сознание. Под «натурализацией» ментальных феноменов они подразумевают редукцию их к физическим феноменам. Они полагают, что если гарантировать реальность и нередуцируемость сознания и других ментальных феноменов, то это сделает нас сторонником некоторой формы картезианства, но они не видят, как можно согласовать подобный взгляд с нашей общей научной картиной мира. Я убежден, что обе стороны глубоко заблуждаются. Они принимают определенную терминологию и с ней набор допущений. И я намереваюсь показать, что эта терминология устарела, а допущения ложны. Существенно важно показать, что дуализм и монизм оба ложны, ибо обычно предполагают, что они исчерпывают собой рассматриваемую область, не оставляя выбора. Большинство моих рассуждений будет адресовано различным формам материализма, поскольку это доминирующий взгляд. О дуализме в любой его форме сегодня не может быть и речи, поскольку считается, что он не согласуется с научной картиной мира.

Отсюда следует вопрос, который я хочу поставить в этой и следующей главе: «Что именно в нашей интеллектуальной истории и в нашем окружении затрудняет понимание достаточно простых положений, ко-

26

торые я высказал в отношении проблемы сознания и тела?», «Что позволило «материализму» выглядеть единственно разумным подходом в философии сознания?». Эта и следующая главы посвящены современной ситуации в философии сознания, и данная глава вполне могла бы быть озаглавлена: «Какие имеются возражения против материалистической традиции в философии сознания?».

Рассматриваемые в перспективе последних пятидесяти лет философия сознания, равно как и когнитивная наука и определенные ветви психологии, представляют собой очень любопытное зрелище. Его наиболее поразительная черта — это то, в какой степени основное направление в философии сознания последних пятидесяти лет представляется очевидно ложным. Я убежден, что нет другой такой области современной аналитической философии, где сказано так много неправдоподобного. В философии языка, к примеру, отнюдь не принято отрицать существование предложений и речевых актов, но в философии сознания очевидные факты относительно ментального — вроде того, что нам всем реально присущи субъективные сознательные ментальные состояния и что они не могут быть элиминированы в пользу чего-либо другого, — обычно отрицаются многими, вероятно даже большинством, наиболее передовых умов в данной области.

Как же происходит, что немало философов и ученых-когнитивистов способны сказать много такого, что по крайней мере мне представляется очевидно ложным? Экстремальные взгляды в философии почти никогда не являются неразумными: обычно имеются очень глубокие и сильные основания для того, чтобы их придерживаться. Я полагаю, что одним из несформулированных допущений, стоящих за целой серией новейших взглядов, оказывается то, что они представляют собой единственную научно приемлемую альтернативу тому антисциентизму, который сопровождал традиционный дуализм, веру в бессмертие души, спиритуализм и так далее. Принятие новейших взглядов мотивируется не столько самостоятельным убеждением в отношении их истинности, сколько страхом того, каковы, по-видимому, единственные имеющиеся альтернативы. То есть выбор, перед которым мы неявно стоим, это выбор между «научным» подходом, представленным той или иной новейшей версией «материализма», и «антинаучным» подходом, представленным картезианством или какой-либо традиционной религиозной концепцией сознания. Другой странный факт, тесно связанный с первым, заключается в том, что большинство стандартных авторов глубоко привержены традиционному словарю и категориям. Они и в самом деле думают, что имеется некоторое более или менее ясное значение, соответствующее архаическим понятиям «дуализма», «монизма», «материализма», «физикализма» и т.д., и что вопросы должны ставиться и решаться именно в этих

27

терминах. Они употребляют подобные слова без смущения или иронии. Одна из моих целей в данной книге — показать, что оба эти допущения ошибочны. Правильно поняты, многие из модных в настоящее время взглядов оказываются несовместимыми с тем, что мы знаем о мире из нашего личного опыта и из специальных наук. Чтобы утверждать то, что мы все знаем как истинное, нам следует бросить вызов допущениям, лежащим в основе традиционного словаря. Прежде чем идентифицировать некоторые из этих невероятных взглядов, я хочу сделать замечание относительно стиля их преподнесения. Авторы, которые готовы сказать нечто, что звучало бы глупо, очень редко прямо говорят об этом. Обычно используется целый набор риторических или стилистических приемов, дабы избежать необходимости говорить откровенно. Наиболее очевидный из этих приемов заключается в том, чтобы ходить вокруг да около с помощью пространной уклончивой прозы. Я думаю, судя по текстам нескольких авторов, становится очевидным, что они полагают, будто нам действительно не присущи такие ментальные состояния, как убеждения, желания, страхи и т.д. Однако трудно найти фрагменты, в которых они и в самом деле прямо говорят об этом. Чаше они стараются придерживаться понятий здравого смысла, отрицая при этом, что они действительно чему-либо соответствуют в реальном мире. Другой риторический прием для маскировки неправдоподобного — это обозначить именем взгляд здравого смысла, а затем отрицать его по имени, но не по содержанию. Так, очень сложно даже в современную эпоху прямо говорить: «Ни одно человеческое существо не было когда-либо сознательным». Скорее изощренный философ дает тому взгляду, что люди иногда бывают

сознательными, название «картезианской интуиции», а затем начинает оспаривать, ставить под сомнение, отрицать нечто, описанное как «картезианская интуиция». Опять же сложно прямо сказать, что никто в мировой истории никогда не пил, когда испытывал жажду, или не ел, когда был голоден, однако легко оспорить нечто, если вы можете заранее заклеить это как «народную психологию» (folkpsychology). И, дабы просто обозначить подобный маневр, я назову его маневром «дай— этому— название». Другой маневр, которому отдают наибольшее предпочтение, я назову маневром «героической-эпохи-науки». Когда автор попадает в глубокое затруднение, он пытается проводить аналогию между своим собственным утверждением и некоторым великим научным открытием прошлого. Выглядит ли неразумным подобный взгляд? Да, великие научные гении прошлого казались неразумными их необразованным, догматичным и предубежденным современникам. Галилей представляет наиболее подходящую историческую аналогию. Выражаясь риторически, цель заключается в том, чтобы заставить вас, скептически настроенного читателя, почувствовать, что если вы не верите выдвинутому взгляду, то вы играете роль кардинала Беллармина по отношению к автору-Галилею.³ Другими фаворитами являются *флогистон* и *жизненные духи*, и опять же цель этого в том, чтобы запугать читателя предположением, что если он, к примеру, сомневается в том, что компьютеры действи-

28

тельно мыслят, то это возможно только потому, что читатель верит в нечто ненаучное типа флогистона или жизненных духов.

2. Шесть неправдоподобных теорий сознания

Я не стану предлагать полный каталог всех модных, но неприемлемых материалистических взглядов в современной философии и когнитивной науке и перечислю лишь полдюжины из них для того, чтобы можно было почувствовать суть дела. То, что разделяют эти взгляды, так это враждебность по отношению к существованию и ментальному характеру нашей обыденной ментальной жизни. Так или иначе они все пытаются принизить обычные ментальные феномены вроде убеждений, желаний и намерений и бросить тень сомнения на само существование таких общих свойств ментального, как сознание и субъективность.⁴

Во-первых, вероятно, наиболее крайней версией подобных взглядов является идея о том, что ментальных состояний как таковых вообще не существуют. Данного взгляда придерживаются те, кто называют себя «элиминативными материалистами». Их идея заключается в том, что, в противоположность широко распространенному мнению, реально не существуют такие вещи, как убеждения, желания, надежды, страхи и т.д. Ранние версии подобного взгляда были выдвинуты Фейерабендом (1963) и Рорти (1965).

Второй взгляд, часто используемый для поддержки элиминативного материализма, это утверждение, что народная психология является, по всей вероятности, попросту и всецело ложной. Подобный взгляд был выдвинут П.М.Чёрчлендом (1981) и Стичем (1983). Народная психология включает такие, например, утверждения, что люди иногда пьют, поскольку испытывают жажду, и едят, поскольку голодны; что им присущи желания и убеждения, и что некоторые из этих убеждений истинны, или, по крайней мере, неложны; что некоторые убеждения лучше обоснованы, чем другие; что люди иногда делают нечто, ибо они хотят это делать; что они порой испытывают боли, которые зачастую неприятны. И так — более или менее неограниченно — далее. Связь между народной психологией и элиминативным материализмом следующая: предполагается, что народная психология является эмпирической теорией, а сущности, которые она «постулирует» — боли, щекотка, зуд и так далее, — считаются теоретическими сущностями, аналогичными, выражаясь онтологически, кваркам и мюонам. Если теория прекращает свое существование, то с ней же прекращают существование теоретические сущности. Для доказательства ложности народной психологии необходимо будет устранить любое обоснование для принятия сущностей народной психологии. Я искренне надеюсь, что не был несправедлив, характеризуя эти взгляды как не-

29

правдоподобные, но должен признаться, что именно так они поразили меня. Позвольте продолжить список.

Согласно третьему взгляду подобного типа, в так называемых ментальных состояниях нет ничего специфически *ментального*. Ментальные состояния полностью складываются из своих каузальных отношений друг к другу, а также из внешних воздействий на входе и ответных реакций на выходе системы, частью которой они являются. И эти каузальные отношения могут

быть продублированы любой системой, обладающей соответствующими каузальными свойствами. Так, система, сделанная из камней или пивных банок, если ей присущи соответствующие каузальные отношения, могла бы обладать теми же самыми убеждениями, желаниями и т.д., что и мы, поскольку это все, что необходимо для наличия убеждений и желаний. Наиболее влиятельная версия подобного взгляда называется *функционализмом*, и её столь широко придерживаются, что она уже составляет современную ортодоксию.

Четвертый неправдоподобный и наиболее знаменитый и широко распространенный из нынешнего списка взгляд — это взгляд, будто компьютер мог бы иметь, в самом деле должен иметь, мысли, чувства и рассудок только благодаря выполнению соответствующей компьютерной программы с соответствующими входами и выходами. В другом месте я окрестил этот взгляд как «сильный искусственный интеллект», но его также называют «компьютерным функционализмом».

Пятую форму неправдоподобного можно обнаружить в утверждении, будто нам не следует думать о наших ментальных терминах «убеждение», «желание», «страх», «надежда» и т.д. как действительно обозначающих подлинные ментальные феномены, но скорее лишь как о манерах речи. Это просто полезный словарь для объяснения и предсказания поведения, но его не следует рассматривать буквально как обозначающий реальные, внутренние, субъективные психологические феномены. Приверженцы подобного взгляда считают, что употребление словаря здравого смысла есть вопрос выбора «интенциональной позиции» в отношении некоторой системы.⁵

В-шестых, другой крайний взгляд заключается в том, что, возможно, сознания, как мы обычно думаем о нем, то есть внутренних, личных, субъективных, качественных чувственных явлений, или самосознания (*awareness*), вообще не существует. Подобный взгляд редко высказывается в явной форме.⁶ Очень немногие люди расположены прямо говорить, что сознания не существует. Но с недавних пор некоторые авторы, как правило, так переопределяют само понятие сознания, что оно уже больше обозначает не актуальные осознанные состояния, то есть внутренние, субъективные, качественные ментальные состояния, присущие первому лицу, а, скорее, публично наблюдаемые феномены, присущие третьему лицу. Такие авторы претендуют на мнение, что сознание существует, но фактически они заканчивают отрицанием его существования.⁷

30

Иногда ошибки в философии сознания порождают ошибки в философии языка. Один, на мой взгляд, невероятный тезис в философии языка, который происходит из той же конюшни, как и только что нами рассмотренные примеры, это взгляд, будто там, где речь идет о значениях, как раз не существует каких-либо соответствующих фактов в дополнение к особенностям вербального поведения. Согласно этому взгляду, наиболее знаменитым приверженцем которого был Куайн (1960), не существует никакого соответствующего факта того, что, когда вы или я скажем «кролик», мы будем подразумевать кролика, необособленную часть кролика или же этап в истории жизни кролика.⁸

Итак, что же предпринять перед лицом всего этого? Для меня лично недостаточно сказать, что все это выглядит неправдоподобно, скорее я полагаю, что философ, обладающий достаточным терпением и временем, должен сесть и пункт за пунктом, строка за строкой осуществить опровержение всей традиции. Я уже пытался сделать это применительно к одному специфическому положению данной традиции, а именно утверждению, будто компьютеры обладают мышлением, чувствами и пониманием исключительно в силу выполнения ими компьютерной программы («правильной» компьютерной программы с «правильными» входами и выходами) (Сёрл, 1980а). Этот взгляд в духе теории сильного искусственного интеллекта является привлекательной мишенью, поскольку он достаточно ясен, и потому имеется простое и решающее опровержение, которое можно распространить на другие версии функционализма. Я также пытался опровергнуть куайновский тезис неопределенности (Сёрл, 1987), который, полагаю, столь же пригоден для фронтального нападения. Однако с некоторыми взглядами ситуация значительно более неопределенная. Как, к примеру, кто-либо стал бы опровергать взгляд, что сознание не существует? Следует ли мне ущипнуть сторонников этого взгляда, дабы напомнить им, что они обладают сознанием? И не следует ли мне ущипнуть самого себя, а затем сообщить результаты в «Журнал философии»?

Для того чтобы направлять аргументацию в традиционном смысле, существенно важно наличие некоторого общего основания. Пока участники не согласятся в отношении посылок, нет смысла пытаться выводить заключение. Но если кто-то изначально отрицает существование сознания, то будет очень трудно узнать, каким было бы это общее основание в изучении сознания. По-моему,

если результатом вашей теории является взгляд, что сознание не существует, вы просто осуществили *reductio ad absurdum** своей теории, и то же самое имеет место со многими другими взглядами в современной философии сознания.

Несколько лет обсуждений этих вопросов на публичных форумах и в печати убедили меня в том, что достаточно часто наиболее фундаментальные вопросы обсуждения не достигают поверхности. Если вы, к примеру, спорите с

* Сведение к абсурду (лат.). — Прим. перев.

31

людьми относительно версии сильного искусственного интеллекта или неопределенности перевода, то явное неправдоподобие таких теорий маскируется, по-видимому, специальным характером аргументов, перебрасываемых туда и сюда. Еще хуже то, что трудно обнаружить допущения, которые прямо ведут к этим теориям. Когда, например, кто-то удовлетворяется идеей, что компьютер мог бы неожиданным и чудесным образом обладать ментальными состояниями всего лишь благодаря выполнению определенного рода программы, то скрытые допущения, которые позволяют этому взгляду казаться возможным, редко утверждаются в явной форме. Поэтому в ходе данной дискуссии я хочу попытаться применить подход, отличный от прямого опровержения. Я не собираюсь представить еще одно «опровержение функционализма», скорее я хочу приступить к задаче разоблачения и, следовательно, подрыва оснований, на которых покоится вся эта традиция. Если вы склоняетесь к функционализму, то, полагаю, вам требуется не опровержение, а помощь.

Материалистическая традиция обширна, сложна, вездесуща, но и столь же уклончива. Различные ее элементы — ее отношение к сознанию, ее концепция научной верификации, ее метафизика и теория познания — все они взаимно поддерживают друг друга, так что, когда оспаривается одна часть, защитники легко могут опереться на другую часть, чья достоверность считается очевидной. Здесь я говорю на основании собственного опыта. Когда вы выдвигаете опровержение против теории сильного ИИ, тезиса неопределенности или функционализма, их защитники не чувствуют необходимости попытаться ответить на ваши аргументы, поскольку они заранее знают, что вы должны ошибаться. Они знают, что материалистическая традиция, которую они часто ошибочно называют «наукой», на их стороне. А данная традиция есть не только часть академической философии. Если вы слушаете лекции по когнитивной науке или почитаете статьи об искусственном интеллекте, то вы встретитесь с той же самой традицией. Она слишком обширна для того, чтобы суммировать ее в одном параграфе или даже в главе, но я полагаю, что если буду позволять ей разворачиваться самой по себе, то читатель не испытает трудностей в узнавании ее.

Прежде чем начать атаку на основания, мне необходимо несколько более точно специфицировать определенные элементы структуры данной традиции и кое-что сказать об ее истории.

3. Основания современного материализма

Под «традицией» я по большей части подразумеваю связку взглядов и методологических предпосылок, которые концентрируются вокруг следующих (зачастую не высказываемых) допущений и положений:

1. Там, где имеет место научное изучение сознания, само сознание и его специфические черты обладают относительно меньшим значением. Вполне

32

возможно, даже желательно, дать объяснение языку, познанию и ментальным состояниям в целом, не принимая во внимание сознание и субъективность.⁹

2. Наука объективна. Она объективна не только в том смысле, что старается достичь таких выводов, которые не зависимы от личных установок и точек зрения, но, что более важно, она имеет отношение к объективной реальности. Наука объективна, так как сама реальность объективна.

3. Поскольку реальность объективна, то наилучшим методом в изучении сознания будет принять объективную точку зрения, или точку зрения от третьего лица. Объективность науки требует, чтобы изучаемые феномены были полностью объективными, а в случае с когнитивной наукой это означает, что она должна изучать объективно наблюдаемое *поведение*. В той мере, в какой это касается зрелой когнитивной науки, исследование сознания и исследование разумного поведения (включая каузальные основания поведения) во многом представляют собой одно и то же исследование.

4. С объективной точки зрения третьего лица единственным ответом на эпистемологический вопрос: «Откуда мы могли бы знать о ментальных феноменах другой системы?» является: «Мы знаем об этом, наблюдая ее *поведение*». И это единственное решение «проблемы других сознаний».

Особую роль в когнитивной науке играет эпистемология, поскольку объективная наука о мышлении должна быть способна отличать такие вещи, как *познание, разумное поведение, переработка информации* и т.д., от других естественных явлений. Основным вопросом, вероятно, самым главным вопросом в изучении сознания является эпистемологический вопрос: «Откуда мы могли бы знать, обладает или нет некоторая другая «система» такими-то и такими-то ментальными свойствами?» И единственным научным ответом является: по ее поведению.

5. Разумное поведение и каузальные отношения к разумному поведению составляют некоторым образом сущность ментального. Приверженцы того взгляда, что имеет место сущностная связь между сознанием и поведением, последовательно располагаются от крайней версии бихевиоризма, гласящей, что обладание ментальными состояниями есть не что иное, как обладание диспозициями к поведению, до функционалистских попыток определять ментальные понятия в терминах внутренних и внешних каузальных отношений и до загадочного заявления Витгенштейна (1953, # 580): «Внутренний процесс» нуждается во внешних критериях». ¹⁰

6. Каждый факт во вселенной в принципе познаваем и доступен пониманию исследующим его человеческим существам. Поскольку реальность имеет физический характер и поскольку наука имеет отношение к исследованию физической реальности, а также поскольку нет пределов тому, что мы можем знать о физической реальности, то из этого следует, что все факты во вселенной познаваемы и доступны нашему пониманию.

33

7. Единственные вещи, которые существуют, имеют в конечном счете физический характер в том смысле, как *традиционно понимается физическое*, то есть как противоположное ментальному. Это означает, что в традиционных противопоставлениях — дуализм против монизма, ментализм против материализма — правый член оппозиции обозначает правильный взгляд, а левый — ложный.

Уже должно быть ясно, что эти взгляды связаны друг с другом: поскольку реальность *объективна* (пункт 2), она в конечном итоге должна быть *физической* (пункт 7). И объективистская онтология пунктов 2 и 7, естественно, ведет к объективистской методологии пунктов 3 и 4. Но если сознание реально существует и имеет объективную онтологию, то, как представляется, его онтология должна быть в некотором смысле поведенческой и каузальной (пункт 5). Это, тем не менее, выводит эпистемологию на передний край (пункт 4), ибо тогда приобретает решающее значение способность отличать поведение тех систем, у которых отсутствуют ментальные состояния, от тех, у которых реально имеются подобные состояния. На основании того факта, что реальность в конечном счете имеет физический характер (пункт 7), а также факта, что она полностью объективна (пункт 2), естественно допустить, что все в реальности познаваемо нами (пункт 6). Наконец, одна вещь очевидна: нет места — или, по крайней мере, имеется очень мало места — для сознания в общей картине Вселенной (пункт 1).

В дальнейшем в этой книге я надеюсь показать, что каждый из этих пунктов в лучшем случае ложен и что общая картина, которую они представляют, не только глубоко ненаучна, но и противоречива.

4. Исторические корни этих оснований

Как в плане истории мы попали в подобную ситуацию? Как мы попали в такую ситуацию, когда люди могут говорить вещи, несовместимые с очевидными фактами их опыта?

Хотелось бы узнать следующее: что же такое, имеющее отношение к истории современной дискуссии в философии сознания, психологии, когнитивной науке и теории искусственного интеллекта, делает подобные взгляды возможными, делает их кажущимися совершенно respectable или приемлемыми? В любое конкретное время интеллектуальной истории все мы работаем в рамках определенных традиций, которые позволяют представить законными определенные вопросы и единственно возможными — определенные ответы. В современной философии сознания историческая традиция ослепляет нас в отношении очевидных фактов опыта, навязывая нам такую методологию и такой словарь, с помощью которых очевидно ложные гипотезы кажутся приемлемыми. Данная традиция зародилась более полувека назад на основе

изначальных бихевиористских принципов и через теории тождества «тип-тип» и «отдельное-отдельное» (token-token) пришла к современным усложненным

34

вычислительным моделям познания. Но что же в этой традиции делает ее столь сильной, хотя и представленной в контринтуитивной манере? Я бы хотел настолько хорошо понимать эти вопросы, чтобы быть способным дать их полный исторический анализ, но боюсь, что смогу сделать только несколько догадок и указаний относительно природы этих симптомов. Мне представляется, что здесь задействованы, по крайней мере, четыре фактора.

Во-первых, мы ужасно боимся впасть в картезианский дуализм. Банкротство картезианской традиции и абсурдность предположения о существовании двух видов субстанций, или свойств, в мире — «ментальной» и «физической» — столь запугали нас и имеют такую отвратительную историю, что мы не желаем признавать ничего, что имело бы привкус картезианства. Мы не желаем признавать никакие факты здравого смысла, которые кажутся нам «картезианскими», поскольку представляется, что если мы примем такие факты, то мы должны будем принять и всю картезианскую метафизику. Автоматически под подозрение попадает любая разновидность ментализма, признающего очевидные факты нашего существования. Некоторые, занимающие крайнюю позицию, философы не желают допустить существование сознания, поскольку они не видят того, что *ментальное состояние* сознания есть просто обычная биологическая, то есть *физическая*, черта мозга. Вероятно, будучи еще более раздраженными, им помогают в этом заблуждении те философы, которые охотно признают существование сознания и, делая это, предполагают, что они утверждают существование чего-то нефизического.

Взгляд, согласно которому сознание, ментальные состояния и т.д. существуют в самом изначальном и очевидном смысле и играют реальную каузальную роль в нашем поведении, не имеет никакого особого отношения к картезианскому дуализму. В конце концов, нет необходимости читать «Размышления» с целью осознания того, что обладаешь сознанием, или что ваши желания как сознательные и бессознательные ментальные феномены суть реальные каузальные феномены. Но стоит лишь напомнить философам об этих «картезианских интуициях», как вас немедленно обвиняют в картезианстве. Что касается меня лично, то меня обвиняли, что я якобы придерживаюсь какой-то бредовой доктрины «дуализма свойств», а также идеи «привилегированного доступа», что верю в «интроспекцию», «неовитализм» и даже «мистицизм», хотя я никогда явно или неявно не одобрял никакой из этих взглядов. Почему? Отчасти, конечно, это просто интеллектуальная небрежность (или даже нечто похуже) со стороны комментаторов, но с этим связано и нечто более глубокое. Им трудно понять, что можно принимать очевидные факты относительно ментальных состояний без принятия картезианского концептуального аппарата, который традиционно сопровождал признание этих фактов. Они полагают, будто единственным подлинным выбором, который нам доступен, является выбор между некоторой формой материализма и некоторой формой дуализма. Одна из многих моих целей, поставленных при написании данной книги, заклю-

35

чается в том, чтобы показать ошибочность этой концепции, а также в том, что можно дать непротиворечивое объяснение фактов, касающихся сознания, не одобряя ничего из дискредитированного концептуального аппарата картезианства.

Во-вторых, вместе с картезианской традицией мы унаследовали словарь, а со словарем — и определенный набор категорий, в пределах которых мы исторически обречены размышлять об этих проблемах. Подобный словарь отнюдь не безвреден, поскольку в нем неявно присутствует огромное число теоретических положений, которые почти наверняка оказываются ложными. Словарь включает серию кажущихся противоположностей: «физическое» против «ментального», «тело» против «сознания», «материализм» против «ментализма», «материя» против «духа». В этих оппозициях неявно присутствует тезис, в соответствии с которым один и тот же феномен, рассматриваемый с одной и той же точки зрения, не может буквально соответствовать обоим терминам. Иногда представляется, что семантика и даже морфология делают эту оппозицию явной, как в случае с кажущейся противоположностью между «материализмом» и «имматериализмом». Так предполагается, что мы поверим, что если нечто является ментальным, то оно не может быть физическим; или что если вопрос касается духовного, то он не может быть вопросом, связанным с материей; или если нечто имматериально, то оно не может быть материальным. Но с учетом всего, что мы знаем из нейробиологии, эти взгляды кажутся мне очевидно ложными. Мозг причинно обуславливает определенные «ментальные» феномены вроде

сознательных ментальных состояний, и эти состояния просто являются свойствами мозга на высшем уровне. Сознание есть свойство мозга высшего уровня (или эмерджентное свойство) в совершенно безобидном смысле слов «высший уровень» и «эмерджентный», подобном тому, как твердость является высшего уровня эмерджентным свойством молекул H₂O, когда они обладают решетчатой структурой (лед), а жидкое состояние сходным образом является высшего уровня эмерджентным свойством молекул H₂O, когда они, грубо говоря, катаются вокруг друг друга (вода). Сознание есть ментальное и потому физическое свойство мозга в том смысле. в каком жидкое состояние есть свойство системы молекул. В этой дискуссии я обязательно хотел бы коснуться одного тезиса, суть которого в следующем: тот факт, что некоторое свойство является ментальным, отнюдь не подразумевает, что оно не является физическим; тот факт, что некоторое свойство физическое, не подразумевает, что оно не ментальное. Перефразируя в данном случае Декарта, мы могли бы сказать не только: «Я мыслю, следовательно, я существую» и «Я есть мыслящее существо», но также и *Я есть мыслящее существо, следовательно, я есть физическое существо.*

Но обратите внимание, как словарный состав затрудняет, если вообще не делает невозможным сказать то, что я имею в виду, используя традиционную терминологию. Когда я говорю, что сознание является высшего уровня физи-

36

ческим свойством мозга, то появляется соблазн услышать это как означающее «физическое-как-противоположное-ментальному», то есть как означающее, что сознание должно быть описано *только* в объективных поведенческих или нейрофизиологических терминах. Но то, что я действительно имею в виду, так это сознание *quia** сознание, *quia* ментальное, *quia* субъективное, *quia* качественное есть *физическое*, а физическое, *поскольку* ментальное. И я убежден, что все это показывает неадекватность традиционного словаря.

Вместе с мнимыми противоположностями есть еще имена, которые, как кажется, исчерпывают все возможные позиции, которые можно было бы занять: есть монизм против дуализма, а также материализм и физикализм против ментализма и идеализма. Стремление придерживаться традиционных категорий порождает довольно странную терминологию, подобную «дуализму свойств», «аномальному монизму», «тождеству в отдельном» и т.д. Мои собственные взгляды не подходят ни к одному из этих традиционных ярлыков, однако для многих философов сама идея того, что кто-то мог бы придерживаться взгляда, который бы не подходил под эти категории, кажется непостижимой.¹¹ Пожалуй, хуже всего то, что имеется несколько существительных и глаголов, которые выглядят так, как если бы они обладали ясным значением и действительно обозначали хорошо определенные объекты и действия, — «сознание» (mind), «я» (self) и «интроспекция» (introspection) служат очевидным примером. Словарный состав современной когнитивной науки не лучше. Мы склонны некритически предполагать, будто выражения типа «познание» (cognition), «интеллект» (intelligence) и «переработка информации» (information processing) имеют ясные определения и действительно обозначают некоторые естественные виды (naturalkinds). Поэтому следует подчеркнуть: «интеллект», «интеллектуальное поведение», «познание» и «переработка информации», к примеру, не являются точно определенными понятиями. Еще более поразительно, что множество весьма специально звучащих понятий являются слабо определенными — это, например, понятия, подобные «компьютеру», «вычислению», «программе» и «символу». Не так уж и важно для большинства целей в компьютерной науке, что эти понятия плохо определены (подобно тому, как не столь важно производителям мебели, что у них нет философски точного определения «стола» и «стула»), но, когда когнитивисты говорят такие вещи, как то, что мозги являются компьютерами, сознания программами, и т.д., тогда определение этих понятий становится решающим.

В-третьих, существует стойкая объективирующая тенденция в современной философии, науке и интеллектуальной жизни в целом. Нам присуще убеждение, что если нечто реально, то оно должно быть в равной мере доступно всем компетентным наблюдателям. С XVII века образованные люди на Западе стали принимать одну абсолютно исходную предпосылку: *re-*

* Как (лат). — Прим. перев.

37

альность объективна. Данное допущение многими путями доказало свою полезность для нас, но оно очевидно ложно, что обнаруживает даже мгновенная рефлексия над своими собственными субъективными состояниями. А это допущение привело, вероятно неизбежно, к тому взгляду,

будто единственно «научным» путем изучения сознания является изучение его как набора объективных феноменов. И как только мы принимаем допущение, что все объективное должно быть в равной степени доступно любому наблюдателю, то автоматически вопросы переносятся от субъективности ментальных состояний к объективности внешнего поведения. Следствием этого оказывается, что вместо того, чтобы задавать вопросы типа: «Что значит иметь убеждение?», «Что значит иметь желание?», «Что значит находиться в определенного рода сознательных состояниях?», мы задаем вопросы от третьего лица: «При каких условиях мы могли бы извне *приписывать* убеждения, желания и т.д. некоторой другой системе?» Это кажется нам совершенно естественным, поскольку, конечно, большинство вопросов относительно ментальных феноменов, на которые нам необходимо ответить, волнуют и других людей, а не только нас самих. Но характер эпистемологии от третьего лица не должен был бы закрывать нам глаза на тот факт, что подлинная онтология ментальных состояний является онтологией от первого лица. То, каким образом взгляд с позиции третьего лица применяется на практике, затрудняет для нас возможность усмотреть различие между чем-то, действительно обладающим сознанием, подобным человеческому существу, и чем-то, чье поведение таково, *как если бы* оно обладало сознанием, например, компьютером. А раз вы потеряли различие между системой, действительно обладающей ментальными состояниями, и всего лишь действиями ее, как если бы она обладала ментальными состояниями, то вы перестаете видеть существенную черту ментального, а именно, что его онтология, в сущности, есть онтология от первого лица. Убеждения, желания и т.д. — всегда чьи-то убеждения и желания, и они всегда потенциально сознательны, даже в тех случаях, когда они на самом деле бессознательны.

Я аргументирую это последнее положение в главе 7. Сейчас же пытаюсь установить тот исторически обусловленный образец (pattern) исследования, который делает точку зрения третьего лица кажущейся единственной научно приемлемой точкой зрения для исследования сознания. Необходимо быть интеллектуальным историком, чтобы отвечать на вопросы типа: «Когда вопрос: «При-каких-условиях-мы-бы-приписали-ментальные-состояния» стал казаться именно тем вопросом, который следует задавать?» Но все же интеллектуальные последствия его постоянства представляются ясными. Подобно тому, как кантовское различие с позиции здравого смысла между явлениями и вещами самими по себе в итоге привело к крайностям абсолютного идеализма, так и настойчивость в задавании вопроса: «При каких условиях мы

38

стали бы приписывать ментальные состояния?» повела нас к бихевиоризму, функционализму, сильному искусственному интеллекту, элиминативному материализму, интенциональной позиции и, без сомнения, к другим заблуждениям, известным только специалистам.

В-четвертых, из-за нашей концепции истории роста знания мы начали страдать от того, что Остин назвал *«ivresse des grands profondeurs»* *. Уже не кажется достаточным как-нибудь устанавливать простые и очевидные истины относительно сознания — мы желаем чего-то более глубокого. Мы хотим теоретического открытия. И, разумеется, наша модель великого теоретического открытия проистекает из истории физических наук. Мы мечтаем о великом «прорыве» в изучении сознания, мы ожидаем появления «зрелой» когнитивной науки. Так что тот факт, что рассматриваемые взгляды неправдоподобны и контринтуитивны, не говорит против них. Как раз наоборот, может даже показаться огромным достоинством современного функционализма и искусственного интеллекта, что они явно противоречат нашим интуициям. Разве это не та самая черта, которая делает физические науки такими ослепительными? Было ведь показано, что наши простые интуиции относительно пространства и времени, или, более конкретно, относительно твердости того стола напротив нас, являются простыми иллюзиями, которые были заменены более глубоким знанием внутреннего функционирования Вселенной. Так не сможет ли великий прорыв в изучении сознания сходным образом показать, что наши наиболее твердо принимаемые убеждения относительно ментальной жизни столь же иллюзорны? Не можем ли мы с основанием ожидать великих открытий, которые ниспровергнут наши допущения, сделанные с позиции здравого смысла? И кто знает, разве не могут некоторые из этих великих открытий быть сделаны кем-то из нас?

5. Подрывая основы

Одним из способов утверждения характерных черт аргументации, которую я собираюсь представить, будет утверждение их в противоположность семи ранее упомянутым принципам. Для того чтобы сделать это, мне вначале необходимо провести явные различия между *онтологией*,

эпистемологией и каузальностью. Имеется различие между ответами на вопросы: «Что это?» (онтология), «Как мы узнаём об этом?» (эпистемология) и «Что оно делает?» (каузальность). К примеру, в случае с сердцем онтология заключается в том, что это большой кусок мышечной ткани в грудной полости; эпистемология проявляется в том, что мы узнаем об этом с использованием стетоскопов, ЭКГ и, в крайнем случае, мы можем приоткрыть грудную клетку и посмотреть; каузальность же заключается в том, что сердце перекачивает кровь через все тело.

* «Восторгаться из-за большого глубокомыслия» (франц). — Прим. перев.

39

А теперь мы можем начать работать, имея в виду эти различия.

1. Сознание имеет значение.

1. Сознание имеет значение. Я буду доказывать, что невозможно изучать психические явления (phenomena of the mind) без того, чтобы неявно или явно не изучать сознание (consciousness). Главным основанием для этого служит то, что у нас реально нет понятия ментального отдельно от понятия сознания. Разумеется, в любой данный момент жизни человека большая часть феноменов его существования не присутствует в сознании. Выраженное в формальном модусе речи, это будет означать, что большинство ментальных предикатов, применимых ко мне в любое данное мгновение, будут иметь условия своего применения, не зависящие от моих состояний сознания на тот момент. Тем не менее, хотя большая часть нашей ментальной жизни в любой данный момент бессознательна, я буду доказывать, что у нас нет понятия бессознательного ментального состояния, кроме как вытекающего из понятия сознательных ментальных состояний. Если в этом отношении я прав, то тогда все недавние разговоры относительно принципиальной недоступности сознанию некоторых ментальных состояний оказываются в действительности противоречивыми (подробнее об этом в главе 7).

2. Не вся реальность объективна; некоторая ее часть субъективна.

2. Не вся реальность объективна; некоторая ее часть субъективна. Постоянно путают утверждение, что мы, насколько возможно, должны стараться исключить личные субъективные предрассудки из нашего поиска истины, и утверждение о том, что реальный мир не содержит нередуцируемых субъективных элементов. А эта путаница, в свою очередь, основывается на путанице между эпистемологическим смыслом различия субъективного и объективного и онтологическим смыслом. Эпистемически данное различие фиксирует разные степени независимости утверждений от непостоянства конкретных ценностей, личных предрассудков, точек зрения и эмоций. Онтологически различие фиксирует разные категории эмпирической реальности (более подробно об этих различиях в главе 4). Эпистемически идеал объективности устанавливает стоящую, хотя и не достижимую, цель. Но онтологически утверждение, что вся реальность объективна, если говорить на языке нейробиологии, попросту ложно. В целом ментальные состояния имеют несводимо субъективную онтологию, что позднее у нас будет повод увидеть в подробностях.

Если я прав, полагая, что сознание и субъективность существенно важны для психики, то тогда понятие ментального, употребляемое в рассматриваемой традиции, оказывается с самого начала неправильно понятым, поскольку это, в сущности, объективное понятие от третьего лица. Эта традиция пытается изучать психику, как если бы она состояла из нейтральных феноменов, независимых от сознания и субъективности. Однако подобный подход упускает главные черты, которые отличают ментальные феномены от нементальных. И это более, чем любая другая причина, объясняет неправдоподобие тех взглядов, которые я упомянул в самом нача-

40

ле. Если вы, к примеру, станете трактовать убеждения как феномены, которые не имеют обязательной связи с сознанием, то вы скорее всего закончите идеей, что их можно определять исключительно в терминах внешнего поведения (бихевиоризм), или же в терминах отношения между причиной и действием (функционализм), или что они в реальности вообще не существуют (элиминативный материализм), или что разговор об убеждениях и желаниях следует толковать всего лишь как определенную манеру речи (интенциональная позиция). Крайне абсурдно трактовать само сознание независимо от сознания, то есть трактовать его исключительно с точки зрения третьего лица, что ведет к взгляду, будто сознание как таковое, как «внутренние», «личные» феноменальные события, в реальности не существует.

Иногда напряжение между принятой методологией и абсурдностью полученных результатов становится заметным. В новейшей литературе идет спор о чем-то, называемом «*qualia*»*, а саму проблему видят в том, «может ли функционализм объяснить *qualia*?» Если данный вопрос что и

открывает, так это то, что психика состоит из *qualia*, так сказать, до самого основания. Функционализм неспособен дать объяснение *qualia*, поскольку он был придуман для другой темы, а именно приписывания интенциональности, основанной на свидетельстве третьего лица, в то время как действительные ментальные феномены имеют дело не с приписываниями, но с существованием сознательных или бессознательных ментальных состояний, которые в равной степени являются субъективными феноменами от первого лица.

3. Поскольку ошибочно предполагать, что онтология ментального объективна,

3. Поскольку ошибочно предполагать, что онтология ментального объективна, также ошибкой будет предполагать, что методология науки о сознании должна заниматься только объективно наблюдаемым поведением. Поскольку ментальные феномены сущностным образом связаны с сознанием и поскольку сознание, в сущности, субъективно, из этого следует, что онтология ментального, в сущности, есть онтология от первого лица. Ментальные состояния всегда являются чьими-то ментальными состояниями. Всегда есть «первое лицо», «Я», которое обладает ментальными состояниями. Следствием этого для настоящей дискуссии будет признание первичности точки зрения от первого лица. В реальной практике исследования мы, конечно, будем изучать и других людей просто потому, что большая часть нашего исследования не о нас самих. Но важно подчеркнуть, что то, к чему мы пытаемся прийти при изучении других людей, это именно точка зрения от первого лица. Когда мы изучаем *его* или *ее*, то мы изучаем *меня*, который есть он или она. И это отнюдь не эпистемическое положение.

В свете указанного различия между онтологией, эпистемологией и каузальностью, если бы пришлось в одном параграфе суммировать, в чем заключается кризис рассматриваемой традиции, то это свелось бы к следующему.

** Свойства, качества (лат.). — Прим. перев.*

41

Субъективистская онтология ментального представляется неприемлемой. Представляется неприемлемым метафизически, что в мире должны быть нередуцируемые субъективные, «личные» сущности, и неприемлемым эпистемологически, что должна иметься асимметрия между тем, что каждый человек знает о своих внутренних ментальных феноменах, и тем, как другие узнают о них извне. Этот кризис порождает бегство от субъективности в направлении того, чтобы переписать *онтологию* в терминах *эпистемологии* и *каузальности*. Мы прежде всего освобождаемся от субъективности, переопределяя онтологию в терминах третьего лица, эпистемического базиса, поведения. Мы говорим: «Ментальные состояния — это лишь предрасположенности к поведению» (бихевиоризм), и когда абсурдность этого утверждения становится невыносимой, мы прибегаем к каузальности. Тогда мы говорим: «Ментальные состояния определяются по их каузальным отношениям» (функционализм) или: «Ментальные состояния являются вычислительными состояниями» (сильный вариант ИИ).

Данная традиция допускает, причем, на мой взгляд, ошибочно, будто при изучении сознания мы вынуждены выбирать между «интроспекцией» и «поведением». Но это влечет за собой несколько ошибок, среди которых:

4. Ошибочно предполагать, что мы узнаём о существовании ментальных феноменов в других, только наблюдая их поведение.

4. Ошибочно предполагать, что мы узнаём о существовании ментальных феноменов в других, только наблюдая их поведение. Я убежден, что традиционное «решение» «проблемы других сознаний», хотя оно было с нами на протяжении столетий, не переживет даже мимолетной серьезной рефлексии. Позднее я более подробно скажу об этих вопросах (в главе III), но сейчас достаточно следующего: если вы на мгновение задумаетесь над тем, как мы узнаем, что собаки и кошки обладают сознанием, а компьютеры и машины не обладают (между прочим, нет сомнения, что вы и я знаем об этом), то вы увидите, что основой вашей уверенности служит не «поведение», а скорее определенная каузальная концепция того, как функционирует мир. Заметно, что собаки и кошки в определенных важных отношениях вполне схожи с нами. Вот глаза, вот кожа, вот уши и т.д. «Поведение» имеет значение только как выражение или проявление основополагающей ментальной реальности, ибо мы способны видеть каузальную основу ментального и, таким образом, рассматривать поведение как проявление ментального. Принципом, с помощью которого мы «решаем» проблему других сознаний, как я постараюсь доказать, не является: одинаковое-поведение-следовательно-одинаковые-ментальные-феномены. Это старая ошибка, заключенная в тесте Тьюринга. Если бы этот принцип был правильным, мы все должны были бы прийти к заключению, что радиоприемники обладают сознанием, поскольку они демонстрируют разумное

вербальное поведение. Но мы отнюдь не делаем подобного заключения, поскольку у нас есть «теория» того, как работают радиоприемники. Принцип же, на основе которого мы «решаем проблему других сознаний», следующий: одинаковые-

42

причины-одинаковые-действиясоответствующие-одинаковые-причины-со-ответствующие-одинаковые-действия. Там, где дело касается других сознаний, поведение *само по себе* нас не интересует, а скорее — *комбинация поведения со знанием каузальных основ поведения*, которые составляют базис нашего познания.

Но даже сказанное, как мне представляется, отдаёт слишком большую дань традиции, поскольку внушает нам, что наша базовая позиция по отношению к собакам, кошкам, радиоприемникам и другим людям является эпистемической; она внушает нам, что в наших повседневных контактах с миром мы «решаем проблему других сознаний» и что собаки и кошки выдерживают тест, а радиоприемники и машины — нет. Но это внушение ошибочно. Кроме необычных случаев, мы не занимаемся решением проблемы других сознаний, поскольку она перед нами не встает. Наши фоновые (Background) способности иметь дело с миром позволяют нам одним путем управляться с людьми, а другим — с машинами, но мы при этом отнюдь не создаем в дополнение гипотезу, что этот человек обладает сознанием, а та машина — нет, разве что только в необычных случаях. Я позднее подробнее скажу об этом (в главах III и VIII).

В науках, разумеется, тоже возникают эпистемические вопросы, но эти вопросы не более существенны для понимания природы сознания, чем для понимания природы явлений, изучаемых в любой другой дисциплине. Да и почему бы им быть таковыми? Есть интересные эпистемические вопросы относительно познания прошлого в истории или познания ненаблюдаемых сущностей в физике. Но вопрос: «*Как* должно быть верифицировано существование данного явления?» не следует путать с вопросом: «*Какова* природа явлений, чье существование верифицировано?» Решающим является не вопрос: «При каких условиях мы бы стали *приписывать* ментальные состояния другим людям?», а скорее вопрос: «Что же такое *действительно присуще* людям, когда им присущи ментальные состояния?», «Что такое ментальные феномены?» в противоположность вопросу: «Как мы узнаем о них и как они каузально функционируют в жизни организма?»

Не хочу быть неправильно понятым в этом. Я вовсе не говорю, что легко обнаруживать наличие ментальных состояний и что нам не следует беспокоиться относительно эпистемических вопросов. Дело вообще не в этом. Я полагаю, что изучать ментальные явления в огромной степени сложно, и единственное методологическое руководство для этого универсально — используйте любой инструмент или орудие, которые у вас под рукой, и будьте верны любому инструменту или орудию, которые работают. Здесь же я хотел бы отметить другое: эпистемология изучения ментального не более определяет ее онтологию, чем эпистемология любой другой дисциплины определяет ее онтологию. Наоборот, при изучении сознания, как и в других случаях, цель эпистемологии заключается в том, чтобы понять уже существующую онтологию.

43

5. Поведение или каузальные отношения к поведению не необходимы для существования ментальных феноменов.

5. Поведение или каузальные отношения к поведению не необходимы для существования ментальных феноменов. Я полагаю, что отношение ментальных состояний к поведению является чисто случайным (contingent). В этом легко убедиться, если мы примем во внимание, как возможны определенные ментальные состояния без наличия определенного поведения и определенное поведение — без наличия ментальных состояний (я приведу некоторые примеры в главе 3). В каузальном отношении нам известно, что мозговых процессов достаточно для любого ментального состояния и что связь между этими мозговыми процессами и моторной нервной системой является случайной нейрофизиологической связью, как и любая другая.

6. Несовместимо с тем, что мы действительно знаем о Вселенной и нашем месте в ней, предполагать, будто все доступно нашему познанию.

6. Несовместимо с тем, что мы действительно знаем о Вселенной и нашем месте в ней, предполагать, будто все доступно нашему познанию. Наш мозг является продуктом определенных эволюционных процессов и как таковой он есть всего лишь наиболее развитый путь из целой серии эволюционных путей, включающей мозг собак, бабуинов, дельфинов и т.д. Так вот, никто, к примеру, не станет предполагать, будто можно привести собак к пониманию квантовой механики, ибо собачий мозг просто не развился до такой степени. И нетрудно вообразить себе существо, которое развилось дальше нас в том же самом эволюционном

направлении и которое находится по отношению к нам в таком же положении, как мы по отношению к собакам. И подобно тому, как мы считаем, что собаки не смогут понять квантовую механику, так же и этот воображаемый продукт эволюции мог бы заключить, что, хотя человеческие существа и способны понимать квантовую механику, есть много такого, чего человеческий мозг не может постичь.¹² Здесь уместно было бы самим себе задать вопрос: «Как мы полагаем, кто мы такие?» И, по крайней мере, частью ответа будет то, что мы биологические животные, отобранные для того, чтобы приспособливаться к окружению, где преобладают охота и собирательство, и, насколько нам известно, в нашем генофонде не было значительных изменений за последние несколько тысяч лет. К счастью (или к несчастью), природа расточительна и, подобно тому, как каждая мужская особь производит достаточно спермы для того, чтобы заново заселить мир, у нас так же куда больше нейронов, чем необходимо для существования с помощью охоты и собирательства. Я полагаю, что феномен избыточности нейронов — в отличие, скажем, от больших пальцев рук, — и есть ключ к тому, как мы освободились от охоты и собирательства и создали философию, науку, технологию, неврозы, рекламу и т.д. Но нам никогда не следует забывать, кто мы такие; и вот поэтому будет ошибкой считать, будто все существующее доступно нашим мозгам. Разумеется, нам следует поступать так, как если бы мы могли понимать все, поскольку нет способа узнать, чего мы не можем понять: для того, чтобы знать границы познания, нам бы следовало знать обе стороны границы. Таким образом, потенциальное всеведение приемлемо лишь как эвристический прием, но было

44

бы самообманом рассматривать его в качестве действительного факта.

Далее, мы знаем, что на Земле многие существа обладают нейрофизиологическими структурами, весьма отличными от наших, поэтому нашему познанию в буквальном смысле может быть недоступно, каков характер опыта этих существ. Я рассмотрю пример этого в главе 3.

7. Картезианская концепция физического — концепция физической реальности как *res extensa* * —

*7. Картезианская концепция физического — концепция физической реальности как *res extensa* * — попросту неадекватна для описания фактов, соответствующих утверждениям относительно физической реальности.* Когда мы приходим к положению, что реальность является физической, мы, вероятно, приходим к тому, что составляет главный вопрос всей дискуссии. Когда мы думаем о «физическом», мы, вероятно, думаем о вещах вроде молекул, атомов и субатомарных частиц. И мы считаем их физическими в смысле, противоположном ментальному, а также считаем, что такие вещи, как ощущения боли, ментальны. И поскольку мы воспитывались в своей культуре, мы также считаем, что эти две категории исчерпывают все существующее. Но бедность этих категорий становится очевидной, только вы начинаете размышлять о различных видах вещей, содержащихся в мире, то есть как только вы начнете размышлять о фактах, соответствующих различным видам эмпирических утверждений. Поэтому если вы размышляете о проблемах баланса платежей, неграмматических предложениях, причинах, по которым можно с подозрением относиться к модальной логике, моем умении ходить на лыжах, правительстве штата Калифорния и очках, набранных в футбольных матчах, вы менее всего склонны думать, что все должно быть категоризировано либо как ментальное, либо как физическое. Что в приведенном мной списке является ментальным, а что физическим?

Есть, по крайней мере, три ошибочных момента в нашей традиционной концепции реальности как реальности физической. Во-первых, как я отмечал, терминология создается вокруг ложной оппозиции между «физическим» и «ментальным», а она, как я уже показал, ошибочна. Во-вторых, если мы рассматриваем физическое в картезианских терминах как *res extensa*, то будет устаревшим даже с точки зрения физики предполагать, что физическая реальность физична в соответствии с этим определением. Со времен теории относительности мы стали размышлять, к примеру, об электронах как точках массы-энергии. Таким образом, в соответствии с картезианским определением «физического» электроны не будут считаться физическими. В-третьих, и это наиболее важно для настоящего обсуждения, глубоко ошибочно предполагать, что главным вопросом онтологии является вопрос: «Какого рода вещи существуют в мире?» в противоположность вопросу: «Что должно иметь место в мире, дабы наши эмпирические предложения были истинными?»

* **Вещь протяженная (лит.). — Прим. перев.**

45

Поэт Хомский однажды сказал (в беседе), что как только мы приходим к пониманию чего-либо, мы называем это «физическим». В соответствии с таким взглядом в тривиальном смысле все или физично, или недоступно пониманию. Если мы размышляем о составе мира, то, конечно, все в мире состоит из частиц, а сами частицы среди наших парадигм физического. И если мы собираемся называть все, что состоит из физических частиц, физическим, то тогда в тривиальном смысле все в мире окажется физическим. Но сказать это отнюдь не означает отрицать, что в мире есть очки, набранные в футбольных матчах, уровни прибыли, правительства и боли. Все это имеет свой собственный способ существования — атлетический, экономический, политический, ментальный и т.д.

Вывод отсюда такой: как только вы поймете противоречивость дуализма, вы также сможете понять, что монизм и материализм столь же ошибочны. Дуалисты спрашивают «Сколько имеется видов вещей и свойств?» и считают до двух. Монисты, поставленные перед тем же вопросом, не идут дальше одного. Но подлинная ошибка заключалась в том, что вообще начинали считать. Монизм и материализм определяются в терминах дуализма и ментализма, и поскольку определения дуализма и ментализма противоречивы, то монизм и материализм наследуют эту противоречивость. Принято считать, что дуализм бывает двух оттенков: субстанциальный дуализм и дуализм свойств. К ним хотел бы добавить третий, который я называю «концептуальным дуализмом». Этот взгляд заключается в том, что очень серьезно относятся к дуалистическим понятиям, то есть он заключается в том, что в некотором важном смысле «физическое» предполагает «нементальное», а «ментальное» предполагает «нефизическое». Традиционный дуализм и материализм в равной мере предполагают именно таким образом определяемый концептуальный дуализм. Я ввожу это определение для того, дабы прояснить, почему мне представляется, что лучше всего считать материализм в действительности формой дуализма. Материализм, таким образом, в определенном смысле оказывается наивысшим расцветом дуализма, и к обсуждению его трудностей и новейшей истории я сейчас перехожу.

46

Глава II. Новейшая история материализма: одна и та же ошибка снова и снова

1. Тайна материализма

Что именно могло бы обозначать учение, известное как «материализм»? Можно было бы подумать, что оно заключается во взгляде, что микроструктура мира полностью состоит из материальных частиц. Трудность, однако, в том, что подобный взгляд совместим практически с любой философией сознания, за исключением, вероятно, лишь картезианского взгляда, согласно которому в дополнение к физическим частицам имеются «имматериальные» души или ментальные субстанции, духовные сущности, которые переживают разрушение наших тел и живут бессмертно. Но в наши дни, насколько я могу судить, уже никто не верит в существование бессмертных духовных субстанций, эта вера может иметь разве что религиозные основания. Насколько я знаю, отсутствуют какие-либо чисто философские или научные мотивы для допущения существования бессмертных духовных субстанций. Итак, если оставить в стороне нашу оппозицию религиозно мотивированному убеждению в бессмертных душах, остается вопрос: что именно должен был бы обозначать материализм в философии сознания? Каким взглядам он мог бы противостоять?

Если прочитать ранние работы наших современников, которые характеризуют себя как материалистов — Д.Д. Смарта(1965), Ю.Т. Плейса(1956) и Д.М. Армстронга (1968), к примеру, — становится ясно, что, когда они утверждают тождество ментального с физическим, они претендуют на нечто большее, нежели просто отрицание картезианского субстанциального дуализма. Мне представляется, что они желают отрицать существование любого нередуцируемого ментального феномена в мире. Они хотят отрицать, что имеются какие-либо несводимые феноменологические свойства, подобные сознанию, или *qualia*. Итак, почему же они столь настойчивы в отрицании существования нередуцируемых внутренних ментальных явлений? Почему бы им просто не признать, что эти свойства являются обычными биологическими свойствами высшего уровня нейрофизиологических систем, подобных человеческим мозгам?

Я полагаю, что ответ на это крайне сложен, но, по крайней мере, часть ответа имеет отношение к тому факту, что указанные мною философы прини-

47

мают традиционные картезианские категории, а вместе с категориями и сопутствующий словарь с его значениями. Думаю, что с этой позиции гарантировать существование и нередуцируемость ментальных феноменов будет равносильно тому, чтобы гарантировать картезианство некоторого рода. В их терминах это скорее мог бы быть «дуализм свойств», нежели «субстанциальный дуализм», правда, с их точки зрения дуализм свойств был бы столь же несовместимым с материализмом, как и субстанциальный дуализм. Но сейчас станет очевидно, что я не согласен с этими допущениями, предполагаемыми их взглядом. На чем я непрестанно стану настаивать, так это на том, что можно принимать очевидные факты физики — например, что мир полностью состоит из физических частиц, находящихся в силовых полях, — не отрицая в то же время очевидных фактов относительно нашего собственного опыта, например, что все мы сознательны и что наши состояния сознания обладают весьма специфическими *нередуцируемыми* феноменологическими свойствами. Ошибка же заключается в предположении, будто эти два тезиса несовместимы, и возникает она в результате принятия предпосылок, лежащих в основе традиционного словаря. Мой взгляд, несомненно, не является формой дуализма. Я отвергаю и дуализм свойств, и субстанциальный дуализм, но именно потому, что я отвергаю дуализм, я также отвергаю материализм и монизм. Глубокое заблуждение считать, будто необходимо выбрать между этими взглядами.

Именно неспособность увидеть совместимость наивного ментализма с наивным физикализмом привела к тем весьма странным дискуссиям на раннем этапе истории данного вопроса, в которых авторы пытались найти «тематически нейтральный» словарь или избежать чего-то, называемого ими «номологическими бездельниками» (Smart 1965). Обратите внимание, ведь никто же не считает, что, скажем, пищеварение должно описываться «тематически нейтральным» словарем. Никто не испытывает желания сказать: «Во мне происходит нечто, похожее на то, что происходит, когда я усваиваю пищу». Хотя все-таки чувствуется желание сказать: «Во мне происходит нечто, похожее на то, что происходит, когда я вижу апельсин». Это желание заключается в том, чтобы найти описание данного явления без применения менталистского словаря. Но какова цель этого? Ведь факты остаются теми же самыми. Дело в том, что ментальные явления обладают менталистскими свойствами так же, как то, что происходит в моем желудке, обладает пищеварительными свойствами. И мы не избавляемся от этих свойств путем простого подбора альтернативного словаря. Философы-материалисты желают отрицать существование ментальных свойств, не отрицая при этом реальность *некоторых* явлений, которые лежат в основе употребления нашего менталистского словаря. Поэтому им необходимо найти альтернативный словарь для описания данных явлений.¹ Но, по моей оценке, все это трата времени. Нужно лишь гарантировать те ментальные (отсюда и физические) явления, с которых необходимо начинать, так же как гарантируют пищеварительные явления в желудке.

48

В данной главе я хочу достаточно кратко исследовать историю материализма за последние полстолетия. Я полагаю, что эта история демонстрирует достаточно загадочную, но и многое приоткрывающую схему (pattern) аргументации и контраргументации, которая велась в философии сознания со времен позитивизма 30-х годов. Данная схема не всегда видима на поверхности. На поверхности даже не видно, что обсуждаются одни и те же вопросы. Но я, в противовес поверхностным явлениям, убежден, что в действительности приблизительно за последние пятьдесят лет имела место только одна главная тема в философии сознания, и это проблема сознания и тела. Философы часто намереваются говорить о чем-то ином — вроде анализа убеждения или природы сознания, — но почти всегда оказывается, что в реальности они не интересуются конкретными чертами убеждения или сознания. Они не интересуются, чем убеждение отличается от предположения или выдвижения гипотезы, скорее, они хотят проверить свои взгляды на проблему сознания и тела на *примере* убеждения. То же самое и с сознанием. Удивительно, но ведется очень мало дискуссий о сознании как таковом; скорее, материалисты рассматривают сознание (consciousness) как особую «проблему» для материалистической теории психического (mind). То есть они хотят найти способ «овладеть» сознанием, если предполагается их материализм.²

Образец, который, как представляется, почти постоянно избирается в этих дискуссиях, следующий. Некий философ выдвигает материалистическую теорию психического. Он делает это, исходя из глубокого убеждения, что какая-то версия материалистической теории сознания должна быть правильной — в конце концов, разве мы не знаем, основываясь на научных открытиях, что в действительности во Вселенной нет ничего, кроме физических частиц и силовых полей,

действующих на физические частицы? И, безусловно, должна иметься возможность дать объяснение природы человеческих существ способом, совместимым и согласующимся с нашим объяснением природы в целом. И, конечно, разве не следует из этого, что нашим объяснением человеческих существ должен быть последовательный материализм? Итак, философ намеревается дать материалистическое объяснение психики. Но затем он встречается со сложностями. Постоянно кажется, что он нечто упускает. Общая схема обсуждения предполагает, что критика определенной материалистической теории обычно принимает более или менее специальную форму, однако в основе специальных возражений лежит более глубокое возражение, которое формулируется достаточно просто: рассматриваемая теория упустила саму психику; она упустила некоторые существенные черты психического, а именно, сознание (или «qualia», или семантическое содержание). Данная схема рассматривается снова и снова. Снова выдвигается материалистический тезис. Но этот тезис сталкивается с трудностями, принимающими различные формы, которые всегда являются проявлениями лежащей в основании более глубокой трудности, а именно, что рассматриваемый тезис отрицает очевидные факты, кото-

49

рые мы все знаем о своих собственных сознаниях. А это ведет к еще более яростным попыткам придерживаться материалистического тезиса и пытаться нанести поражение аргументам, выдвигаемым теми, кто настаивает на сохранении фактов. После несколько лет отчаянных маневров с целью объяснить эти трудности, выдвигаются некоторые новые положения, которые якобы разрешают трудности, но затем мы обнаруживаем, что и они сталкиваются с новыми трудностями, только эти новые трудности не так уж и новы — они в действительности те же самые старые трудности.

Если бы мы представили философию сознания за последние пятьдесят лет как отдельного индивида, то мы могли бы сказать, что этот человек — навязчивый невротик, чей невроз принимает форму все нового и нового повторения одного и того же образца поведения. Насколько я знаю, этот невроз нельзя излечить фронтальной атакой на него. Недостаточно лишь указать на сделанные логические ошибки. Прямое опровержение просто ведет к повторению того же образца невротического поведения. Нам следует обратиться к тому, что стоит за симптомами, и обнаружить бессознательные допущения, которые в первую очередь и привели к подобному поведению. После нескольких лет обсуждения этих вопросов сейчас я убежден, что, за очень небольшими исключениями, все стороны, участвующие в спорах по поводу современных проблем философии сознания, остаются пленниками определенного набора вербальных категорий. Они пленники определенной терминологии, той терминологии, которая уходит своими корнями, по крайней мере, в картезианство, если не в более раннюю философию, и для того чтобы преодолеть навязчивое поведение, мы должны будем исследовать бессознательные источники этих споров. Мы должны будем попытаться вскрыть, что же это такое, что каждый принимает как очевидное, дабы спор постоянно продолжался и поддерживался.

Я бы не хотел, чтобы использование мной терапевтической аналогии воспринималось как общая поддержка психоаналитических способов объяснения в делах интеллектуальных. Поэтому давайте изменим терапевтическую метафору следующим образом: я хотел бы представить мое нынешнее предприятие как в некотором роде напоминающее предприятие антрополога: описать экзотическое поведение некоторого отдаленного племени. У племени есть свой набор образцов поведения и своя метафизика, которые мы должны попытаться вскрыть и понять. Несложно высмеять нелепости подобного племени философов сознания, и, должен признаться, я не всегда был способен противостоять желанию сделать это. Но, по крайней мере в начале, я должен подчеркнуть, что данное племя — это мы; это нам присущи метафизические допущения, которые делают возможным такое поведение племени. Поэтому до того, как я реально предложу анализ и критику поведения этого племени, я хочу представить некоторую идею, которую мы все нашли бы приемлемой, поскольку она в действительности составляет

50

часть нашей современной научной культуры. И однако же в дальнейшем я докажу, что эта идея противоречива — просто это другой симптом того же самого невротического образца.

Вот эта идея. Мы считаем осмысленным следующий вопрос: как возможно, чтобы лишённые разума части материи могли породить разум? Как возможно, чтобы лишённые разума части материи в наших мозгах могли породить разумное поведение, которое присуще всем нам? Итак, это представляется нам как совершенно вразумительный вопрос. В самом деле, это выглядит как

очень ценный исследовательский проект, который широко осуществляется³ и, между прочим, очень хорошо финансируется.

Поскольку мы считаем этот вопрос осмысленным, то находим возможным следующий ответ: лишённые разума частицы материи могут породить разум в силу своей *организации*. Подобные кусочки материи *организованы* определёнными динамическими способами, и именно динамическая организация создает разумность. В самом деле, мы реально способны искусственным образом воспроизвести конкретную форму той динамической организации, которая делает возможной разумность. Лежащая в основе этой организации структура называется «компьютер», а проект программирования компьютера называется «искусственный интеллект», и, когда он действует, компьютер порождает интеллект, поскольку выполняет правильную компьютерную программу с правильным вводом и выводом данных.

Ну разве эта история не кажется вам, по крайней мере, вероятной? Должен признаться, что ее можно сделать очень правдоподобной и для меня. В самом деле, я полагаю, что если она не выглядит для вас даже отдаленно правдоподобной, то вы, вероятно, не являетесь полностью социализированным членом нашей современной интеллектуальной культуры. Позднее я покажу, что и вопрос, и ответ противоречивы. Когда мы ставим вопрос и даем ответ в подобных терминах, то у нас на деле нет ни малейшей идеи того, о чем мы говорим. Однако я представляю здесь этот пример, поскольку хочу, чтобы он казался естественным и в самом деле обещающим исследовательским проектом.

Несколькими абзацами ранее я говорил, что история философского материализма в двадцатом веке демонстрирует странный образец, для которого характерно повторяющееся напряжение между побуждением материалиста дать объяснение ментальным явлениям без указания на что-либо существенно или нередуцируемо ментальное, с одной стороны, и общим интеллектуальным требованием (с которым сталкивается каждый исследователь) не говорить ничего явно ложного, с другой. Дабы этот образец выказал себя, я хотел бы сейчас дать очень краткий набросок — нейтральный и объективный, насколько я на это способен, — примера тезисов и положений, представленных материалистами. Цель нижеследующего заключается в том, чтобы дать документальные подтверждения сделанным в первой главе утверждениям, предложив реальные иллюстрации выявленных мной тенденций.

51

2. Бихевиоризм

В начале был бихевиоризм. Он появился в двух разновидностях: «методологический бихевиоризм» и «логический бихевиоризм». Методологический бихевиоризм представляет собой исследовательскую стратегию в психологии, сводящуюся к тому, что наука психологии должна состоять в открытии корреляций между стимульными воздействиями и внешним поведением (Watson, 1925). Согласно такому взгляду, строгая эмпирическая наука не отсылает ни к каким мистическим интроспективным или менталистским сущностям.

Логический бихевиоризм идет даже на шаг дальше и настаивает на том, что вообще нет подобных сущностей, на которые можно было бы указать, за исключением тех случаев, когда они существуют в форме поведения. Согласно логическому бихевиоризму, вопросом дефиниции и логического анализа является то, что ментальные термины могут быть определены в терминах поведения, что предложения о психическом могут без остатка переводиться в предложения о поведении (Hempel, 1949; Ryle, 1949). В соответствии с логическим бихевиоризмом многие предложения при таком переводе предстанут в гипотетической форме, поскольку рассматриваемые ментальные феномены состоят не из актуально реализующихся схем поведения, а скорее из диспозиций к поведению. Таким образом, в соответствии со стандартным бихевиористским объяснением сказать, что Джон уверен, что пойдет дождь, просто означает сказать, что Джон будет предрасположен закрыть окна, убрать садовые инструменты и захватить зонтик, если пойдет на улицу. В материальном модусе речи бихевиоризм утверждает, что психика есть всего лишь поведение или диспозиции к поведению. В формальном модусе речи он сводится к взгляду, что предложения относительно ментальных феноменов могут быть переведены в предложения об актуальном или возможном поведении.

Возражения бихевиоризму можно разделить на два вида: возражения с позиции здравого смысла и более или менее специальные возражения. Очевидное возражение с позиции здравого смысла заключается в том, что бихевиорист, как представляется, не принимает во внимание рассматриваемые ментальные феномены. В бихевиористском объяснении ничего не останется от

субъективного опыта мышления или чувствования; есть лишь образцы объективно наблюдаемого поведения.

Имеется несколько более или менее специальных возражений против логического бихевиоризма. Во-первых, бихевиористам так и не удалось полностью прояснить понятие «диспозиции». Никто не преуспел в удовлетворительном объяснении того, какого рода антецеденты должны быть в гипотетических утверждениях, чтобы осуществлять адекватный диспозиционный анализ ментальных терминов в поведенческих терминах (Hampshire, 1950; Geach, 1957). Во-вторых, считалось, что существует проблема наличия определенной разновидности круга в подобном анализе: чтобы дать анализ убеждения в терминах

52

поведения, следует, как представляется, сделать указание на желание, а чтобы проанализировать желание, нужно, как представляется, указать на убеждение (Chisholm, 1957). Так, если вернуться к приведенному выше примеру, мы пытаемся анализировать гипотезу о том, что Джон убежден, что пойдет дождь, в терминах гипотезы, что если окна открыты, то Джон их закроет, и других подобных гипотез. Мы хотим проанализировать категорическое утверждение о том, что Джон убежден, что пойдет дождь, в терминах определенных гипотетических утверждений о том, что сделает Джон при каких-то условиях. Тем не менее убеждение Джона в том, что пойдет дождь, проявится в поведении закрытия окон, только если мы примем ту дополнительную гипотезу, что Джон не желает, чтобы дождевая вода попала в окна, а также что Джон убежден, что открытые окна пропускают дождевую воду. Если же он ничего так не любит, как дождевую воду, струящуюся через окна, то он не будет предрасположен их закрывать. Дело выглядит так, как если бы без некоторой подобной гипотезы относительно желаний Джона (и других его убеждений) мы бы не смогли начать анализировать ни одно предложение о его исходных убеждениях. Сходные замечания могли бы быть сделаны и в отношении анализа желаний; представляется, что подобный анализ требует указания на убеждения.

Третье специальное возражение бихевиоризму заключалось в том, что он оставлял без внимания каузальные отношения между ментальными состояниями и поведением (Lewis, 1966). Отождествляя, к примеру, боль с диспозицией к болевому поведению, бихевиоризм упускает тот факт, что боли *причинно обуславливают* поведение. Сходным образом, если мы пытаемся *анализировать* убеждения и желания в терминах поведения, то мы уже более не способны говорить, что убеждения и желания *причинно обуславливают* поведение. Хотя, возможно, большинство дискуссий в философской литературе касается «специальных» возражений, фактически же наиболее затруднительными оказываются возражения с позиции здравого смысла. Абсурдность бихевиоризма заключается в том факте, что он отрицает существование любых внутренних ментальных состояний в дополнение к внешнему поведению (Ogden and Richards, 1926). А это, как мы знаем, явно противоречит нашему обыденному опыту того, что значит быть человеческим существом. По этой причине бихевиористов саркастически обвиняли в «фальшивой анестезии»⁴, и они были мишенью многочисленных злых шуток (например, один бихевиорист говорит другому сразу после того, как они позанимались любовью: «Это было замечательно для вас, но как это было для меня?»). Зачастую это возражение бихевиоризму с позиции здравого смысла принимало форму аргументов, апеллирующих к нашим интуициям. Одно из них — возражение «суперактер/суперспартанец» (Putnam, 1963). Нетрудно вообразить актера высших способностей, который может в совершенстве симитировать кого-то, кто испытывает боль, хотя сам актер боли не испытывает. Так же легко вообразить спартанца, который был способен выдерживать боль, не подавая и знака о том, что ему больно.

53

3. Теории типового тождества

Считалось, что логический бихевиоризм является аналитической истиной. Он утверждает связь между ментальными и поведенческими понятиями по определению. Но в недавней истории материалистических философий сознания он был заменен «теорией тождества», которая утверждала, что, как относящиеся к сфере случайных, синтетических и эмпирических фактов, ментальные состояния тождественны состояниям мозга и центральной нервной системы (Place, 1956; Smart, 1965). Согласно теоретикам тождества, нет ничего логически абсурдного в предположении, что могли бы существовать отдельные ментальные феномены, не зависящие от материальной реальности; просто так получилось, что фактически наши ментальные состояния, вроде болей, оказались тождественными с состояниями нашей нервной системы. В этом случае

боли, как утверждалось, тождественны стимуляциям *C*-волокон.⁵ Декарт *мог бы* оказаться прав, полагая существование обособленных ментальных феноменов; просто так вышло *фактически*, что он ошибался. Ментальные феномены оказались не чем иным, как состояниями мозга и центральной нервной системы. Тождество между сознанием и мозгом считалось эмпирическим тождеством, подобно тому как тождество между молнией и электрическими разрядами (Smart, 1965) или между водой и молекулами H₂O (Feigl, 1958; Shaffer, 1961) считались эмпирическими и случайными. Просто в результате научных открытий выяснилось, что вспышки молнии были не чем иным, как потоками электронов, и что вода во всех ее различных формах была не чем иным, как собранием молекул H₂O.

Как и в отношении бихевиоризма, мы можем разделить трудности теории тождества на «специальные» возражения и возражения с позиции здравого смысла. В этом случае возражение с позиции здравого смысла принимает форму дилеммы. Предположим, что теория тождества, как утверждают ее сторонники, является эмпирической истиной. Если так, то тогда должны иметься логически независимые свойства рассматриваемого явления, которые способствуют идентификации на левой стороне утверждения тождества образом, отличным от идентификации на правой стороне этого утверждения тождества (Stevenson, 1960). Если, к примеру, боли тождественны нейрофизиологическим событиям, то должны иметься два набора свойств — болевых и нейрофизиологических, — и эти два набора позволяют нам зафиксировать обе стороны синтетического утверждения тождества. Так, к примеру, предположим, что мы имеем утверждение следующей формы: «Болевое событие *x* тождественно нейрофизиологическому событию *y*». Мы понимаем подобное утверждение, поскольку мы понимаем, что одно и то же событие идентифицировалось благодаря двум различным видам свойств — болевых и нейрофизиологических. Но если это так, то мы, как представляется, оказываемся перед дилеммой: либо болевые свойства являются субъективными, менталь-

54

ными, интроспективными, либо нет. И если они таковы, то тогда получается, что мы на самом деле не избавились от сознания. Мы по-прежнему остались с некоторой формой дуализма, хотя скорее с дуализмом свойств, нежели с субстанциальным дуализмом. И мы по-прежнему остались с наборами ментальных свойств, хотя уже освободились от ментальных субстанций. Если же, с другой стороны, мы пытаемся трактовать понятие «боли» не как обозначающее субъективную ментальную черту определенных нейрофизиологических событий, то его значение остается совершенно таинственным и необъяснимым. Как и в случае с бихевиоризмом, мы просто упускаем сознание, поскольку у нас не остается способа специфицировать эти субъективные ментальные черты нашего опыта.

Надеюсь ясно, что это всего лишь повторение возражения бихевиоризму с позиции здравого смысла. В данном случае мы сформулировали это в форме дилеммы: либо материализм различных видов тождества исключает сознание, либо нет. Если да, то он ложен, если нет, то он не является материализмом. Австралийские теоретики тождества полагали, что у них имеется ответ на это возражение. Их ответ заключался в попытке описания так называемых ментальных свойств в «топически-нейтральном» словаре. Идея заключалась в том, чтобы получить такое описание ментальных черт, которое не упоминало бы, что они являются ментальными (Smart, 1965). Безусловно, это можно сделать. Можно сослаться на боли, не упоминая тот факт, что это боли, равно как можно сослаться и на самолеты, не упоминая того факта, что они суть самолеты. То есть можно сослаться на самолет, сказав: «Определенный предмет собственности, принадлежащей «Юнайтед Эйрлайнс», и можно указать на желто-оранжевый остаточный образ, сказав: «Определенное событие, происходящее во мне, которое подобно событию, происходящему во мне, когда я вижу апельсин». Но тот факт, что можно сослаться на некоторый феномен, не конкретизируя его сущностных характеристик, отнюдь не означает, что он не существует и не обладает этими сущностными характеристиками. Это по-прежнему боль, или остаточный образ, или самолет, даже если наши описания не упоминают эти факты.

Другое, более «специальное» возражение теории тождества следующее: непохоже, что для каждого типа ментального состояния должен быть один, и только один тип нейрофизиологического состояния, которому оно тождественно. Даже если мое убеждение, что Денвер является столицей Колорадо, тождественно определенному состоянию моего мозга, излишне ожидать, что каждый, кто убежден, что Денвер является столицей Колорадо, должен иметь тождественную нейрофизиологическую конфигурацию в своем мозге (Block and Fodor, 1972; Putnam, 1967). И среди живых видов, даже если истинно, что во всех человеческих

существа их боли тождественны человеческим нейрофизиологическим событиям, мы не желаем исключать ту возможность, что некоторым другим видам могут быть присущи боли, тождественные некоторому другому

55

типу нейрофизиологической конфигурации. Короче, кажется излишним ожидать, что каждый *тип* ментального состояния тождественен некоторому *типу* нейрофизиологического состояния. В самом деле, представляется чем-то вроде «нейронного шовинизма» (Block, 1978) предполагать, что только существа с нейронами, подобными нашим, могут иметь ментальные состояния.

Третье «специальное» возражение против теории тождества вытекает из закона Лейбница. Если два события тождественны только в том случае, когда у них совпадают все их свойства, то тогда представляется, что ментальные состояния не могут быть тождественны физическим состояниям, поскольку ментальные состояния обладают определенными свойствами, которых нет у физических состояний (Smart, 1965; Shaffer, 1961). Например, я ощущаю боль в пальце ноги, но соответствующее этому нейрофизиологическое состояние простирается от пальца до таламуса и далее. Так где же на самом деле боль? Теоретики тождества были не слишком озабочены этим возражением. Они указывали, что единицей анализа реально является *опыт* наличия боли и что опыт (вместе с восприятием образа всего тела), вероятно, имеет место в центральной нервной системе (Smart, 1965). В этом пункте, мне кажется, материалисты абсолютно правы.

Более радикальное специальное возражение против теории тождества было выдвинуто Солом Крипке (1971) с помощью следующего модального аргумента: если и в самом деле истинно, что боль тождественна стимуляции С-волокон, тогда это должно было бы быть необходимой истиной, подобно тому как утверждение тождества «Теплота тождественна движению молекул» является необходимой истиной. И это потому, что в обоих случаях выражения на каждой стороне утверждения тождества являются «жесткими десигнаторами». Под этим он имеет в виду то, что каждое выражение идентифицирует объект, на который оно указывает, в терминах его сущностных свойств. Это ощущение боли, которое у меня сейчас есть, *сущностным* образом является ощущением боли, поскольку все, тождественное с этим ощущением, должно было бы быть болью; а это состояние мозга *сущностным* образом является состоянием мозга, ибо все, что тождественно ему, должно было бы быть состоянием мозга. Таким образом, дело представляется так, что теоретик тождества, утверждающий, что боли суть определенные типы состояний мозга и что эта конкретная боль тождественна этому конкретному состоянию мозга, будет обязан одновременно придерживаться мнения, согласно которому необходимо истинно, что в целом боли суть состояния мозга, а также необходимо истинно, что эта конкретная боль есть некоторое состояние мозга. Но ни одно из этих утверждений не выглядит верным. Вряд ли правильно говорить либо что боли в целом необходимо суть состояния мозга, либо что испытываемая мной в настоящий момент боль необходимо является состоянием мозга, поскольку представляется несложным вообразить, что у некоторого вида существ могли бы быть

56

состояния мозга, подобные этим, но без более подобного рода, и боли подобного рода без этих состояний мозга. Возможно даже представить ситуацию, в которой я бы испытывал именно данную боль, не имея именно данного состояния мозга, а также ситуацию, когда у меня было именно это состояние мозга, но я не ощущал бы боль.

Споры по поводу силы этого модального аргумента шли в течение нескольких лет и продолжаются до сих пор (Lucan, 1971, 1987; Sher, 1977). Сточки зрения наших настоящих интересов, я хотел бы привлечь внимание к тому факту, что это, в сущности, то же самое возражение с позиции здравого смысла, только представленное в усложненном виде. Возражение с позиции здравого смысла против любой теории тождества заключается в том, что нельзя идентифицировать ничто ментальное с ничем нементальным, не упуская само ментальное. Модальный аргумент Крипке заключается в том, что отождествление ментальных состояний с физическими состояниями должно было бы быть необходимым, и однако же оно не может быть необходимым, ибо ментальное не может с необходимостью быть физическим. Как говорит Крипке, цитируя Батлера: «Все есть то, что оно есть, а не другая вещь».⁶

Во всяком случае, та идея, что любой тип ментального состояния тождественен некоторому типу нейрофизиологического состояния, действительно выглядела слишком сильной. Но представлялось, что основополагающую философскую мотивацию материализма можно было бы сохранить с помощью значительно более слабого тезиса, утверждающего то, что для любого

конкретного примера ментального состояния должно существовать некоторое конкретное нейрофизиологическое событие, которому данный конкретный пример был бы тождественен. Подобные взгляды получили название «теорий тождества отдельное—отдельное», и вскоре они заменили теории тождества «тип—тип». Некоторые авторы и в самом деле полагали, что теория тождества «отдельное—отдельное» могла бы устоять против модальных аргументов Крипке.⁷

4. Теории тождества «признак—признак»

Теоретики тождества «отдельное—отдельное» унаследовали возражение теориям типового тождества с позиции здравого смысла, а именно, что они по-прежнему сохранили некоторую форму дуализма свойств. При этом у них появились свои собственные дополнительные трудности. Одна из них такова. Если два человека, которые находятся в одинаковых ментальных состояниях, в то же время находятся в различных нейрофизиологических состояниях, то что именно в этих различных нейрофизиологических состояниях делает их одним и тем же ментальным состоянием? Если мы оба с вами убеждены, что Денвер является столицей Колорадо, тогда что же такое у нас есть общее, что делает наши различные нейрофизиологические извилины

57

(squiggles) одним и тем же убеждением? Обратите внимание, что теоретики тождества «отдельное—отдельное» не способны дать ответ на этот вопрос с позиции здравого смысла: они не могут сказать, что то, что делает два нейрофизиологических события одним и тем же типом ментального события, есть то, что у него один и тот же тип ментальных черт, поскольку как раз элиминации или редукции этих ментальных черт и стремился достичь материализм. Они обязаны найти некоторый нементалистский ответ на вопрос: «Что именно в двух различных нейрофизиологических состояниях делает их признаками одного и того же типа ментального состояния?». Учитывая всю традицию, в рамках которой они работали, единственно возможным ответом был ответ в бихевиористском стиле. Их ответ заключался в том, что нейрофизиологическое состояние становилось определенным ментальным состоянием благодаря своей функции и это, естественно, ведет их к следующему взгляду.

5. Функционализм «черного ящика»

То, что делает два нейрофизиологических состояния признаками (tokens) одного и того же ментального состояния, — это то, что они выполняют одну и ту же функцию в жизни организма в целом. Само понятие функции несколько расплывчато, правда, теоретики тождества в отдельном конкретизировали его следующим образом. Два различных признака состояний мозга могли бы быть признаками одного и того же типа ментального состояния, если и только если оба эти состояния мозга имели одни и те же каузальные отношения к тем стимулам на входе, которые получает организм, к различным иным его «ментальным» состояниям, и к его поведению на выходе (Льюис, 1972; Грайс, 1975). Так, к примеру, мое убеждение, что собирается дождь, окажется таким моим внутренним состоянием, которое причинно обусловлено концентрацией облаков и усиливающимся громом; и вместе с моим желанием, чтобы дождь не попал в окна, это, в свою очередь, причинно обусловит то, что я их закрою. Заметьте, что идентифицировав ментальные состояния в терминах их каузальных отношений — не только к внешним стимулам и результирующему поведению, но также и к другим ментальным состояниям, — теоретики тождества в отдельном тут же избежали двух возражений бихевиоризму. Одно из них заключалось в том, что бихевиоризм игнорировал каузальные отношения ментальных состояний, а второе заключалось в том, что бихевиоризму был присущ круг, а именно, что убеждения должны были анализироваться в терминах желаний, а желания — в терминах убеждений. Теоретики тождества в отдельном функционалистского направления могут с радостью принять эту циркулярность, доказывая, что вся система понятий может быть сформулирована (cached out) в терминах данной системы каузальных отношений.

У функционализма было прекрасное специальное средство, с помощью которого можно было сделать данную систему отношений полностью про-

58

зрачной, не прибегая ни к каким «таинственным ментальным сущностям». Это средство называется «предложением Рамсея»,⁸ и работает оно следующим образом: предположим, что Джону присуще убеждение, что p , и что это обусловлено его восприятием, что p ; вместе с его желанием, что q , данное убеждение, что p , причинно обуславливает его действие a . Поскольку мы определяем убеждения в терминах их каузальных отношений, мы можем элиминировать явное

употребление слова «убеждение» в предыдущем предложении и просто сказать, что есть *нечто*, что находится в таких-то и таких-то каузальных отношениях. Рассуждая формально, способ, которым мы элиминируем явное упоминание об убеждении, есть просто подстановка переменной «*x*» на место любого выражения, указывающего на убеждение Джона, что *p*; и перед всем предложением мы ставим квантор существования (Льюис 1972). Весь рассказ об убеждении Джона, что *p*, может быть передан следующим образом:

() (Джон обладает *x* & *x* причинно обусловлен восприятием, что *p* & *x* совместно с желанием, что *q* причинно обуславливает действие *a*)

В дальнейшем предполагается, что предложения Рамсея должны избавиться от проявления таких еще остающихся психологических терминов, как «желание» и «восприятие». И как только предложения Рамсея будут сформулированы подобным образом, окажется, что функционализм обладает решающим превосходством, показывая, что в ментальных состояниях нет ничего специфически ментального. Всякий разговор о ментальных состояниях есть просто разговор о некотором нейтральном наборе каузальных отношений; и очевидный «шовинизм» теорий тождества «тип-тип», то есть шовинизм предположения, будто только системы с мозгами, подобным нашим, могут обладать ментальными состояниями, преодолевается этим, значительно более «либеральным» взглядом.⁹ Любая система вообще, вне зависимости от того, из чего она сделана, могла бы обладать ментальными состояниями, если только предполагается, что у нее правильные каузальные отношения между внешними воздействиями на нее, ее внутренним функционированием и поведением на выходе. Функционализм подобного типа ничего не говорит о том, как должно работать убеждение, чтобы обладать свойственными ему каузальными отношениями. Он всего лишь рассматривает сознание как разновидность черного ящика, в котором имеют место эти различные каузальные отношения, и именно в силу данного обстоятельства ему иногда дают прозвище «функционализма черного ящика». Возражения функционализму черного ящика обнаруживают ту же самую смесь относящегося к здравому смыслу и к специальной области, которую мы уже видели ранее. Возражение с позиции здравого смысла заключалось в том, что функционалист, как представляется, упускает то качественное субъективное переживание, которое присуще, по крайней мере, некоторым нашим ментальным состояниям. Имеют место определенные, достаточно специфические

59

качественные виды опыта при восприятии, скажем, красного объекта или наличия боли в спине, и простое описание этих опытов в терминах их каузальных отношений упускает эти специфические *qualia*. Было предложено следующее доказательство этого. Представим, что у одной части населения их цветовой спектр был изменен таким образом, что, к примеру, восприятие, которое они называют «видение красного», обычный человек стал бы называть «видением зеленого», а то, что они называют «видением зеленого», обычный человек стал бы называть «видением красного» (Block and Fodor, 1972). И далее мы могли бы предположить, что эта «спектральная инверсия» никак не фиксируется ни одним из обычных тестов на цветовую слепоту, поскольку группа с отклонениями делает абсолютно те же цветовые различия в ответ на абсолютно те же самые стимулы, что и остальное население. Когда их попросят положить красные карандаши в одну кучу, а зеленые в другую, они сделают совершенно то же самое, что сделала бы остальная часть из нас. Это *выглядит иначе* для них изнутри, но нет никакого способа зафиксировать различие извне.

Далее, если эта возможность одинаково понятна нам, а она, конечно, понятна, то функционализм черного ящика должен заблуждаться, предполагая, будто нейтрально специфицированных каузальных отношений достаточно для оценки ментальных феноменов, ибо подобные спецификации упускают главную черту многих ментальных феноменов, а именно, их качественные ощущения.

Сходное возражение заключалось в том, что огромное население, скажем, все население Китая, могло бы вести себя так, что имитировало бы функциональную организацию человеческого мозга вплоть до наличия правильных отношений между входом и выходом, а также правильного паттерна внутренних причинно-следственных отношений. Однако все равно данная система по-прежнему ничего бы не ощущала именно как система. Все население Китая не стало бы ощущать боль лишь благодаря имитации функциональной организации, соответствующей боли (Block, 1978).

Другое, более специально звучащее возражение функционализму черного ящика, касалось именно «черного ящика». Функционализм, определенный подобным образом, не сумел сформулировать в

материальных терминах, что же такое свойственно различным физическим состояниям, что придает различным материальным феноменам одни и те же каузальные отношения. Как получается, что эти достаточно разные физические структуры оказываются каузально эквивалентными?

6. Сильная версия искусственного интеллекта

В этом пункте произошло одно из наиболее вызывающих восхищение изменений во всей двухтысячелетней истории материализма. Развивающаяся наука искусственного интеллекта предложила ответ на приведенный выше вопрос:

60

различные материальные структуры могут быть ментально эквивалентными, если они представляют различные технические реализации (hardware implementations) одной и той же компьютерной программы. В самом деле, получив такой ответ, мы способны видеть, что сознание как раз и есть компьютерная программа, а сам мозг — лишь одно из неопределенного списка разных материальных воплощений компьютера (или его «жидких воплощений» / «wetwares»)*, которые могут быть у сознания. Сознание так же относится к мозгу, как программа к ее техническому оснащению. Искусственный интеллект и функционализм объединились, и одним из самых потрясающих аспектов этого союза оказалось то, что можно быть последовательным материалистом в отношении сознания и по-прежнему, вместе с Декартом, полагать, будто мозг не так уж и важен для сознания. И поскольку сознание является компьютерной программой, а программа может быть выполнена с помощью любого технического обеспечения (если только техническое обеспечение достаточно мощно и стабильно для выполнения шагов программы), собственно ментальные аспекты сознания могут быть конкретизированы, изучены и поняты без знания того, как работает мозг. Даже если вы материалист, то от вас не требуется, чтобы для изучения сознания вы изучали мозг.

Эта идея дала рождение новой дисциплине — «когнитивной науке». Позднее я подробнее расскажу о ней (в главах VII, IX и X), в данный же момент я прослеживаю новейшую историю материализма. Дисциплина искусственного интеллекта и философская теория функционализма сблизилась благодаря идее о том, что сознание есть именно компьютерная программа. Я окрестил этот взгляд как «сильный искусственный интеллект» (Searle 1980a); его также назвали «компьютерным функционализмом» (Dennett 1978).

Как мне представляется, возражения сильному ИИ демонстрируют ту же самую смесь возражений с позиции здравого смысла и более или менее специальных возражений, которую мы находили в других случаях. Специальные трудности и возражения в отношении искусственного интеллекта в обоих из его версий — сильной или слабой — многочисленны и сложны. И я не буду пытаться суммировать их. В целом они имеют отношение к определенным трудностям в программировании компьютеров таким образом, который позволил бы им удовлетворять тесту Тьюринга. В пределах самого лагеря ИИ всегда были трудности вроде «проблемы фреймов» и неспособности получить адекватные оценки «немонотонного рассуждения», которое должно отражать реальное человеческое поведение. Вне лагеря ИИ возникли возражения, подобные возражениям Хьюберта Дрейфуса (1972), в соответствии с которыми то, как работает человеческое сознание, достаточно отличается от работы компьютера.

Возражение сильному ИИ с позиции здравого смысла сводилось к тому, что компьютерная модель психики (computational model of the mind) упускала

* В английском тексте игра слов 'hardwares' и 'wetwares'. — Прим. перев.

61

такие важные, относящиеся к психике вещи, как сознание (consciousness) и интенциональность. Я полагаю, что одним из наиболее известных аргументов против сильного ИИ явился мой аргумент «китайской комнаты» (Searle 1980a), который показал, что система могла бы запустить программу, способную дать совершенную имитацию некоторой человеческой способности, вроде способности понимать китайский язык, даже несмотря на то что эта система вообще не понимает китайский. Просто вообразим, что некто, не понимающий по-китайски, заперт в комнате со множеством китайских символов и компьютерной программой для ответа на вопросы по-китайски. Внешнее воздействие на данную систему состоит из китайских символов в форме вопросов; на выходе системы находятся китайские символы, представляющие собой ответы на поставленные вопросы. Мы могли бы предположить, что данная программа столь хороша, что ответы на вопросы неотличимы от ответов носителя китайского языка. Но опять же ни человек внутри, ни какая-либо другая часть системы в буквальном смысле слова не понимает китайский. И поскольку у

запрограммированного компьютера нет ничего такого, чего не было бы у этой системы, то такой компьютер — как компьютер — также не понимает китайский. Поскольку программа сугубо формальна или синтактична, а также потому, что сознаниям присуще ментальное или семантическое содержание, любая попытка воспроизведения сознания с помощью чисто компьютерных программ упускает существенные черты сознания.

В пределах общей материалистической традиции в дополнение к бихевиоризму, теориям типового тождества, теориям тождества в отдельном, функционализму и сильному ИИ в философии сознания были и другие теории. Одна из них, происхождение которой относится к началу 60-х годов в работах Пола Фейерабенда (1963) и Ричарда Рорти (1965), была недавно возрождена в различных формах такими авторами, как П.М. Черчленд (1981) и С.Стич (1983). Это взгляд, согласно которому ментальные состояния вообще не существуют. Данный взгляд называется «элиминативный материализм», и сейчас я обращаюсь к нему.

7. Элиминативный материализм

В своей наиболее усовершенствованной версии элиминативный материализм строил аргументацию следующим образом: наши убеждения здравого смысла в отношении сознания составляют нечто вроде примитивной теории, «народной психологии» («folk psychology»). Но как это происходит с любой теорией, сущности, постулируемые ею, могут быть обоснованы лишь в той мере, в какой истинна сама теория. Так, подобно тому, как флогистонная теория горения лишила всякого обоснования убеждение в самом существовании флогистона, неудача народной психологии лишает всякой рациональной основы ее сущности. Таким образом, если окажется, что народная психология ложна, то

62

наше убеждение в существовании верований, желаний, надежд, страхов и т.д. лишится основания. И согласно элиминативным материалистам, представляется весьма вероятным, что народная психология окажется ложной. Представляется вероятным, что «зрелая когнитивная наука» покажет, что большинство наших убеждений здравого смысла в отношении ментальных состояний совершенно необоснованны. В результате этого последует, что те сущности, которые, как мы всегда предполагали, существуют (то есть наши обычные ментальные сущности), реально не существуют. И поэтому мы в конце концов получаем теорию сознания, которая просто исключает само сознание. Отсюда и выражение «элиминативный материализм».

Близкий аргумент в пользу «элиминативного материализма» кажется мне столь поразительно плохим, что я даже опасюсь того, что не понимаю его. Вот самый близкий пересказ его, на который я только способен:

Вообразим, что нейробиология у нас совершенная наука. И вообразим, что у нас есть теория, которая действительно объясняет работу мозга. Подобная теория будет охватывать ту же самую область, что и народная психология, но окажется куда более сильной. Далее, представляется маловероятным, чтобы наши обычные понятия народной психологии, вроде убеждения и желания, надежды, страха, депрессии, восторга, страдания и т.д., полностью или хотя бы отдаленно соответствовали таксономии, предложенной нашей воображаемой совершенной наукой нейробиологией. По всей вероятности, в ней не найдется места для выражений типа «убеждение», «страх», «надежда» и «желание», а мягкая редукция этих предполагаемых феноменов окажется невозможной.

Такова посылка. А вот заключение:

Следовательно, сущности, намеренно названные выражениями народной психологии — убеждения, надежды, страхи, желания и т.д., — реально не существуют.

Дабы понять, насколько плох этот аргумент, просто вообразим параллельный аргумент из физики: Рассмотрим имеющуюся у нас науку физику. В данном случае у нас теория, которая объясняет, как реально функционирует физическое, и которая значительно превосходит наши теории здравого смысла по всем обычным критериям. Физическая теория охватывает ту же самую область, что и наши теории здравого смысла в отношении клубов для гольфа, теннисных ракеток, автомобилей «шевроле» с универсальным кузовом, разноуровневых домов на ранчо. Далее, наши обычные понятия народной физики типа «клуб для гольфа», «теннисная ракетка», «шевроле с универсальным кузовом» и «разноуровневый дом на ранчо» не только не точно, но даже и отдаленно не соответствуют таксономии теоретической физики. Любое из этих выражений просто бесполезно для теоретической физики, а какие-либо редукции мягкого типа для этих

63

феноменов невозможны. То, как идеальная физика — на самом деле то, как наша существующая физика, — таксономизирует реальность, в действительности весьма отлично от того, как наша обычная народная физика таксономизирует реальность.

Следовательно, равноуровневые дома для ранчо, теннисные ракетки, клубы для гольфа, шевроле с универсальным кузовом и т.д. реально не существуют.

Я не видел, чтобы это заблуждение обсуждалось в литературе. Вероятно, это столь вопиющее заблуждение, что его просто проигнорировали. Оно основывается на очевидно ложной посылке, что для любой эмпирической теории и соответствующей ей таксономии, пока не будет возможна редукция по принципу тип-тип таксономизированных сущностей к сущностям лучших теорий базисной науки, сами сущности не будут существовать. Если у вас еще остаются сомнения в ложности этой посылки, испытайте ее на чем-либо, что вы видите вокруг вас, или на самом себе!¹⁰

По отношению к элиминативному материализму мы опять находим тот же образец специальных возражений и возражений с позиции здравого смысла, на который мы обращали внимание ранее. Специальные возражения имеют дело с тем фактом, что народная психология, если она является теорией, все же не есть исследовательский проект. Это даже и не соперничающая область научного исследования, и в самом деле элиминативные материалисты, атакующие народную психологию, согласно их критикам, зачастую несправедливы. В конце концов, согласно ее защитникам, народная психология не такая уж плохая теория: многие из ее центральных принципов могут вполне оказаться истинными. Возражение элиминативному материализму с позиции здравого смысла как раз заключается в том, что такой материализм выглядит безумным. Кажется безумным говорить, что я никогда не чувствовал жажды или желания или что мои убеждения и желания не играют никакой роли в моем поведении. В отличие от ранних материалистических теорий элиминативный материализм не столько упускает само сознание, сколько отрицает существование чего-либо, чтобы нечто упускать в первую очередь. Когда они стоят перед тем вызовом, что элиминативный материализм представляется слишком безумным, дабы заслуживать серьезного рассмотрения, его защитники почти постоянно прибегают к маневру героической эпохи науки (P.S. Churchland, 1987). То есть они утверждают, что отказ от убеждения о наличии у нас убеждений аналогичен, к примеру, отказу от убеждения в плоскости земли или заходе солнца.

Стоит во всем этом обсуждении выделить то обстоятельство, что в истории материализма проявилась парадоксальная асимметрия. Ранние теории тождества «тип-тип» доказывали, что мы могли бы избавиться от таинственных картезианских ментальных состояний, ибо подобные состояния были *не чем иным*, как физическими состояниями (ничем «кроме» физических состояний); и они аргументировали в пользу этого на основе допущения, будто можно показать, что типы ментальных состояний тождественны типам физических состояний,

64

что мы можем достичь соответствия между данными нейробиологии и нашими повседневными понятиями типа понятий боли и убеждения. В случае же элиминативного материализма как раз декларируемая неудача любого подобного согласования рассматривается в качестве подтверждения элиминации этих ментальных состояний в пользу последовательной нейробиологии. Ранние материалисты доказывали, что не существует таких вещей, как отдельные ментальные феномены, ибо ментальные феномены *тождественны* состояниям мозга. Материалисты последнего времени доказывают, что не существует таких вещей, как обособленные ментальные феномены, ибо они *не тождественны* состояниям мозга. Я нахожу этот пример очень характерным, демонстрирующим сильное желание любой ценой избавиться от ментальных феноменов.

8. Натурализуя содержание

Спустя полстолетия повторения этого примера в спорах о материализме можно было бы предположить, что материалисты и дуалисты стали полагать нечто неладное с самими терминами, используемыми в данном споре. Однако до сих пор подобный индуктивный вывод не был сделан ни одной из сторон. Когда я пишу это, тот же самый пример постоянно повторяется в сегодняшних попытках «натурализовать» интенциональное содержание.

Стратегически идея этого заключается в том, чтобы отделить проблему сознания от проблемы интенциональности. Вероятно, как допускают, сознание несводимо ментально и тем самым не подлежит научному изучению, но при этом может быть, что оно вообще немного значит и мы можем обойтись без него. Нам только требуется натурализовать интенциональность, где «нату-

рализовать интенциональность» означает полностью объяснить ее в терминах (то есть свести к) нементальных, физических феноменов. Функционализм явился одной из подобных попыток натурализации интенционального содержания, и он был укреплен путем присоединения к нему экстерналистских каузальных теорий референции. Главная идея таких взглядов в том, что семантическое содержание, то есть значения (meanings), не могут целиком находиться в наших головах, ибо того, что у нас в головах, недостаточно для определения характера отношения языка к реальности. В дополнение к тому, что в наших головах, то есть к «узкому содержанию», нам потребуется еще набор реальных, физических каузальных отношений к объектам в мире, то есть «широкое содержание». Эти взгляды были изначально разработаны в связи с проблемами философии языка (Putnam, 1975b), но нетрудно видеть, как они распространяются на ментальное содержание вообще. Так, если значение предложения «Вода влажна» не может быть объяснено в терминах того, что в головах говорящих на английском, тогда и убеждение в том, что вода влажна, не сводится исключительно к тому, что в их головах. В идеале нам бы хотелось, чтобы объяс-

65

нение интенционального содержания давалось исключительно в терминах каузальных отношений между людьми, с одной стороны, и объектами и положениями дел в мире — с другой.

Соперником экстерналистской попытки натурализовать сознание с позиции каузальности, и, я полагаю, еще менее приемлемым, служит мнение, будто интенциональное содержание может быть индивидуализировано по его дарвиновской, то есть биологической и телеологической функции. К примеру, мои желания будут иметь содержание, указывающее на воду и еду, если и только если они функционируют с целью помочь мне обрести воду и еду (Millikan, 1984).

До сих пор ни одна попытка натурализации содержания не произвела такого объяснения (анализа, редукции) интенционального содержания, которое было хотя бы отдаленно приемлемым. Рассмотрим самую простую разновидность убеждения. Например, я убежден, что Флобер был лучшим романистом, чем Бальзак. Итак, как же будет выглядеть анализ такого содержания, сформулированный в терминах жесткой физической каузальности или дарвиновского естественного отбора, без использования каких-либо ментальных терминов? Ни для кого не будет удивительно, что подобные попытки не удастся даже начать.

Такие натурализованные концепции содержания опять же стоят и перед специальными возражениями, и возражениями с позиции здравого смысла. Вероятно, наиболее знаменитой специальной проблемой является проблема дизъюнкции (Fodor, 1987). Если определенное понятие причинно обусловлено определенным родом объектом, то тогда как мы объясняем случаи ошибочной идентификации? Если «лошадь» причинно обусловлена лошадьми или коровами, которые ошибочно приняты за лошадей, то должны ли мы в таком случае сказать, что анализ «лошади» является дизъюнктивным, что он означает либо лошадь, либо определенные разновидности коров?

Когда я пишу это, имеет место широкое увлечение натуралистическими (экстерналистскими, каузальными) объяснениями содержания. Но они все потеряют неудачу по причинам, которые, как я надеюсь, к настоящему времени являются очевидными. При специальных возражениях появятся контрпримеры вроде случаев с дизъюнкцией, и им будут противопоставлены уловки — номологические отношения и контрфактические утверждения, насколько я могу предсказать, — но самое большее, что вы можете надеяться получить от уловок, даже если они оказались успешными в блокировке контрпримеров, так это на параллелизм между результатом, полученным с помощью уловки, и интуициями относительно ментального содержания. И вы по-прежнему не доберетесь до сущности ментального содержания.

Я не знаю, выдвигал ли кто-нибудь до сих пор очевидное возражение с позиции здравого смысла данному проекту натурализации интенционального содержания, но надеюсь, что на основании всей дискуссии ясно, каким оно будет. В случае, если никто еще не делал этого, вот оно: любая попытка свести

66

интенциональность к чему-то нементальному всегда будет терпеть неудачу, поскольку она упускает интенциональность. Представьте, к примеру, что у вас есть совершенное экстерналистское объяснение того, что вода влажна. Это объяснение дается путем установления набора каузальных отношений, в которых система находится к воде и влажности, и данные отношения полностью определяются без какого-либо ментального компонента. Тогда проблема становится очевидной: система могла бы находиться во всех этих отношениях и по-прежнему не была бы убеждена, что вода влажна. И это всего лишь расширение аргумента «китайская

комната», но мораль, к которой она приводит, имеет общий характер: вы не можете редуцировать интенциональное содержание (или боли и 'qualia' *) к чему-то еще, поскольку если бы вы смогли, то имелось бы нечто еще, но оно ведь не есть нечто еще. Противоположное моему взгляду очень кратко сформулировано Фодором: «Если высказываемость о чем-то (aboutness) реальна, то она действительно должна быть чем-то иным» (1987, р. 97). Наоборот, высказываемость о чем-то (то есть интенциональность) реальна, и она не есть нечто иное.

Симптомом того, что нечто безусловно неверно в данном проекте, служит то, что интенциональные понятия изначально нормативны. Они устанавливают стандарты истины, рациональности, непротиворечивости и т.д., и никак не может быть, чтобы эти стандарты были внутренне присущи системе, состоящей исключительно из грубых, слепых, неинтенциональных каузальных отношений. В каузальности бильярдного шара нет нормативного компонента. Дарвинистские биологические попытки натурализации содержания стремятся обойти эту проблему путем апелляции к тому, что, как они предполагают, является изначально телеологическим, нормативным характером биологической эволюции. Но это очень глубокое заблуждение. В дарвиновской эволюции нет ничего нормативного или телеологического. В самом деле, основной вклад Дарвина заключался именно в том, чтобы удалить цель и телеологию из эволюции и поставить на их место сугубо естественные формы отбора. Объяснение, данное Дарвином, показывает, что кажущаяся телеология биологических процессов есть иллюзия.

Простым расширением подобного прозрения будет указание на то, что понятия вроде «цели» никогда не являются внутренне присущими биологическим организмам (конечно, если только этим организмам самим не присущи сознательные интенциональные состояния и процессы). Даже понятия типа «биологическая функция» всегда формулируются относительно наблюдателя, который приписывает нормативную ценность каузальным процессам. Не существует *фактуального* различия относительно сердца, которое соответствовало бы различию между высказыванием

* Субъективные качества (лат). — Прим. перев.

67

1. Сердце причинно обуславливает перекачивание крови.

и высказыванием,

2. Функция сердца заключается в перекачивании крови.

Но второе высказывание приписывает нормативный статус чисто каузальным фактам относительно сердца, и делает оно это в силу нашего интереса к отношению данного факта ко множеству других фактов, типа нашей заинтересованности в выживании. Короче говоря, дарвиновские механизмы и даже биологические функции сами по себе совершенно лишены цели или телеологии. Все из таких телеологических черт полностью находятся в уме наблюдателя."

9. Мораль, которую можно извлечь к настоящему моменту

До сих пор моя цель в данной главе заключалась в том, чтобы проиллюстрировать некоторый повторяющийся образец в истории материализма. Графически он представлен в таблице 2.1. Я не столько стремился защитить или опровергнуть материализм, сколько исследовать чередование его разновидностей перед лицом определенных фактов здравого смысла относительно психики, подобных тому факту, что большинство из нас большую часть своей жизни сознательны.

Таблица 2.1 Общий образец, представленный в новейшей истории материализма

Теория	Возражения здравого смысла	Специальные возражения
Логический бихевиоризм	Упускает сознание: возражения «суперспартанец» и «суперактер»	1. Наличие круга; требуются желания для объяснения убеждений, и наоборот 2. Не справляется с условными предложениями 3. Упускает каузальность

Типовая теория тождества	Упускает сознание: или же ведет к дуализму свойств	1. Невральный шовинизм 2. Закон Лейбница 3. Невозможно объяснить ментальные свойства 4. Модальные аргументы
Теория тождества в отдельном	Упускает сознание: в отсутствие субъективных качеств	Невозможно идентифицировать ментальные характеристики ментального содержания

68

Функционализм «черного ящика»	Упускает сознание: отсутствие субъективных качеств и инверсия спектра	Отношение структуры и функции не объясняется
Сильный ИИ (функционализм машины Тьюринга)	Упускает сознание: китайская комната	Человеческое познание нерепрезентативно и, след., не поддается компьютеризации
Элиминативный материализм (отказ от народной психологии)	Отрицает существование психического: несправедливость в отношении народной психологии	Защита народной психологии
Натурализация интенциональности	Упускается интенциональность	Дизъюнктивная проблема

В истории материализма мы обнаруживаем повторяющуюся напряженность между сильным желанием дать такую оценку реальности, которая исключала бы любое указание на специальные черты ментального, подобные сознанию и субъективности, и в то же самое время объяснять наши «интуиции» относительно психики. Конечно, невозможно одновременно делать обе эти вещи. Отсюда и целая серия попыток, почти невротических по своему характеру, с целью скрыть тот факт, что был выброшен некоторый важнейший элемент ментальных состояний. И когда указывают на то, что материалистической философией отрицается некоторая очевидная истина, приверженцы подобного взгляда почти постоянно прибегают к определенным риторическим стратегиям, придуманным с целью показать правоту материализма и того, что философ, возражающий материализму, обязательно одобряет какую-то версию дуализма, мистицизма, загадочности или общий антинаучный уклон. Но бессознательной мотивацией для всего этого, той мотивацией, которой никогда не удастся стать явной, служит допущение, что материализм необходимо противоречит реальности и каузальной эффективности сознания, субъективности и т.д. То есть базисное допущение материализма — это, в сущности, картезианское допущение, что материализм предполагает антиментализм, а ментализм предполагает антиматериализм. Нечто ужасно гнетущее присуще этой истории, ибо все это представляется таким бессмысленным и ненужным. И основывается это на ложном предположении, будто взгляд на реальность как полностью физическую несовместим с тем взглядом, что мир в действительности содержит субъективные («качественные», «частные», «раздражительно-переживаемые», «имматериальные», «нефизические») сознательные состояния вроде мыслей и переживаний.

69

Странной чертой всей этой дискуссии служит то, что материализм наследует наихудшую установку дуализма. Отрицая утверждение дуалиста о существовании двух субстанций в мире или же утверждение дуалиста о наличии в мире двух видов свойств, материализм непреднамеренно принимает категории и сам словарь дуализма. Он принимает именно те термины, в которых Декарт и начал спор. Короче говоря, он принимает ту идею, что словарь ментального и физического, материального и имматериального, сознания и тела совершенно адекватен именно в таком виде. И он принимает идею, что если мы полагаем сознание существующим, то мы тем самым принимаем дуализм. Я убежден, а это очевидно из всей данной дискуссии, что сам словарь и сопутствующие ему категории являются источником глубочайших философских затруднений. И

до тех пор, пока мы используем слова типа «материализм», мы почти постоянно вынуждены предполагать, что они подразумевают нечто не совместимое с наивным ментализмом. Я же в данном случае обращал внимание на то, что можно не только получить свою порцию пирога, но и съесть его. Можно быть «последовательным материалистом» и ни в коем случае не отвергать существование (субъективных, внутренних, зачастую сознательных) ментальных феноменов. Тем не менее, поскольку употребление мной этих терминов идет явно против трехвековой философской традиции, вероятно, лучше вообще отказаться от подобного словаря.

Если бы понадобилось описать самую глубокую мотивацию в пользу материализма, то можно было бы сказать, что это просто сильный страх перед сознанием. Но должно ли это иметь место? Почему материалисты должны бояться сознания? Почему бы им не принять с восторгом сознание как еще одно материальное свойство наряду с другими? Фактически некоторые из них, как то Армстронг или Деннет, заявляют, что они так и делают. Но делают они это, таким образом переопределяя «сознание», что отрицают главную черту сознания, а именно, его субъективное качество. Глубочайшей причиной боязни сознания служит то, что сознание обладает этой, в сущности, ужасающей чертой — субъективностью. Материалисты не желают принимать эту черту, ибо они убеждены, что допущение существования субъективного сознания могло бы оказаться несовместимым с их понятием того, каким должен быть мир. Многие считают, что, учитывая открытия в области физических наук, то понятие о реальности, которое отрицает существование субъективности, и есть единственно возможное. Опять же, как и с «сознанием», одним из путей решения окажется переопределение «субъективности», так что оно больше уже не будет обозначать субъективность, а — нечто объективное (см., к примеру, Lycan, 1990a).

Я убежден, что все это составляет очень большое заблуждение, и в главах IV, V и VI я достаточно подробно рассмотрю сам характер и онтологический статус сознания.

70

10. Идолы рода

Ранее в данной главе я говорил, что дам объяснение, почему один естественно звучащий вопрос на самом деле противоречив. Вопрос этот следующий: как лишенные разума кусочки материи способны произвести разум (intelligence)? Вначале обратим внимание на форму вопроса. Почему мы не задаем более традиционный вопрос: как лишенные сознания кусочки материи способны произвести сознание? Последний вопрос представляется мне совершенно логичным (coherent). Это вопрос о том, как работает мозг, чтобы причинно обуславливать ментальные состояния, даже несмотря на то, что определенные нейроны (или синапсы и рецепторы) в мозгу сами по себе лишены сознания. Но в нашу эпоху мы отказываемся задавать этот вопрос в подобной форме, ибо у нас отсутствуют «объективные» критерии сознания. Сознанию присуща неэлиминируемая субъективная онтология, и поэтому мы считаем более научным переформулировать вопрос как касающийся разума, так как полагаем, что для разума у нас есть объективные, безличностные критерии. Однако мы тут же сталкиваемся с трудностью. Если под «разумом» мы подразумеваем все, что удовлетворяет объективным критериям от третьего лица для разума, тогда оказывается, что сам вопрос содержит ложную предпосылку. Ибо, если разум определяется бихевиористски, тогда просто не может быть, чтобы нейроны не обладали разумом. Нейроны, как и почти все в мире, ведут себя в соответствии с постоянными, предсказуемыми схемами. Далее, рассмотренные определенным образом, нейроны осуществляют крайне сложную «переработку информации». Они получают богатый набор сигналов от других нейронов в своих дендритических синапсах; они перерабатывают эту информацию в своих сомах и посылают ее через свои аксональные синапсы другим нейронам. Если определять разум бихевиористски, то тогда нейроны окажутся вполне разумными по своим стандартам. Короче говоря, если наши критерии разумности полностью объективны и относятся к третьему лицу, а вся цель постановки вопроса таким образом и заключалась в том, чтобы получить нечто, удовлетворяющее этим условиям, то тогда данный вопрос содержит предпосылку, которая ложна на своих же собственных основаниях. Вопрос ошибочно предполагает, что кусочки материи не отвечают критериям разумности.

Неудивительно, что и ответ на данный вопрос наследует некоторую неопределенность. Имеются два различных набора критериев для применения выражения «разумное поведение». Один из них состоит из «объективных» критериев от третьего лица, которые отнюдь не обязательно представляют какой-либо психологический интерес. Но вот другой набор критериев включает критерии, в сущности, ментальные и предполагающие взгляд с позиции первого лица. «Разумное поведение» в соответствии со вторым набором критериев предполагает мышление, а мышление

есть, в сущности, ментальный процесс. Итак, если мы примем критерий третьего лица для разумно-

71

го поведения, то тогда, разумеется, компьютеры, не говоря уже о карманных калькуляторах, машинах, паровых экскаваторах, термостатах и почти обо всем в мире, оказываются участвующими в разумном поведении. И если мы последовательны в принятии теста Тьюринга или какого-либо другого «объективного» критерия для разумного поведения, то тогда ответы на вопросы, подобные вопросу: «Могут ли неразумные кусочки материи произвести разумное поведение?» или даже: «Как именно они это делают?», до нелепости очевидны.

Любой термостат, карманный калькулятор или водопад производит «разумное поведение», и мы в каждом случае знаем, как это происходит. Определенные артефакты спроектированы, чтобы вести себя так, будто бы они разумны, а поскольку все следует законам природы, то все может получить описание, в соответствии с которым оно ведет себя, как если бы было разумным. Но подобный смысл «разумного поведения» не имеет никакого психологического значения.

Короче говоря, мы склоняемся к тому, чтобы услышать вопрос и ответ как колеблющийся между двумя полюсами: (а) Как лишённые сознания кусочки материи порождают сознание? (совершенно правильный вопрос, для которого ответом будет: благодаря специфическим, хотя и во многом неизвестным, нейробиологическим характеристикам мозга); и (б) Как «лишённые разума» (в соответствии с критериями первого или третьего лица?) кусочки материи порождают «разумное» (в соответствии с критериями первого или третьего лица?) поведение? Но в той мере, в которой мы делаем критериями разумности критерии от третьего лица, вопрос содержит ложную предпосылку, и это скрыто от нас, ибо мы стремимся слышать данный вопрос в интерпретации (а).

ПРИЛОЖЕНИЕ.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПРОБЛЕМА «НАРОДНОЙ ПСИХОЛОГИИ»?

Целью второй главы было не столько представить мои собственные взгляды, сколько описать современную историю одной философской традиции. Сейчас же я сформулирую некоторые из своих взглядов на так называемую народную психологию (НП), поскольку не думаю, что они до сих пор были представлены в литературе. Стандартные дискуссии и «за», и «против» (Churchland, 1981, Stich, 1983, Horgan and Woodward, 1985, Fodor, 1986) проходили в рамках существующей традиции.

Я буду формулировать свою аргументацию постепенно как серию тезисов и ответов.

Тезис. НП является эмпирическим положением, как и любое другое, и в качестве такового оно подлежит эмпирическому подтверждению или опровержению.

72

Ответ. Действительные способности, которые служат людям для того, чтобы управляться с самими собой и с другими людьми, представлены по большей части не в пропозициональной форме. В моем понимании они суть «фоновые способности» (Background capacities). К примеру, то, как мы реагируем на выражения лица, что мы находим естественным в поведении и даже как мы понимаем устные высказывания, в значительной части зависит от ноу-хау, а не от теорий. Вы просто искажаете эти способности, если думаете о них как теориях. Подробнее смотрите об этом в главе 8.

Тезис. Все же вы можете установить теоретические корреляты, или принципы, лежащие в основе этих способностей. Это и будет составлять народную психологию и, по всей вероятности, окажется ложным, поскольку в целом «народные» теории ложны.

Ответ. При некотором искажении вы способны установить теоретический аналог практическому умению. Но было бы чудом, если бы эти теории в целом оказались ложными. Там, где это действительно важно, где нечто поставлено на карту, «народные» теории в целом должны быть истинными, иначе мы бы просто не выжили. «Народная» физика способна ошибаться относительно периферийных для нас вопросов типа движения небесных сфер или происхождения земли, поскольку они не столь важны. Но если это касается того, в каком направлении движется ваше тело, если вы прыгаете с обрыва, или что случается, когда на вас падает огромный камень, то лучше, чтобы народные теории оказались правильными, иначе мы бы просто не выжили.

Тезис. Сейчас это становится специфическим вопросом для когнитивных наук (КН) решать, какие тезисы НП истинны и какие из ее онтологических обязательств гарантированы. Например, НП постулирует убеждения и желания с целью объяснения поведения, но если окажется, что

объяснение, даваемое КН, противоречит этому, то тогда окажется, что убеждения и желания не существуют.

Ответ. В этом утверждении практически все неверно. Во-первых, мы отнюдь не *постулируем* убеждения и желания с целью объяснения чего-либо. Мы просто испытываем осознанные убеждения и желания. Подумайте о примерах из реальной жизни. В жаркий день вы ведете пикап по пустыне за пределами Феникса. Отсутствует кондиционер. Вы не вспомните, когда еще испытывали такую же жажду и так хотите холодного пива, что могли бы закричать. И так, где же здесь «постулирование» желания? Осознанные желания испытываются. Они не более постулируются, чем осознанные боли.

Во-вторых, убеждения и желания иногда обуславливают наши действия, но между ними отсутствует сущностная связь. Большинство убеждений и желаний не завершаются действиями. Например, я убежден, что солнце находится на расстоянии 94 миллионов миль, и я также хочу быть миллиардером. Так

73

какое же из моих действий объясняет данное убеждение и это желание? Что если я хочу купить билет на солнце, я должен быть уверен, что это билет в 94 миллиона миль? Что в следующий раз, если некто даст мне миллиард, я не откажусь?

Тезис. Тем не менее постулируется это или нет, непохоже, чтобы было возможно постепенное сведение сущностей НП к более базисной науке нейробиологии, так что элиминация представляется единственной альтернативой.

Ответ. Я уже говорил, насколько плох данный аргумент. Большинство типов реальных сущностей от разноуровневых домов на ранчо до вечеринок с коктейлем, от уровней прибыли до футбольных игр непосредственно не сводятся к сущностям некоторой фундаментальной теории. Да и почему они должны это делать? Я полагаю, что у меня есть «теория» вечеринок с коктейлем — по крайней мере, в той же степени, что и теория «народной психологии», — и подобные вечеринки и в самом деле складываются из движений молекул, однако моя теория вечеринок с коктейлем отнюдь не столь хороша, как моя теория молекулярной физики, и невозможна никакая типовая редукция вечеринок с коктейлем к физической таксономии. И тем не менее вечеринки с коктейлем реально существуют. Вопрос относительно редуцируемости подобных сущностей безотносителен вопросу об их существовании.

Но почему кто-либо стал бы делать подобную грубейшую ошибку? То есть, почему кто-либо стал бы предполагать, что «непосредственная редукция» убеждений и желаний к нейробиологии даже имеет отношение к существованию убеждений и желаний? Ответ в том, что они проводят ложную аналогию с историей определенных частей физики. Черчленд полагает, что «убеждение» и «желание» обладают тем же статусом в теории народной психологии, каким обладали в физике «флогистон» и «теплород». Однако подобная аналогия рушится самыми разными способами, поскольку убеждения и желания, в отличие от флогистона и теплорода, отнюдь не постулировались как часть некоторой специальной теории, они реально воспринимаются как часть нашей ментальной жизни. Само их существование не более теоретически зависимо, чем существование домов на ранчо, вечеринок с коктейлем, футбольных игр, уровней прибыли или столов и стульев. Конечно, всегда возможно описать свои убеждения здравого смысла о подобных вещах как «теорию», но само существование феномена будет предшествовать такой теории. Опять же всегда думайте о реальных случаях. Моя теория вечеринок с коктейлем могла бы включать такие вещи, как то, что большие вечеринки скорее окажутся более шумными, нежели маленькие, а моя теория домов на ранчо могла бы включать утверждение, что они в большей степени имеют тенденцию к рассредоточению, чем большинство других типов домов. Подобные «теории», нет сомнения, безнадежно неадекватны, и такие сущности не могут

74

быть непосредственно редуцированы к физике, где у меня имеются значительно лучшие теории для описания тех же самых феноменов. Но какое все это может иметь отношение к самому существованию разноуровневых домов на ранчо? Никакого. Сходным образом неадекватность психологии здравого смысла и неспособность таксономии здравого смысла соответствовать таксономии науки о мозге (как раз это подразумевают под неудачей «непосредственной редукции») не имеют никакого отношения к существованию убеждений и желаний. Короче, убеждения и разноуровневые дома на ранчо совершенно не похожи на флогистон, ибо их онтология не зависит от истинности специальной теории, а их несводимость к более фундаментальной науке безотносительна к их существованию.

Тезис: Да, но то, что вы говорите, обходит сам вопрос. Вы просто заявляете, что убеждения и желания, подобно вечеринкам с коктейлем и разноуровневым домам на ранчо, не суть теоретические сущности — их доказательная основа не выводится из некоторой теории. Но разве именно это не один из обсуждаемых вопросов?

Ответ. Полагаю очевидным, что убеждения и желания как таковые даются в опыте, и они, конечно, отнюдь не «постулируются» с целью объяснения опыта, поскольку вообще не постулируются. Тем не менее даже «теоретические сущности» в целом не обретают легитимность от редуцируемости. Рассмотрим сферу экономики. Процентные ставки, эффективный спрос, минимальная склонность к потреблению — на все это указывается в математической экономике. Но при этом ни один из типов рассматриваемых сущностей, к примеру, не подвергается непосредственной редукции к физике или нейробиологии. Да и почему бы это должно было с ними происходить?

В любом случае редуцируемость представляет собой странное требование для онтологии, ибо общепринято, что одним из путей показа того, что некоторая сущность реально *не* существует, служит сведение ее к чему-то другому. Так, закаты сводимы к движениям планет Солнечной системы, а это показывает, что в традиционном понимании закаты не существуют. Видимость склоняющегося к закату Солнца обусловлена чем-то еще, а именно вращением Земли по отношению к солнцу.

Тезис: Но опять же можно перечислить множество народно-психологических утверждений и увидеть, что многие из них сомнительны.

Ответ. Если вы взглянете на реально предложенные списки, то имеет место нечто подозрительное. Если бы мне пришлось перечислять некоторые положения НП, я бы перечислил такие, как:

1. В целом убеждения могут быть либо истинными, либо ложными.
2. Иногда люди испытывают голод, и, когда они голодны, они часто хотят что-то съесть.

75

3. Боли часто неприятны. По этой причине люди часто пытаются избежать их.

Трудно вообразить, какая разновидность эмпирических свидетельств могла бы опровергнуть эти положения. Дело в том, что по своему естественному происхождению они не суть эмпирические гипотезы, или не *только* эмпирические гипотезы. Они больше напоминают конститутивные принципы рассматриваемых феноменов. Например, положение 1 больше напоминает ту «гипотезу», что касание (touchdown) в американском футболе оценивается в шесть очков. Если же вам говорят, что научное исследование показало, что касания в действительности оцениваются только в 5.999999999 очков, то вы понимаете, что некто серьезно заблуждается. Частью нынешнего определения касания является то, что оно оценивается в шесть очков. Мы можем изменить определение, но не можем открыть новый факт. Сходным образом частью определения «убеждения» является то, что убеждения являются кандидатами на истинность или ложность. Мы не могли бы «открыть» того, что убеждения невосприимчивы к истинности или ложности.

Если мы взглянем на списки кандидатов на «законы» от НП, то окажется, что им либо присуща тенденция быть очевидно ложными, если их принимать за чистую монету, либо что они суть конститутивные принципы. Например, Черчленд (1981) приводит принцип, согласно которому «за исключением потери ориентации, рассеянности и т.д.» любой, кто убежден в *p* и в *p*, следовательно *q*, убежден в *q* (р. 209 в Lycan, 1990b). В качестве кандидата на убеждение здравого смысла это буквально неправдоподобно. Если бы это было истинным, то доказательство теорем было бы не более сложным, чем изучение своих собственных убеждений (без «потери ориентации, рассеянности, и т.д.»). Очень просто опровергать НП, когда вы говорите, что она прежде всего состоит из таких ложных принципов.

Кандидатом на конститутивный принцип служит пример Черчленда, что любой, кто боится *p*, желает, чтобы имело место не *p*. И как же вы будете искать эмпирическое свидетельство, что это ложно? Оно является частью определения «страха». Таким образом, глубочайшей ошибкой будет не только предположить, что НП есть теория, но что все предложения данной теории суть эмпирические гипотезы.

И поскольку они конститутивны, а не эмпиричны, то единственным путем продемонстрировать их ложность было бы показать, что у них нет области применения. Например, «конститутивные принципы» колдовства не применимы ни к чему, так как не существует никаких колдунов. Но вы не смогли бы показать, что осознанные желания и боли не существуют, подобно тому, как вы можете показать несуществование колдунов, ибо первые суть осознанные виды опыта, а в

отношении такого опыта нельзя проводить обычное различие видимости и реальности (более подробно об этом в главе III).

Множество психологических убеждений здравого смысла, как было показано, оказались ложными, и, без сомнения, это будет сделано еще в отношении

76

многих других. Рассмотрим эффектный пример: здравый смысл говорит нам, что наши боли локализованы в физическом пространстве в пределах наших тел, что, к примеру, боль в ноге в буквальном смысле находится внутри области самой ноги. Но мы-то сейчас знаем, что это ложно. Мозг формирует образ тела, а боли, подобно любым телесным ощущениям, суть части образа тела. В буквальном смысле слова боль-в-ноге находится в физическом пространстве мозга.

Таким образом, здравый смысл оказался дико неправ в отношении некоторых аспектов локализации болей в физическом пространстве. Но даже такая крайняя ложность еще не показывает — и не могла бы показать, — что боли не существуют. То, что действительно могло бы произойти и происходит в самом деле, так это то, что здравый смысл будет дополнен научным знанием. Например, мы сейчас признаем различие между долговременной и кратковременной памятью, а также между ними и иконическими видами памяти, и все эти различия являются результатом нейробиологических исследований.

77

Глава III. Ослабляя хватку: силиконовые мозги, сознательные роботы и другие сознания

Взгляд на мир как на совершенно объективный имеет очень сильную власть над нами, несмотря на то что он несовместим с большинством очевидных фактов нашего опыта. Поскольку это ложный образ, мы обязаны ослабить его хватку. Но простого пути сделать это я не знаю. Тем не менее одной из многих целей данной книги будет приступить к решению этой задачи. В настоящей главе я хочу описать некоторые мысленные эксперименты, которые бросают вызов указанному образу. Изначально целью подобных мысленных экспериментов будет бросить вызов той концепции, согласно которой ментальное находится в некотором важном внутреннем отношении к поведению.

Дабы начать подрывать основания всего этого способа мышления, я хотел бы рассмотреть некоторые взаимоотношения между сознанием, поведением и мозгом. Большая часть дискуссии будет касаться сознательных ментальных феноменов. И то, что сейчас мы оставим в стороне бессознательное, не будет таким уж большим ограничением, ибо, как я подробно покажу в главе 7, у нас нет иного понятия бессознательного ментального состояния, кроме как в терминах, производных от сознательных состояний. В начале доказательства я использую мысленный эксперимент, который я уже использовал в другом месте (Searle 1982). Подобный *Gedankenexperiment** является довольно избитой темой в философии, и я даже не знаю, кто первым применил его. Я годами использовал его в своих лекциях и полагаю, что у любого, размышляющего на эти темы, должно в конце концов появиться нечто, напоминающее подобные идеи.

1. Силиконовые мозги

Вот как он осуществляется. Вообразите, что работа вашего мозга начинает ухудшаться таким образом, что вы постепенно слепнете. Также вообразите, что отчаянные доктора, изо всех сил стремясь облегчить ваше положение, пробуют любые методы, дабы восстановить ваше зрение. В качестве последнего средства они пытаются подключить силиконовые чипы к части коры, ответ-

* Мысленный эксперимент (нем.) — Прим. перев.

78

ственной за зрение. И вообразите, что к вашему и их изумлению оказывается, что силиконовые чипы восстанавливают ваше зрение до его нормального состояния. А далее вообразите, что работа вашего мозга по-прежнему продолжает ухудшаться и доктора продолжают имплантировать новые силиконовые чипы. Вы уже можете понять, куда ведет данный мысленный эксперимент: в конце концов мы воображаем, что ваш мозг полностью заменим силиконовыми чипами, так что, когда вы трясете головой, вы можете слышать, как дребезжат чипы внутри вашего черепа. В подобной ситуации могут быть различные возможности. Одной логической возможностью, которую не следует исключать лишь на априорных основаниях, безусловно является следующая: вы продолжаете иметь все те виды мыслей, восприятий, воспоминаний и т.д., что вы имели до этого; *последовательность* вашей ментальной жизни остается без изменений. В этом случае мы

воображаем, что кремниевые чипы обладают способностью не только дублировать ваши функции на входе и выходе, но также дублировать ментальные феномены, сознательные и иные, которые обычно ответственны за ваши функции на входе и выходе.

Спешу добавить, что я даже на мгновение не считал, будто подобная вещь хотя бы отдаленно эмпирически возможна. Я считаю эмпирически абсурдным предполагать, что мы могли бы исключительно с помощью кремния дублировать каузальные способности нейронов. Правда, с моей стороны это эмпирическое утверждение, а не то, что мы могли бы установить априори. Так что указанный мысленный эксперимент остается правомерным в качестве логической или концептуальной возможности.

А сейчас давайте вообразим некоторые вариации мысленного эксперимента. Вторая возможность, которую также нельзя исключать ни на каких априорных основаниях, следующая: по мере того, как кремний постепенно имплантируется в ваш ухудшающийся мозг, вы находите, что область вашего сознательного опыта сужается, но это не оказывает действие на ваше внешнее поведение. И вы находите, к своему полнейшему изумлению, что вы и в самом деле теряете контроль над своим внешним поведением. Вы, к примеру, обнаруживаете, что когда доктора проверяют ваше зрение, вы слышите, как они говорят: «Мы показываем красный объект напротив вас; скажите нам, пожалуйста, что вы видите». Вам хочется закричать: «Я же ничего не вижу. Я совершенно ослеп». Однако вы слышите, как ваш голос говорит так, будто он совершенно не поддается вашему контролю: «Перед собой я вижу красный объект». И если мы до предела доведем этот эксперимент, то получим еще более удручающий результат, чем в прошлый раз. Мы воображаем, что ваш сознательный опыт медленно сужается до ничего, в то время как внешне наблюдаемое поведение остается тем же самым.

В подобных мысленных экспериментах важно, чтобы вы всегда размышляли о них с точки зрения первого лица. Спросите себя: «Каково

79

это будет для меня?», и вы увидите, как легко можно представить вас воображающим, что ваше внешнее поведение остается тем же самым, но что ваши внутренние сознательные процессы постепенно уменьшаются до нуля. Со стороны наблюдателям кажется, что с вами все в порядке, но изнутри вы постепенно умираете. В таком случае мы воображаем ситуацию, где вы в конечном счете ментально мертвы, где у вас вообще отсутствует сознательная ментальная жизнь, однако ваше внешне наблюдаемое поведение остается тем же самым.

Также важно в этом мысленном эксперименте помнить о нашем условии, что когда вы становитесь бессознательным, ваше поведение остается без изменений. Тем же, кто озадачен, как такое возможно, позвольте просто напомнить: насколько мы знаем, основа (basis) сознания находится в определенных специфических областях мозга, подобных, вероятно, сетчатому образованию. И мы можем предположить в этом случае, что такие области постепенно разрушаются до того, как система совсем не лишится сознания. Но далее мы предполагаем, что кремниевые чипы способны дублировать функции входа и выхода всей центральной нервной системы, даже несмотря на то, что в остатках системы отсутствует сознание.

А сейчас рассмотрим третий вариант. В этом случае мы воображаем, что последовательная имплантация кремневых чипов не приводит к изменениям в вашей ментальной жизни, но что вы постепенно все более и более оказываетесь неспособными преобразовывать ваши мысли, чувства и намерения в действия. Тут мы воображаем, что ваши мысли, чувства, восприятия, воспоминания и т.д. остаются невредимыми, но что ваше внешнее поведение медленно сводится к полной парализации. В конце концов вы начинаете страдать от полной парализации, даже несмотря на то, что ваша ментальная жизнь не меняется. Так что в подобном случае вы могли бы услышать, как доктор говорит:

Кремниевые чипы способны поддерживать сердцебиение, дыхание и другие процессы жизнедеятельности, но мозг пациента, как очевидно, мертв. Мы могли бы с таким же успехом отключить саму систему, ибо у пациента вообще отсутствует ментальная жизнь.

Итак, в данном случае вы могли бы знать, что они полностью заблуждаются. То есть, вам хочется закричать,

Да нет же, я по-прежнему сознателен! Я воспринимаю все вокруг меня. Я просто не могу делать никаких физических движений. Я оказался совершенно парализованным.

Целью этих трех вариантов мысленного эксперимента было проиллюстрировать конкретные *каузальные* взаимоотношения между процессами мозга, ментальными процессами и внешним наблюдаемым поведением. В первом случае мы вообразили, что кремниевые чипы

обладали каузальными способностями, эквивалентными способностям самого мозга, и поэтому вообразили, что они причинно обусловили и ментальные состояния, и поведение, которые обычно обус-

80

ловливаются процессами мозга. В обычном случае такие ментальные процессы посредничают при взаимоотношении между привходящими стимулами и исходящим поведением.

Во втором случае мы вообразили, что посредствующее взаимоотношение между сознанием (mind) и схемами поведения было нарушено. В этом случае силиконовые чипы не дублировали каузальные способности мозга вызывать сознательные ментальные состояния, они всего лишь дублировали определенные функции мозга на входе и выходе. Лежащая же в основе всего этого сознательная ментальная жизнь оказалась упущенной.

В третьем случае мы вообразили ситуацию, в которой агенту была присуща та же самая ментальная жизнь, что и прежде, но в этом случае ментальные феномены не получали выражения в поведении. И действительно, чтобы вообразить подобный случай нам нет необходимости даже воображать силиконовые чипы. Было бы значительно проще вообразить человека, у которого его моторные нервы перерезаны таким образом, что он или она полностью парализованы, в то время как сознание и другие ментальные феномены остались незатронутыми. Нечто подобное этим случаям происходит в клинической реальности. Пациенты, которые страдают от синдрома Гиллена-Барре, полностью парализованы, но также находятся в полном сознании.

Каков же философский смысл всех этих трех экспериментов? Мне представляется, что из них можно извлечь немало уроков. Самое важное — это то, что они иллюстрируют нечто относительно взаимоотношения между сознанием (mind) и поведением. *В чем конкретно значимость поведения для понятия сознания? Выражаясь онтологически, поведение, функциональная роль и каузальные отношения безотносительны к существованию сознательных ментальных феноменов. Эпистемически* мы действительно узнаем относительно сознательных ментальных состояний других людей *отчасти* и по их поведению. *Каузально* сознание служит посредником каузальных отношений между внешними стимулами и исходящим поведением; а с *эволюционной* точки зрения, сознательная психика функционирует каузально с целью контроля поведения. Но выражаясь *онтологически*, рассматриваемые феномены могут полностью существовать и обладать всеми своими существенными свойствами независимо от их исходящего поведения.

Большинство критикуемых мной философов приняли бы следующие два положения:

1. Мозги причинно обуславливают ментальные феномены.
2. Имеется нечто вроде концептуальной или логической связи между ментальными феноменами и внешним поведением.

Но рассмотренные умственные эксперименты иллюстрируют при этом, что оба эти положения не могут непротиворечиво сочетаться с третьим:

3. Способность мозга причинно обуславливать сознание концеп-

81

туально отлична от его способности обуславливать моторное поведение. Система может обладать сознанием без соответствующего поведения и осуществлять поведение без участия сознания.

Однако, если мы признаем истинность 1 и 3, то мы должны будем отказаться от 2. Так что главное, что следует извлечь из наших мысленных экспериментов, это то, что мы могли бы назвать «принципом независимости сознания и поведения». Во втором случае мы вообразили обстоятельства, при которых поведение не было затронуто, а ментальные состояния исчезли, поэтому-то поведение не является достаточным условием для ментальных феноменов. В мы вообразили такие обстоятельства, при которых присутствовали ментальные феномены, но исчезло поведение, отсюда поведение не является необходимым условием также и для наличия ментального.

Два других пункта иллюстрируются мысленными экспериментами. Во-первых, онтология ментального есть, в сущности, онтология от первого лица. Это всего лишь затейливый способ говорить, что каждое ментальное состояние должно быть *чьим-то* ментальным состоянием. Ментальные состояния существуют только как субъективные феномены от первого лица. А другой пункт, относящийся к данному, заключается в том, что говоря эпистемически, точка зрения первого лица достаточно отлична от точки зрения третьего лица. Несложно вообразить случаи, подобные тем, что проиллюстрированы нашими мысленными экспериментами, когда,

основываясь на точке зрения третьего лица некто не смог бы сказать, обладаю ли я вообще какими-либо ментальными состояниями. Он даже мог бы посчитать меня бессознательным, и при этом могло бы быть так, что я находился полностью в сознании. На взгляд первого лица, нет вопроса о том, что я в сознании, даже если окажется, что проверки с позиции третьего лица были недоступными.

2. Сознательные роботы

Я собираюсь представить второй мысленный эксперимент, дабы подкрепить выводы, извлеченные из первого. Цель данного эксперимента, как и предыдущего, заключается в том, чтобы с помощью своих интуиции попытаться вбить клин между ментальными состояниями и поведением. Вообразим, будто мы конструируем роботов для работы на промышленной линии. Вообразим также, что наши роботы слишком грубоваты и склонны приводить в беспорядок наиболее тонкие элементы своей задачи. Но также вообразите, что нам достаточно известны электрохимические свойства человеческого сознания, чтобы знать, как создавать роботов с довольно низким уровнем сознания, и таким образом мы оказываемся способными конструировать и выпускать сознательных роботов. Далее вообразите, что эти сознательные роботы способны разли-

82

чать то, что не могут различать бессознательные роботы, и поэтому первые на производственной линии добиваются большего. Разве в сказанном содержится какое-нибудь противоречие? Должен сказать, что согласно моим «интуициям», все это прекрасно согласовано. Разумеется, это научная фантастика, но тогда и многие из наиболее важных мысленных экспериментов в философии и науке являются научной фантастикой.

А вот сейчас вообразим одно, достойное сожаления свойство наших сознательных роботов: предположим, что они совершенно несчастны. Опять же мы можем представить, что знания нашей нейрофизиологии достаточно нам для установления того, что они крайне несчастливы. Итак, вообразим, что мы даем нашей исследовательской группе роботов следующую задачу: сконструируйте робота, который обладал бы способностью делать те же самые различия, что и сознательные роботы, но который был бы совершенно лишен сознания. Мы тогда могли бы позволить этим несчастным роботам возвратиться к более гедонически удовлетворительному прошлому. Это мне представляется хорошо сформулированным исследовательским проектом; и мы можем предположить, что, выражаясь в операциональном духе, наши ученые пытаются сконструировать робота с такой «начинкой», которая, как им известно, не породит и не будет поддерживать сознание, но будет обладать теми же самыми функциями на входе и выходе, что и робот, обладающий «начинкой», порождающей и поддерживающей сознание. Тогда мы могли бы предположить, что они добились успеха и построили робота, совершенно лишённого сознания, но обладающего поведенческими способностями и возможностями, абсолютно тождественными с теми же способностями сознательного робота.

Цель этого эксперимента, как и осуществленных ранее экспериментов, показать, что в той мере, в какой затрагивается сознание, поведение просто не имеет к этому никакого отношения. Мы могли бы иметь *идентичное поведение* двух различных систем, одна из которых обладает сознанием, а другая совершенно бессознательна.

3. Эмпиризм и «проблема других сознаний»

Многие из эмпирически мыслящих философов будут потрясены этими двумя мысленными экспериментами, особенно первым. Им покажется, будто я утверждаю существование эмпирических фактов относительно ментальных состояний системы, которые не устанавливаются никакими эмпирическими средствами. Их концепция эмпирических средств для установления существования ментальных фактов целиком основывается на предпосылке данных о поведении. Они убеждены, что единственным имеющимся у нас свидетельством для приписывания ментальных состояний другим системам является само поведение этих систем.

83

В данном параграфе я хотел бы продолжить обсуждение проблемы других сознаний, начатое в главе I. Отчасти моей целью будет показать, что нет ничего противоречивого или вызывающего возражения в эпистемических последствиях только что описанных двух мысленных экспериментов, однако, моей главной целью будет оценка имеющегося у нас «эмпирического» базиса для предположения, что другим людям и высшим животным присущи сознательные ментальные феномены, более или менее подобные нашим.

В самом начале обсуждения стоит подчеркнуть, что в истории эмпирической философии и философии сознания присутствует систематическая двусмысленность в употреблении слова «эмпирический», двусмысленность между онтологическим смыслом и эпистемическим смыслом. Когда люди говорят об эмпирических фактах, они иногда подразумевают реальные, повседневные факты в мире в противоположность, скажем, фактам математики или фактам логики. Иногда же, когда люди говорят об эмпирических фактах, они имеют в виду факты, проверяемые средствами третьего лица, то есть под «эмпирическими фактами» и «эмпирическими методами» они имеют в виду факты и методы, доступные всем компетентным наблюдателям. И вот эта систематическая двусмысленность в употреблении слова «эмпирический» внушает нечто явно ложное, а именно, что все эмпирические факты, в онтологическом смысле являющиеся фактами в мире, эпистемически доступны всем компетентным наблюдателям в равной степени. Нам независимым образом известно, что это ложно. Имеется множество эмпирических фактов, которые не в равной степени доступны всем компетентным наблюдателям. В предыдущих параграфах приводились некоторые мысленные эксперименты, предназначенные продемонстрировать это, и мы в самом деле обладаем эмпирическими данными, которые предполагают абсолютно тот же результат. Рассмотрим следующий пример.¹ Мы способны с некоторыми затруднениями вообразить, что бы означало быть летящей птицей. Я говорю «с некоторыми затруднениями», поскольку, разумеется, всегда будет иметься соблазн вообразить, что бы это означало *для нас*, если бы мы летали, а не, строго говоря, каково *для птицы* летать. Но вот сегодня отдельные новейшие исследования говорят нам о том, что есть птицы, которые ориентируются в полете, определяя магнитное поле земли. Давайте же предположим, что подобно тому, как птица обладает сознательным опытом хлопанья крыльями или чувством того, как ветер оказывает давление на ее голову и тело, так же у нее есть сознательный опыт ощущения магнетизма, нарастающего в ее теле. Но что означает чувствовать всплеск магнетизма? В данном случае у меня нет даже самой слабой идеи о том, как это чувствует птица, или в этой связи, как человеческому существу чувствовать прилив магнетизма от магнитного поля земли. Это, как я полагаю, эмпирический факт, что птицы, ориентирующиеся в полете путем определения магнитного поля, действительно обладают или не обладают сознательным опытом определения магнитного поля. Однако точный качественный характер этого эмпи-

84

рического факта недоступен стандартным формам эмпирических проверок. Да и в самом деле, почему он должен быть доступным? И почему мы должны были бы предполагать, что все факты в мире в равной степени доступны стандартным, объективным проверкам от третьего лица? Если вы задумаетесь над этим, то окажется, что данное допущение явно ложно.

Я сказал, что такой результат не столь уж тосклив, как могло бы показаться. И причина этого проста. Хотя в некоторых случаях у нас нет равного доступа к определенным эмпирическим фактам в силу их субъективного характера, в целом у нас имеются косвенные методы достижения тех же самых эмпирических фактов. Рассмотрим следующий пример. Я совершенно убежден в том, что моя собака так же, как и другие высшие животные, обладает ментальными состояниями, подобными визуальному опыту, переживаниям боли, ощущениям жажды и голода, холода и тепла. Итак, почему же я столь убежден в этом? Стандартный ответ заключается в том, что это происходит в силу поведения собаки, ибо, наблюдая ее поведение, я делаю вывод, что ей присущи ментальные состояния, подобные моим. Я думаю, что этот ответ ошибочен. Не только потому, что собака ведет себя так, что это согласуется с наличием сознательных ментальных состояний, но также потому, что я способен видеть относительное сходство каузального базиса поведения в собачьей физиологии с моим. И это не только из-за того, что строение собаки подобно моему и что ее поведение интерпретируется способами, аналогичными тому, как я сам интерпретирую свое собственное поведение. Скорее именно в комбинации этих двух фактов я способен усмотреть то, что поведение является сходным (appropriate) и что ему присуща сходная *каузальность* в физиологической основе. Например, я могу видеть, что это собачьи уши; это ее кожа; это ее глаза; что если вы ущипнете ее кожу, то поведение будет соответствующим пощипыванию кожи; если же вы закричите ей в ухо, то получите поведение, соответствующее тому, когда кричат в уши.

Важно подчеркнуть, что мне не требуется обладать фантазией или сложной анатомической и физиологической теорией строения собаки, а лишь простой, так сказать, «народной» анатомией и физиологией — способностью узнавать структуру кожи, глаз, зубов, волос, носа и т.д., и способностью предполагать, что та каузальная роль, которую они играют в ее опыте, относительно сходна с той каузальной ролью, которую подобные черты играют в нашем

собственном опыте. И в самом деле, даже описание определенных структур вроде «глаз» или «ушей» уже предполагает, что мы приписываем им функции и каузальные способности, сходные с теми, что присущи нашим собственным глазам и ушам. Короче, хотя у меня нет прямого доступа к сознанию собаки, тем не менее мне представляется хорошо засвидетельствованным эмпирическим фактом, что собаки обладают сознанием и это проверено с помощью достаточно убедительных свидетельств. Но я уже не столь уверен, когда дело доходит до

85

животных, стоящих значительно ниже на филогенетической лестнице. У меня нет ни малейшей идеи относительно того, сознательны ли блохи, кузнечики, крабы или черви. Мне представляется, что я могу с полным основанием оставить подобные вопросы нейрофизиологам. Но какого рода свидетельства могли бы искать нейрофизиологи? Вот еще один мысленный эксперимент, который мы вполне могли бы вообразить.

Предположим, что у нас есть объяснение нейрофизиологического базиса сознания в человеческих существах. Также предположим, что у нас есть достаточно точные, нейрофизиологически изолируемые случаи наличия сознания в человеческих существах, такие, что присутствие соответствующих нейрофизиологических феноменов служит необходимым и достаточным условием для сознания. Если вам это присуще, то вы сознательны; если вы потеряли это, то вы оказались бессознательны. А сейчас вообразите, что некоторым животным присущ данный феномен — назовем его для краткости «*x*», — а другие лишены его. Предположим, что проявление *x* обнаружилось во всех таких животных, как мы сами, обезьяны, собаки и т.д., в отношении которых мы вполне уверены, что они сознательны на основе всей их физиологии, и что *x* совершенно отсутствовал у таких животных, как амёбы, которым мы отнюдь не склонны приписывать какое-либо сознание. Предположим далее, что удаление *x* из нейрофизиологии человеческого существа немедленно породит бессознательное, а его повторное введение снова породит сознание. В подобном случае, как мне кажется, мы могли бы не без основания предположить, что присутствие *x* сыграло решающую каузальную роль в производстве сознания и что данное открытие дало бы нам возможность разрешить сомнительные случаи с животными либо обладающими, либо лишенными сознательных состояний. Если бы змеи обладали *x*, а клещи были бы лишены его, то мы могли бы с основанием сделать вывод, что клещи действовали на основе простых тропизмов, а змеи обладали сознанием в том же самом смысле, что и мы сами, собаки и бабуины.

Я ни на мгновение не допускаю, чтобы нейрофизиология сознания была столь простой, как эта. Мне представляется куда более вероятным, что мы обнаружим огромное разнообразие форм нейрофизиологий сознания, и что в любой реальной экспериментальной ситуации мы стали бы искать независимое свидетельство существования механизмоподобных тропизмов для объяснения, по-видимости, целенаправленного поведения в лишенных сознания организмах. Смысл данного примера заключается просто в показе того, что мы можем иметь косвенные средства объективного, в третьем лице и эмпирического вида для приближения к эмпирическим феноменам, которые, в сущности, субъективны и потому недоступны прямым проверкам в третьем лице.

Не следует тем не менее считать, что есть нечто второстепенное или несовершенное в отношении возможности эмпирических методов в третьем лице для открытия этих субъективных эмпирических фактов от первого лица. Эти ме-

86

тоды покоятся на приблизительном принципе, используемом повсюду в науке и в повседневной жизни: *те же причины — те же действия*, и *сходные причины — сходные действия*. Мы можем с готовностью признать в случае других человеческих существ, что каузальные основания их опыта виртуально тождественны с каузальными основаниями нашего опыта. Вот почему в реальной жизни не существует «проблемы других сознаний». Животные представляют подходящий случай для проверки данного принципа, поскольку, разумеется, физиологически они не тождественны с нами, но в некоторых важных отношениях все же похожи. У них есть глаза, уши, нос, рот и т.д. По этой причине мы действительно не сомневаемся, что им присущ опыт, соответствующий этим разным видам органов. До сих пор все эти соображения были донаучными. Однако давайте предположим, что мы могли бы идентифицировать для всех случаев, связанных с человеком, точные причины сознания, а затем смогли бы открыть именно те же самые причины в других животных. Если так, то мне кажется, мы в самом деле окончательно установили бы, что у других видов совершенно такое же сознание, как и у нас, ибо мы можем предположить, что одни и те же

причины порождают одни и те же действия. И это не будет всего лишь дикой спекуляцией, поскольку мы бы имели очень хорошее основание предположить, что эти причины породили бы те же самые действия в других видах.

В реальной практике учебники по нейрофизиологии, как и положено, сообщают, например, в чем восприятие кошками цвета похоже и одновременно отлично от человеческого *и даже других животных*. Какая захватывающая дух безответственность! Как могли подобные авторы претендовать на столь легкое решение проблемы «сознания других кошек»? Ответ заключается в том, что данная проблема разрешима в отношении кошачьего зрения, если мы точно знаем, в чем кошачий орган зрения и похож, и отличен от нашего собственного органа зрения и органов зрения других видов.²

Как только мы поймем, в чем заключается каузальное основание приписывания ментальных состояний другим животным, тогда несколько традиционных скептических проблем относительно «других сознаний» получат легкое решение. Рассмотрим знаменитую проблему инверсии спектра, которую я упоминал в главе II. Часто говорится, что, насколько мы знаем, одна часть населения могла бы иметь такую инверсию красное/зеленое, что хотя эта часть и делает те же самые различения в поведении, как и остальные из нас, реальные восприятия, которые у них есть, когда они видят зеленое и которые они называют «видение зеленого», суть восприятия, которые, будь они нам присущи, мы бы назвали «видение красного», и наоборот. А сейчас рассмотрим следующее: предположим, мы действительно обнаружили, что у части населения порядок рецепторов красного и зеленого цвета изменен подобным образом и так связан со всем остальным в их органе зрения, что у нас появляется убедительное нейрофизиологическое свидетельство того, что несмотря на то, что их молярные различия таковы же, как и у нас, в действительности им присущи иные лежа-

87

щие в их основании восприятия. И это уже была бы не проблема философского скептицизма, но хорошо сформулированная нейрофизиологическая гипотеза. Но тогда, если не существует подобной части населения, если всем не слепым на цвета людям присущи одинаковые «красное/зеленое» проводящие перцептуальные пути, мы получаем твердое эмпирическое свидетельство, что вещи выглядят для других людей так же, как они выглядят для нас. Облако философского скептицизма конденсируется в каплю нейронауки.

Заметьте, что такое решение «проблемы других сознаний», а именно то, которое мы используем в науке и повседневной жизни, предоставляет нам достаточные, но не необходимые условия для правильного приписывания ментальных феноменов другим существам. Нам, как я ранее указывал в этой главе, потребовалась бы значительно более богатая нейробиологическая теория сознания, чем все, что мы сейчас были бы способны вообразить, для предположения, что мы могли бы выделить необходимые условия наличия сознания. Я вполне уверен в том, что тот стол напротив меня, компьютер, который я использую ежедневно, авторучка, которой я пишу и магнитофон, на который я диктую, совершенно бессознательны, но, конечно, я не могу *доказать*, что они бессознательны, да и никто другой не сможет.

4. Итоги

В данной главе передо мной до сих пор были две цели: во-первых, я пытался доказать, что в той мере, в какой затрагивается онтология сознания, поведение просто излишне. Разумеется, в реальной жизни наше поведение играет решающую роль по отношению к самому нашему существованию, но тогда, когда мы изучаем существование наших ментальных состояний именно как ментальных состояний, соответствующее им поведение не является ни необходимым, ни достаточным для их существования. Во-вторых, я попытался начать ослаблять хватку трехсотлетних эпистемологических дискуссий по «проблеме других сознаний», согласно которым поведение служит единственным основанием нашего знания о существовании других сознаний. Мне это представляется явно ложным. Только в силу *связи* между поведением и каузальной структурой других организмов поведение вообще имеет какое-то отношение к обнаружению ментальных состояний в других.

Заключительное положение столь же важно: за исключением того, когда мы занимаемся философией, в действительности не существует «проблемы» касательно других сознаний, поскольку мы отнюдь не придерживаемся «гипотезы», «убеждения» или «предположения», что другие люди сознательны, а стулья, столы, компьютеры и автомобили нет. Скорее нам присущи

определенные фоновые способы поведения, определенные фоновые способности, и они являются определяющими для наших отношений к сознанию других людей. Для филосо-

88

фии типично, что скептические проблемы часто возникают, когда элементы фона (Background) рассматриваются так, как если бы они были гипотезами, требующими обоснования. Я отнюдь не придерживаюсь «гипотезы», что моя собака или заведующий моего отделения сознательны, следовательно, данный вопрос вообще не возникает, разве что в философском споре.

5. Внутренняя интенциональность, интенциональность «как если бы» и производная интенциональность

Перед тем, как двигаться дальше, мне необходимо ввести некоторые простые различия, которые имплицитно присутствовали в том, что я до сих пор говорил, но нуждаются в экспликации в связи с тем, что последует. Чтобы представить эти различия, давайте рассмотрим те сходства и различия среди разнообразных условий истинности предложений, которые мы используем для приписывания интенциональных ментальных феноменов. Рассмотрим сходства и различия среди следующих предложений:

1. Сейчас я испытываю жажду, действительно испытываю жажду, поскольку за весь день я ничего не пил.

2. Мой газон испытывает жажду, действительно испытывает жажду, поскольку в течение недели его не поливали.

3. По-французски «j'ai grand soif» означает «я испытываю сильную жажду».

Первое из этих предложений употребляется в буквальном смысле для приписывания реального, интенционального ментального состояния самому себе. Если я произнесу данное предложение, высказывая истинное утверждение, это будет означать, что во мне имеется осознанное чувство жажды, которое и делает это утверждение истинным. Данное чувство обладает интенциональностью, поскольку оно предполагает желание пить. Но второе предложение весьма отлично, поскольку оно употребляется лишь метафорически, или фигурально, для приписывания жажды моему газону. Мой газон, которому не хватает воды, попал в ситуацию, в которой и я испытывал бы жажду, так что я фигурально описываю это *как если бы* он испытывал жажду. По аналогии я могу совершенно безболезненно сказать, что лужайка испытывает жажду, даже несмотря на то, что ни на мгновение не допускаю, что она испытывает жажду в буквальном смысле слова. Третье предложение подобно первому в том, что оно буквально приписывает интенциональность, но оно подобно второму и отлично от первого в том, что указанная интенциональность не является внутренне присущей самой системе.

Первая разновидность приписывания приписывает *внутреннюю* интенциональность. Если подобное утверждение истинно, то действительно *в объекте приписывания должно иметь место интенциональное со-*

89

стояние. Второе предложение вообще не приписывает никакой интенциональности — внутренней или какой иной. Оно употребляется лишь для того, чтобы выразиться фигурально или метафорически. Поэтому я скажу, что «интенциональность» в данном приписывании есть просто *как если бы* интенциональность, а не внутренняя интенциональность. С целью избежать путаницы, важно подчеркивать, что *как если бы* интенциональность вовсе и не является разновидностью интенциональности, скорее система, которой присуща *как если бы* интенциональность, оказывается как-если-бы-она-обладала-интенциональностью. В третьем случае я буквально приписываю интенциональность французскому предложению, то есть, французское предложение буквально означает именно то, что я говорю. Однако интенциональность во французском предложении не является внутренне присущей этому конкретному предложению, построенному лишь в качестве синтаксического объекта. Сама данная последовательность могла бы означать нечто весьма отличное или же вообще ничего. *Говорящие* на французском могут употреблять его для выражения *своей* интенциональности, но это не внутренняя интенциональность. Она производна от внутренней интенциональности пользователей данного языка.

Мы можем суммировать эти положения следующим образом: подлинная интенциональность есть феномен, который присущ людям и некоторым другим животным как часть их биологической природы. И дело не в том, как они используются, или как они думают о самих себе, или как они предпочитают описывать самих себя. Это самый обычный факт относительно подобных животных, что, к примеру, иногда они испытывают *жажду* или *голод*, *видят* вещи, *боятся* вещей и

т.д. Все написанные курсивом выражения (expressions) в предыдущем предложении употребляются для указания на внутренние интенциональные состояния. Весьма удобно использовать жаргон интенциональности для разговора о системах, не обладающих ею, но ведущих себя так, как если бы они ею обладали. Я говорю о своем термостате, что он *воспринимает* изменения в температуре; я говорю о своем карбюраторе, что он *знает*, когда необходимо обогатить смесь; и я говорю о своем компьютере, что его *память* больше, чем *память* того компьютера, который был у меня в прошлом году. Все эти приписывания совершенно безвредны и, без сомнения, они в конце концов породят новые буквальные значения по мере того, как будут отмирать метафоры. Но важно подчеркнуть, что эти приписывания в психологическом отношении не имеют значения, поскольку не предполагают наличия никакого ментального феномена. Интенциональность, описанная во всех этих случаях, является чистой *как если бы* интенциональностью.

Случаи третьего вида делаются интересными в силу того факта, что мы зачастую буквально наделяем нементальные феномены интенциональными свойствами. Нет ничего метафорического или *как если бы* в том, когда говорят, что определенные предложения *обозначают* определенные вещи, или что определенные карты являются правильными *репрезентациями* штата Калифор-

90

ния, или что определенные картины являются *картинами*, изображающими Уинстона Черчиля. Эти формы интенциональности реальны, но они производны от интенциональности действующих людей.

Я употребляю терминологию, связанную со словом «внутренний» (intrinsic), уже более десятилетия (см. Searle 1980b), однако, она по-прежнему является объектом определенных постоянных недоразумений. В повседневной речи «внутренний» часто противопоставляется «относительному» (relational). Так, Луне внутренне присуща масса, но во внутреннем смысле Луна не является спутником. Она спутник только по отношению к Земле. В этом смысле внутренней присущности людям, убежденным в наличии интенциональных состояний с «широким содержанием», то есть с содержанием, по существу предполагающим отношение к объектам вне сознания, придется отрицать, что подобные интенциональные состояния являются внутренними, поскольку они относительны. Я не верю в существование широкого содержания (см. Searle 1983, гл.7), так что для меня не возникает подобной проблемы. Те различия, которые я сейчас делаю, независимы от спора по поводу широкого и узкого содержания. Итак, я просто условился, что под «внутренней интенциональностью» я подразумеваю нечто реальное в противоположность чистой видимости того же (*как если бы*), и как противостоящее производным формам интенциональности вроде предложений, картин и т.д. Чтобы принять те различия, которые я пытаюсь сделать, нет необходимости принимать мои возражения против понятия широкого содержания.

Другим — поразительным для меня — недоразумением служит предположение, будто называя реальные случаи «внутренними», я подразумеваю, что они так или иначе загадочны, невыразимы и недоступны философскому объяснению или научному исследованию. Но это чепуха. Прямо сейчас мне присущи многие подлинные ментальные состояния, например, побуждение пойти в туалет, сильное желание холодного пива и визуальное восприятие множества лодок на озере. Все это *внутренние*, в моем смысле, интенциональные состояния, и это означает лишь, что они суть реальные вещи, а не нечто, более или менее подобное реальным вещам (*«как если бы» интенциональные состояния*), или же нечто, являющееся результатом чьих-либо употреблений или установок в отношении данной вещи (*производные интенциональные состояния*).³

Мне знакомы усилия отрицать данные различия, но трудно принимать эти отрицания всерьез. Если вы полагаете, что не существует принципиальных различий, то вы могли бы рассмотреть следующее различие из журнала «Фармакология».

Как только пища проходит крико-гортанную запирающую мышцу (chrico-pharyngus sphincter), ее дальнейшее движение почти полностью произвольно, за исключением окончательного выделения фекалий во время испражнений. *Гастрокишечный тракт является высокоразумным органом, который ощущает* не только наличие пищи в кишечнике, но также ее химичес-

91

кое строение, количество, волокнистость, и устанавливает уровень ее продвижения и смещения путем создания соответствующих схем ее сжатия. *В силу высокоразвитой способности принятия решений*, пищеварительную стенку, состоящую из слоев мягкой мускулатуры, нейронных структур и паракрино-эндокринных клеточек, *часто называют пищеварительным мозгом* (Sarna, Otterson 1988, курсив мой).⁴

Ясно, что это случай *как если бы* интенциональности в «пищеварительном мозге». Полагает ли кто-либо, что нет принципиальной разницы между пищеварительным мозгом и мозговым мозгом? Я слышал, как говорили, будто обе разновидности случаев представляют собой одно и то же; что все это вопрос принятия соответствующей «интенциональной позиции» в отношении некоторой системы. Но только попытайтесь в реальной жизни предположить, что «восприятие» и «вынесение решений» пищеварительным мозгом не отличаются от того, когда это делает реальный мозг.

Этот пример показывает, помимо всего прочего, что любая попытка отрицать различие между внутренней и *как если бы* интенциональностью наталкивается на общее *reductio ad absurdum*. Если вы отрицаете данное различие, то тогда оказывается, что все во вселенной обладает интенциональностью. Все во вселенной следует законам природы, и поэтому все ведет себя с определенной степенью регулярности, а поэтому все ведет себя *как если бы* оно следовало правилу, стараясь осуществить определенный проект, действуя в соответствии с определенными желаниями и т.д. Предположим, к примеру, что я бросаю вниз камень. Этот камень *пытается* достичь центра земли, потому что он *хочет* достичь центра земли, и, делая это, он следует правилу $S=1/2 gt^2$. Короче говоря, ценой за отрицание различия между внутренней и *как если бы* интенциональностью оказывается абсурд, ибо это делает все во вселенной ментальным.

Без сомнения, бывают исключительные случаи. Например, мы не можем быть достаточно уверены, что сказать о кузнечиках или блохах. И, без сомнения, даже в некоторых случаях с людьми мы могли бы быть озадачены тем, должны ли мы принимать приписывание им интенциональности буквально или метафорически. Но исключительные случаи не изменяют различие между разновидностью фактов, соответствующих приписыванию внутренней интенциональности, и теми фактами, которые соответствуют *как если бы* метафорическим приписываниям интенциональности. Нет ничего вредного, запутывающего или философски ошибочного относительно *как если бы* метафорических приписываний. Единственная ошибка — это принимать их буквально.

Я надеюсь, что различия, которые я проводил, до боли очевидны. Тем не менее я должен сообщить как бы с полей битв, что игнорирование этих простых различий лежит в основе некоторых самых больших ошибок в современной интеллектуальной жизни. Общим образом ошибки будет предполагать, что поскольку мы способны делать *как если бы* приписывания интенциональ-

92

ности системам, не обладающим внутренней интенциональностью, то мы так или иначе открыли саму природу интенциональности.⁵

93

Глава IV. Сознание и его место в природе

1. Сознание и «научное» мировоззрение

Как это справедливо в отношении большинства слов, нет возможности дать определение «сознания» ни в терминах необходимых и достаточных условий, ни — на аристотелевский манер — с помощью родо-видового различия. Тем не менее, хотя мы и не можем дать некругового вербального определения, мне по-прежнему существенно важно сказать, что же я подразумеваю под этим понятием, ибо его часто путают с некоторыми другими понятиями. Например, по причине и этимологии, и употребления, «сознание» (consciousness) зачастую путают с «совестью» (conscience), «самосознанием» (self-consciousness) и «познанием» (cognition).

То, что я подразумеваю под «сознанием», лучше всего продемонстрировать на примерах. Когда я просыпаюсь после лишённого сновидений сна, я вступаю в состояние сознания, которое продолжается, пока я бодрствую. Когда же я засыпаю, оказываюсь под общей анестезией или умираю, мои состояния сознания прекращаются. Если во время сна у меня есть сновидения, я становлюсь сознательным, хотя сознательные формы сновидений в целом значительно ниже по уровню интенсивности и живости, чем обычное бодрствующее сознание. Сознание способно варьироваться в степени во время нашего бодрствования, как, например, когда мы переходим от состояния бодрствования и настороженности к сонному или вялому состоянию, либо же просто к скучающему и невнимательному состоянию. Некоторые люди вводят различные химические вещества в свой мозг с целью создания измененных состояний сознания, но даже и без химической поддержки в обыденной жизни можно различить разные степени и формы сознания. Сознание есть переключатель типа «вкл/выкл»: та или иная система либо сознательна, либо нет. И

если она сознательна, то данная система оказывается реостатом: имеются разные степени сознания.

Близким синонимом для «сознания» в моем смысле является «осведомленность» (awareness), но я не думаю, что они полностью эквивалентны по значению, поскольку «осведомленность» более тесно связана с процессом познания, со знанием, чем общее понятие сознания. Да-

94

лее, представляется возможным допущение случаев, когда можно быть осведомленным в чем-либо бессознательно (ср. Weiskrantz и др. 1974). Также стоит подчеркнуть, что до сих пор в моем объяснении сознания не было ничего, что бы предполагало *само*-сознание. Позднее (в главе VI) я обсужу связь между сознанием и самосознанием.

Некоторые философы (например, Блок в «Двух понятиях сознания») заявляют, что имеется такой смысл данного слова, который вообще не предполагает чувствительность, смысл, в соответствии с которым полнейший зомби мог бы оказаться «сознательным». Такой смысл мне неизвестен, но в любом случае это не тот смысл, в котором я употребляю данное слово.

Сознательные состояния всегда обладают содержанием. Никогда нельзя быть просто сознательным, скорее, когда некто сознателен, должен иметься ответ на вопрос «Что он осознает?» (What is one conscious of?). Но предлог «of» во фразе «осознает» (conscious of) не всегда является тем же, что «of» интенциональности. Если я осознаю стук в дверь, то мое сознательное состояние интенционально, поскольку оно указывает на нечто помимо себя, а именно на стук в дверь. Если же я осознаю боль, то боль не интенциональна, ибо она не представляет ничего помимо себя.¹

Основная цель этой главы заключается в том, чтобы определить местонахождение сознания в пределах всеобщей «научной» концепции мира. Поводом для выделения сознания в объяснении психики (mind) является то, что это центральное ментальное понятие. Так или иначе, но все другие ментальные понятия — вроде интенциональности, субъективности, ментальной каузальности, интеллекта и т.д. — могут быть в полной мере поняты как *ментальные* лишь по их отношениям к сознанию (больше об этом в главе VII). Поскольку в любой данный момент наших бодрствующих жизней только крошечный фрагмент ментальных состояний оказывается сознательным, может показаться парадоксальным считать сознание ментальным понятием, однако на протяжении этой книги я намереваюсь попытаться снять видимость парадокса. Как только мы определим местонахождение сознания в нашем общем взгляде на мир, мы сможем увидеть, что материалистические теории психики, которые мы обсуждали в главе II, столь же глубоко антинаучны, как и дуализм, который, как они полагали, они атакуют.

Мы обнаружим, что когда мы пытаемся устанавливать факты, давление на традиционные категории и терминологию становится почти невыносимым и они начинают раскалываться под нагрузкой. То, что я скажу, прозвучит почти что самопротиворечиво: с одной стороны, я буду утверждать, что сознание есть всего лишь обычное биологическое свойство нашего мира, но при этом я также попытаюсь показать, почему мы находим чуть ли не буквально невыносимым, чтобы это было именно так.

95

Наш современный взгляд на мир начал развиваться еще в семнадцатом столетии, и его развитие продолжается вплоть до конца двадцатого столетия. Исторически одним из ключей к этому развитию явилось исключение сознания из предмета науки Декартом, Галилеем и другими в семнадцатом столетии. Согласно картезианскому взгляду, собственно естественные науки исключили «сознание», *res cogitans** и стали иметь дело только с «материей», *res extensa***. Разделение сознания и материи оказалось в семнадцатом столетии полезным эвристическим инструментом, который в значительной степени способствовал прогрессу, имевшему место в науках. Тем не менее само это разделение вносит путаницу в философском отношении, и в двадцатом столетии оно стало серьезнейшим препятствием к научному пониманию места сознания в рамках окружающего мира. Одна из главных целей этой книги — попытаться убрать данное препятствие и вернуть сознание в предмет науки в качестве биологического феномена, подобного любому другому. Чтобы осуществить это, нам потребуется ответить на дуалистические возражения современных картезианцев.

Нет необходимости говорить о том, что наш «научный» взгляд на мир крайне сложен и включает в себя все общепринятые теории относительно того, какого рода местом является вселенная и как в ней все работает. То есть он включает теории, располагающиеся от квантовой механики и теории относительности до теории тектонических плит в геологии и теории ДНК для объяснения

передачи наследственности. К примеру, в настоящее время он включает убеждение в существование черных дыр, микробную теорию болезней и гелиоцентрическое объяснение солнечной системы. Некоторые черты этого взгляда на мир очень приблизительны, другие же хорошо установлены. По крайней мере, две черты его столь фундаментальны и так хорошо установлены, что уже не являются чем-то необязательным для разумных высокообразованных людей настоящей эры. В самом деле, они в значительной части являются определяющими для современного взгляда на мир. Это — атомарная теория материи и эволюционная теория в биологии. Разумеется, подобно любой другой теории, они могли бы быть опровергнуты последующим исследованием, но в настоящее время свидетельства в их пользу настолько велики, что их не так то просто охватить. Дабы поместить сознание в пределы нашего понимания мира, нам следует делать это, принимая во внимание эти две теории.

Согласно атомарной теории материи, вселенная полностью состоит из крайне малых физических феноменов, которые мы находим удобным, хотя это и не вполне точно, называть «частицами». Все большие и среднего размера сущно-

* **Вещь мыслящую (лат).** — Прим. перев.

** **Вещь протяженную (лат).** — Прим. перев.

96

сти в нашем мире, вроде планет, галактик, автомобилей и пальто, состоят из меньших сущностей, которые, в свою очередь, состоят из атомов, которые сами состоят из субатомных частиц. Примерами частиц служат электроны, атомы водорода и молекулы воды. Как это подтверждают данные примеры, большие частицы состоят из меньших; и по-прежнему много неясности и споров относительно идентификации изначально наименьших частиц. Мы, по крайней мере, по двум причинам несколько затрудняемся употреблять слово «частица». Во-первых, представляется более точным описывать наиболее базисные из этих сущностей скорее как точки массы/энергии, чем как протяженные в пространстве сущности. И во-вторых, что более радикально, согласно квантовой механике, до тех пор, пока их не измеряют и им не препятствуют некоторым образом, «частицы» типа электронов ведут себя скорее как волны, нежели как частицы. Тем не менее для удобства я буду придерживаться слова «частица».

Частицы, что продемонстрировали наши предыдущие примеры, организованы в более крупные *системы*. Было бы сложно попытаться определить само понятие системы, но наиболее простая интуитивная идея заключается в том, что системы суть собрания частиц, в которых пространственно-временные границы той или иной системы устанавливаются каузальными отношениями. Так, капля дождя представляет собой систему, но таковой же является и ледник. Дети, слоны и горные цепи также являются примерами систем. На основе этих примеров должно стать очевидным, что системы могут содержать подсистемы.

Существенно важной для объяснительного аппарата атомарной теории является не только идея, что большие системы состоят из меньших, но и то, что многие черты больших систем могут быть *каузально объяснены* поведением меньших систем. Такое понимание объяснения дает нам возможность, по сути дела требование, того, чтобы многие виды макрофеноменов объяснялись в терминах микрофеноменов. А это, в свою очередь, приводит к тому, что будут иметь место различные уровни объяснения одного феномена в зависимости от того обстоятельства, движемся ли мы слева направо — от макро к макро, от микро к микро, или снизу вверх — от микро к макро. Мы можем проиллюстрировать эти уровни на простом примере. Предположим, что я желаю объяснить, почему кипит эта кастрюля с водой. Одним объяснением — слева — направо макро-макро объяснением — было бы то, что я поставил кастрюлю на плиту и включил под ней горелку. Я называю подобное объяснение объяснением «слева-направо», поскольку оно приводит более раннее событие с целью объяснения более позднего события², а также я называю его «макро-макро» объяснением, поскольку в нем и эксплананс, и экспланандум находятся на макроуровне. Другое объяснение — снизу-вверх микро-макро — заключалось бы в том, что вода кипит, поскольку кинетическая энергия, переданная путем окисления углеводорода молекулам H_2O , заставила их двигаться столь быстро, что внутреннее давление молекулярных движений оказывается равным давлению

97

внешнего воздуха, которое, в свою очередь, объясняется движением тех молекул, из которых состоит внешний воздух. Я называю подобное объяснение «снизу-вверх микро-макро» объяснением, поскольку оно объясняет свойства и поведение поверхностных макрофеноменов в терминах микрофеноменов нижнего уровня. Я отнюдь не собираюсь предполагать, будто все

перечисленные суть единственно возможные уровни объяснения. Есть также слева-направо микро-микро объяснения, и дальнейшие подразделения могут быть сделаны внутри каждого микро или макро уровня.

Тогда одним из главных уроков атомарной теории оказывается следующий: многие свойства больших вещей объясняются поведением маленьких вещей. Мы именно потому рассматриваем микробную теорию заболеваний или ДНК-теорию генетической передачи признаков как главные достижения, что они соответствуют этой модели. Если бы у кого-то было объяснение болезней в терминах движений планет, то мы никогда не приняли бы это в качестве полного объяснения, даже если бы оно применялось в диагностировании и лечении, пока не поняли бы, каким образом макро причины и действия на уровне планет и симптомов основывались на «снизу-вверх микро-макро» каузальных структурах.

Давайте сейчас к этим элементарным понятиям атомарной теории добавим принципы эволюционной биологии. На протяжении долгих периодов времени определенные *типы* живых систем эволюционируют определенными, весьма специфичными путями. На нашей маленькой планете типы рассматриваемых систем неизменно содержат основанные на углероде молекулы, и они также широко используют водород, азот и кислород. Пути их эволюции сложны, но основная процедура заключается в том, что конкретные свойства (token instances) этих типов причинно обуславливают появление сходных свойств. Так, после того, как исходные свойства будут уничтожены, тип или образец, который они представляют, продолжает существование в других свойствах и воспроизводится по мере того, как последующие поколения свойств сами производят другие свойства. Вариации в поверхностных чертах, фенотипах этих свойств предоставляют свойствам большие или меньшие шансы на выживание в зависимости от специфического окружения, в котором они оказываются. Те свойства, у которых большая вероятность выживания в зависимости от своего окружения, будут поэтому обладать большей вероятностью производства дальнейших, подобных им самим свойств, то есть свойств с тем же самым генотипом. И таким путем эволюционирует сам тип.

Отчасти интеллектуальная привлекательность теории эволюции, дополненной генетикой Менделя и ДНК, заключается в том, что она согласуется с той объяснительной моделью, которую мы извлекли из атомарной теории. А именно, обоснование генетических механизмов в молекулярной биологии допускает различные уровни объяснения биологических феноменов, соответствующие различным уровням объяснения физических феноменов, которые у нас имеют-

98

ся. Для эволюционной биологии типично наличие двух уровней исследования: «функционального» уровня, на котором мы объясняем выживание видов в терминах «всесторонней приспособленности» («inclusive fitness»), зависящей от фенотипических свойств, присущих представителям конкретного вида, и «каузального» уровня, где мы объясняем каузальные механизмы, с помощью которых рассматриваемые свойства действительно соотносят организм с его окружением. Мы можем проиллюстрировать это на простом примере. Почему зеленые растения поворачивают свои листья к солнцу? Вот функциональное объяснение:³ эта особенность имеет ценность в плане выживания. Усиливая способность растения осуществлять фотосинтез, она усиливает его способность к выживанию и воспроизведению. Растение отнюдь не поворачивается к солнцу с целью выживания; скорее оно стремится к выживанию, поскольку предрасположено в любом случае поворачиваться к солнцу. Вот и каузальное объяснение: биохимическая структура растения, детерминированная его генетическим строением, причинно обуславливает выделение им гормона роста ауксина, а разнообразные концентрации ауксина, в свою очередь, обуславливают поворот листьев в направлении источника света.

Если вы соедините вместе эти два уровня объяснения, то получите следующий результат: поскольку фенотип, возникший в результате взаимодействия генотипа с окружением, обладает ценностью в плане выживания по отношению к окружению, сам генотип выживает и воспроизводится. Таковы, описанные в очень краткой форме, механизмы естественного отбора.

Организмы как продукты эволюционного процесса состоят из подсистем, называемых «клетками», а некоторые из этих организмов развивают подсистемы нервных клеток, которые мы рассматриваем как «нервные системы». Далее, и это решающий момент, некоторые исключительно сложные нервные системы способны причинно обуславливать и поддерживать сознательные состояния и процессы. А именно, большие соединения нервных клеток, то есть мозги, причинно обуславливают и поддерживают сознательные состояния и процессы. Мы не знаем в деталях, как именно мозги причинно обуславливают сознание, но нам известен тот факт,

что это происходит в человеческих мозгах, и у нас есть исчерпывающие свидетельства, что это также происходит в мозгах многих видов животных (Griffin 1981). В настоящее время мы не знаем, насколько далеко вниз по эволюционной шкале простирается сознание.

Базисной для нашего взгляда на мир оказывается идея, что человеческие существа и иные высшие животные суть часть биологического порядка, подобно любым другим организмам. Человеческие существа являются продолжением всей остальной природы. Но если так, то специфические биологические характеристики этих животных, подобные обладанию ими богатой системой сознания, равно как и большим интеллектом, способностью к языку, спо-

99

способностью к исключительно тонким перцептуальным различиям, способностью к рациональному мышлению и т.д., суть биологические феномены, как и любые другие биологические феномены. Далее, все эти свойства являются фенотипами. Они результат биологической эволюции, подобно любому другому фенотипу. *Короче говоря, сознание, есть биологическое свойство мозга человека и определенных животных. Оно причинно обусловлено нейробиологическими процессами и в той же степени является частью естественного биологического порядка, как и любые другие свойства вроде фотосинтеза, пищеварения или деления клетки (mitosis).* ЭТОТ принцип представляет собой первую стадию понимания места сознания в рамках нашего взгляда на мир.⁴ Основной тезис данной главы до сих пор сводился к тому, что как только вы поймете, что атомарная и эволюционная теории занимают центральное место в современном научном взгляде на мир, тогда сознание естественно займет свое место как возникшая в результате эволюции фенотипическая черта определенных типов организмов с высокоразвитыми нервными системами. В данной главе я не ставлю себе целью защиту этого взгляда на мир. В самом деле, многие мыслители, чьи мнения я уважаю, среди них в особенности Витгенштейн, рассматривают этот взгляд как в той или иной степени отталкивающий, деградирующий и даже отвратительный. Им представляется, будто он не оставляет места — или, по крайней мере, дополнительного места — для религии, искусства, мистицизма и вообще «духовных» ценностей. Но, нравится ли он или нет, это именно тот взгляд на мир, который нам присущ. Учитывая то, что мы знаем об особенностях нашего мира, то есть о таких, например, вещах, как место элементов в периодической таблице, число хромосом в клетках различных видов и природа химической связи, этот взгляд отнюдь не является предметом выбора. Его не так-то легко схватить вместе с множеством соперничающих взглядов на мир. Наша проблема не в том, что нам почему-то не удалось придумать убедительное доказательство существования Бога или что гипотеза загробной жизни остается весьма сомнительной, а скорее в том, что даже в самых глубоких размышлениях мы не можем принять всерьез подобные мнения. Когда мы сталкиваемся с людьми, утверждающими, будто они убеждены в подобных вещах, мы можем позавидовать тому комфорту и безопасности, которые, как они заявляют, проистекают из этих убеждений, но в глубине-то мы остаемся при своем убеждении, что они либо не слышали последние новости, либо находятся под властью веры. Мы остаемся убежденными в том, что для веры в подобные вещи они должны как бы разделять свои сознания по отдельным ячейкам. Когда я выступал с лекциями по проблеме сознания и тела в Индии, и несколько присутствующих заверили меня в том, что мои взгляды должны быть ошибочными, ибо они лично существовали в предыдущих жизнях как лягушки, слоны и т.д., я ведь не подумал: «Вот свидетельство в пользу альтернативного взгляда на мир» или даже: «Кто знает, возможно они правы». И моя невосприимчивость была чем-то большим, нежели простым культурным провинци-

100

лизмом: учитывая то, что мне известно о функционировании нашего мира, я не мог бы рассматривать их взгляды в качестве серьезных претендентов на истину.

Лишь только вы примете наш взгляд на мир, единственным препятствием для гарантирования сознанию его статуса как биологического свойства организмов останется устаревшее дуалистическо-материалистическое предположение, будто «ментальный» характер сознания делает невозможным, чтобы оно было «физическим» свойством.

Я обсудил лишь отношение сознания к основанным на углероде живым системам того вида, которые мы имеем на земле, но, разумеется, мы не можем исключить той возможности, что сознание могло эволюционировать и на других планетах, в других солнечных системах, в других частях вселенной. Учитывая абсолютный размер вселенной, было бы удивительным в статистическом плане, если бы мы были в ней единственными носителями сознания. Далее, мы отнюдь не хотим исключать той возможности, что сознание могло эволюционировать в системах,

не основанных на углероде, но использующих вместо этого какую-либо иную разновидность химии. Исходя из всего того, что мы знаем на настоящий момент, не должно быть теоретических препятствий развитию сознания в системах, состоящих из других элементов. В настоящее время мы еще очень далеки от того, чтобы иметь адекватную теорию нейрофизиологии сознания; и пока у нас не будет таковой, мы должны оставаться непредубежденными в отношении возможных химических оснований сознания. Моим собственным предчувствием было бы то, что нейробиология сознания в конце концов окажется столь же ограниченной, как и, скажем, биохимия пищеварения. Есть разные виды пищеварения, но отнюдь не все может перевариваться чем угодно. Сходным образом, мы, как мне представляется, вероятно, обнаружим, что хотя и могут быть биохимически различные виды сознания, однако, отнюдь не все возможно.

Далее, поскольку сознание полностью обуславливается поведением биологических феноменов более низкого уровня, в принципе было бы возможно искусственно создавать его в лабораторной ситуации путем дублирования каузальных способностей мозга. Мы ведь знаем, что многие биологические феномены были созданы искусственно. Можно синтезировать определенные органические соединения, и даже искусственно создавать определенные биологические процессы вроде фотосинтеза. И если мы способны искусственно создавать фотосинтез, то почему бы не создать и сознание? Что касается фотосинтеза, то искусственная форма данного феномена была создана путем реального дублирования химических процессов в лаборатории. Так же, если бы мы собирались искусственно создать сознание, то естественным способом осуществить это было бы дублирование реального нейробиологического основания, которое присуще сознанию в организмах, подобных нашим. Но по-

101

скольку в настоящее время мы точно не знаем, каково это нейробиологическое основание, перспективы подобного «искусственного интеллекта» весьма далеки. Далее, как я уже ранее утверждал, могло бы быть возможным создать сознание, используя совершенно иной тип химии, нежели тот, который на самом деле использует наш мозг. Тем не менее одно мы знаем еще до того, как начнем исследование, а именно, что *любая система, способная причинно обуславливать сознание, должна быть способна дублировать каузальные возможности мозга*. Если, к примеру, это делается путем замены нейронов силиконовыми чипами, то только потому, что химия силиконовых чипов способна дублировать специфические каузальные возможности нейронов обуславливать сознание. Тривиальным логическим следствием того факта, что мозг причинно обуславливает сознание, оказывается то, что любая другая система, способная обуславливать сознание, но использующая совершенно иные механизмы, должна была бы иметь возможности, по крайней мере, эквивалентные возможностям мозга делать это. (Сравните: самолетам для того, чтобы летать, не нужны перья, но им необходимо разделять с птицами способность преодолевать силу притяжения в земной атмосфере).

Если подвести итог, то окажется, что наша картина мира, хотя она и крайне сложна в деталях, предоставляет достаточно простое объяснение способа существования сознания. Согласно атомарной теории, мир состоит из частиц. Эти частицы организованы в системы. Некоторые из этих систем являются живыми, и типы живых систем эволюционировали на протяжении долгих периодов времени. Среди них некоторые путем эволюции привели к мозгу, способному причинно обуславливать и поддерживать сознание. Таким образом, сознание является биологическим свойством определенных организмов в совершенно том же самом смысле «биологического», в котором фотосинтез, деление клетки, пищеварение и воспроизводство являются биологическими свойствами организмов.

С помощью наиболее простых терминов я попытался описать положение сознания в нашей общей картине мира, поскольку хотел бы, чтобы оно представлялось со всей очевидностью. Каждый, кто получил хоть чуточку «научного» образования приблизительно после 1920 года, не должен был бы найти ничего вздорного или противоречивого в том, что я только что сказал. Следует также подчеркнуть, что все это было сказано совершенно без использования традиционных картезианских категорий. Не поднимались вопросы дуализма, монизма, материализма или чего-либо еще подобного рода. Далее, не ставился вопрос о «натурализации сознания»; оно и так уже является совершенно натуральным. Сознание, если повторить сказанное, есть естественный биологический феномен. Исключение сознания из мира природы послужило в семнадцатом столетии полезным эвристическим приемом, поскольку это позволило ученым сконцентрировать свое внимание на тех явлениях, которые были измеряемыми, объективными и лишены цели

(meaningless), то есть свободными от интенциональности. Но исключение сознания было основано на заблуж-

102

дении. Оно базировалось на ложном убеждении, будто сознание не является частью мира природы. Одно это ложное убеждение более, чем что-либо другое, даже более чем явная трудность изучения сознания доступными нам научными средствами, воспрепятствовало достижению понимания сознания.

2. Субъективность

Сознательным ментальным состояниям и процессам присуща особая черта, которой не обладают другие естественные феномены, а именно, субъективность. Как раз эта черта сознания и делает его изучение столь не поддающимся общепринятым методам биологического и психологического исследования, а также наиболее загадочным для философского анализа. Есть несколько различных смыслов «субъективности» — ни одно из них не является полностью ясным, — и я должен, хотя бы кратко, сказать об этом, дабы прояснить тот смысл, в котором я утверждаю, что сознание субъективно.

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

Так вот смысл, в котором мы говорим об «объективных» и «субъективных» суждениях, не является тем смыслом «субъективного», в котором я говорю о сознании как о субъективном. В том смысле, в котором я употребляю здесь данный термин, «субъективный» указывает на онтологическую категорию, а не на эпистемическую форму. Рассмотрим, к примеру, утверждение «Сейчас у меня боль в нижней части спины». Данное утверждение совершенно объективно в том смысле, что оно делается истинным благодаря существованию реального факта и не зависит от какой-либо позиции, установок или мнений наблюдателей. Тем не менее сам этот феномен, реальная боль сама по себе существует субъективным образом, и как раз в этом смысле я и говорю, что сознание субъективно.

Что еще мы можем сказать относительно этого субъективного способа существования? Ну, во-первых, важно понимать, что как следствие ее субъективности, боль не в равной степени доступна любому наблюдателю. Мы могли бы сказать, что ее существование есть существование от первого лица. Чтобы быть болью, она должна быть *чьей-то* болью; и это сказано в значительно более силь-

103

ном смысле, чем тот смысл, в котором, к примеру, нога должна быть чьей-то ногой. Пересадки ног возможны, а вот пересадки боли в этом смысле — нет. И то, что истинно в отношении болей, истинно и в отношении состояний сознания в целом. Любое состояние сознания всегда есть *чьей-то* состояние сознания. И подобно тому, как мне присуще особое отношение к моим собственным состояниям сознания, которое отличается от моего отношения к состояниям сознания других людей, так же, в свою очередь, им присуще отношение к их состояниям сознания, которое отличается от моего отношения к их состояниям сознания.⁵ Другим следствием субъективности является то, что все мои сознательные формы интенциональности, дающие информацию о независимом от меня мире, всегда связаны с моей особенной точкой зрения. Мир сам по себе не имеет точки зрения, но мой доступ к миру с помощью сознательных состояний всегда осуществляется в той или иной перспективе, всегда с моей точки зрения.

Трудно преувеличить те разрушительные последствия, которые оказала на философские и психологические исследования последней половины столетия неспособность примириться с фактом субъективности сознания. Отнюдь не очевиден на поверхности крах большинства исследований в области философии сознания и значительное бесплодие академической психологии за последние более чем пятьдесят лет, то есть более чем за всю мою интеллектуальную жизнь, из-за постоянной неспособности признать и примириться с тем фактом,

что онтология ментального является нередуцируемой онтологией от первого лица. Существуют очень глубокие причины, многие из которых заключены в нашей бессознательной истории, почему мы находим трудным, если не невозможным, принять ту идею, что реальный мир, то есть мир, описываемый физикой, химией и биологией, содержит неэлиминируемый субъективный элемент. Как подобное могло произойти? Как мы, вероятно, могли бы получить связную картину мира, если мир содержит эти мистические сознательные сущности? И тем не менее мы знаем, что большую часть своих жизней мы сознательны и что другие люди вокруг нас также сознательны. И если только мы не ослеплены плохой философией или некоторыми формами академической психологии, то на самом деле у нас нет никаких сомнений, что собаки, кошки, обезьяны и маленькие дети сознательны и что их сознание столь же субъективно, как и наше.

Так что давайте вначале попытаемся несколько более детально описать ту картину мира, которая содержит субъективность как элемент твердого основания, а затем попытаемся описать некоторые из тех трудностей, которые препятствуют примирению с этой картиной мира. Если мы рассматриваем мир как состоящий из частиц, эти частицы — как организованные в системы, некоторые из этих систем — как биологические системы, некоторые из таких биологических систем — как сознательные, а сознание — как, в сущности, субъективное, тогда что же нас просят вообразить, когда мы воображаем субъектив-

104

ность сознания? Ведь, в конце концов, все другие вещи, которые мы воображали, — частицы, системы, организмы и т.д. — были абсолютно объективными. И как следствие этого они в равной степени доступны всем компетентным наблюдателям. Так что же нас просят вообразить, если мы собираемся бросить в этот метафизический котел нечто нередуцируемо субъективное?

На самом деле то, что нас просят «вообразить», есть просто тот мир, который, как нам известно, существует. Я знаю, к примеру, что сейчас нахожусь в сознательном состоянии, и что это мое состояние обладает той субъективностью, на которую я указывал, и я знаю, что значительное число других организмов, подобных мне, так же сознательны и им присущи похожие субъективные состояния. Тогда почему кажется, будто я прошу вообразить нечто, что сложно или в некотором роде контринтуитивно, когда все, что я делаю, так это напоминаю о фактах, которые все время прямо перед нами? Отчасти — но только отчасти — ответ имеет отношение к тому факту, что я весьма наивно прибегнул в предыдущем параграфе к слову «наблюдатель». Когда нас просят сформировать *взгляд* на мир или *картину* мира, мы формируем их на основе модели зрения. Мы буквально стремимся сформировать образ реальности, состоящей из очень маленьких кусочков материи, «частиц», а затем воображаем, как они организуются в системы, которым опять же присущи крупные видимые свойства. Но когда мы в воображении рисуем мир с помощью этого внутреннего глаза, мы ведь не можем видеть сознание. В самом деле, как раз субъективность сознания и делает его полностью невидимым. *Если мы пытаемся нарисовать образ чье-либо сознания, то мы осуществляем это, просто нарисовав другого человека* (возможно с надутым шариком, вырастающим из его головы). *Если же мы пытаемся нарисовать свое собственное сознание, то мы осуществляем это, нарисовав все то, что мы осознаем.* Если сознание есть твердопородное эпистемическое основание для того, чтобы добраться до реальности, то мы не можем таким же образом добраться до реальности самого сознания. (Вот альтернативная формулировка: мы не можем добраться до реальности сознания тем же путем, каким, используя сознание, мы способны добраться до реальности других феноменов).

Важно достаточно медленно рассмотреть сказанное, а не просто промчаться по обыкновению, так что позвольте мне шаг за шагом проделать это на небольшой скорости. Если я пытаюсь наблюдать за сознанием другого, то я наблюдаю не его субъективность, но лишь его сознательное поведение, его строение (structure) и каузальные отношения между строением и поведением. Далее, я наблюдаю каузальные отношения между строением и поведением, с одной стороны, и окружением, которое сталкивается с ним и с которым он, в свою очередь, сталкивается, с другой. Так что не существует способа, с помощью которого я мог бы наблюдать чье-либо сознание как таковое; скорее то, что я наблюдаю, это он сам, его поведение и отношения между ним, его поведением, строением и окружением. Ну, а как насчет моих собственных внутрен-

105

них поступков? Способен ли я их наблюдать? Сам факт субъективности, который мы стремились рассмотреть, делает подобное наблюдение невозможным. Почему? Потому что там, где это касается сознательной субъективности, не существует различия между наблюдением и наблюдаемой вещью, между восприятием и воспринимаемым объектом. Модель зрительного

восприятия работает на основе предпосылки, что имеется различие между видимой вещью и видением ее. Но для «интроспекции» просто невозможно осуществлять подобное разделение. Любая, присущая мне интроспекция моего собственного сознательного состояния, сама есть это сознательное состояние. Это не значит сказать, что мои сознательные ментальные феномены не проявляются на многих различных уровнях и в различных вариациях — у нас позднее будет повод изучить некоторые из них детально — просто это означает сказать, что стандартная модель наблюдения не работает по отношению к сознательной субъективности. Она не работает по отношению к сознанию других людей, равно как и по отношению к своему собственному. В силу этого сама идея того, что мог бы быть особый метод исследования сознания, а именно «интроспекция», которая, как полагают, есть нечто вроде внутреннего наблюдения, была изначально обречена на неудачу, и потому нет ничего удивительного в том, что интроспективная психология потерпела банкротство.

Мы находим сложным примириться с субъективностью, и не только потому, что выросли с идеологией, твердящей, что изначальная реальность должна быть абсолютно объективной, но и потому, что наша идея объективно наблюдаемой реальности предполагает понятие наблюдения, которое само неизбежно субъективно и не может стать объектом наблюдения, подобно тому, как таковыми могут стать объективно существующие объекты и положения вещей в мире. Короче говоря, для нас не существует способа отобразить субъективность как часть нашего взгляда на мир, поскольку интересующая нас субъективность и есть, так сказать, само отображение. Решение же будет заключаться не в том, чтобы попытаться разработать особую разновидность отображения — нечто вроде сверхинтроспекции, но скорее в том, чтобы на этом полностью прекратить попытки отображения и просто признать факты. Факты же заключаются в том, что биологические процессы порождают сознательные ментальные феномены, а последние нередуцируемо субъективны.

Философы изобрели и другую метафору для описания определенных черт субъективности, которая представляется мне даже более путаной, нежели метафора здравого смысла об интроспекции, и это метафора «привилегированного доступа». *Визуальную* метафору интроспекции мы склонны заменять *пространственной* метафорой привилегированного доступа, то есть моделью, наводящей на мысль, что сознание подобно изолированной комнате, войти в которую позволено только нам. Только я сам могу входить внутрь пространства моего собственного сознания. Однако эта метафора также не работает, поскольку для того, чтобы было нечто, к чему я имею привилегированный

106

доступ, я должен был бы отличаться от пространства, в которое я вхожу. Но подобно тому, как потерпела неудачу метафора интроспекции, когда единственной вещью для наблюдения оказалось само наблюдение, так же и метафора изолированного внутреннего пространства терпит неудачу, когда мы начинаем понимать, что не существует ничего подобного пространству, в которое я могу войти, ибо я не способен провести необходимые различия между тремя элементами, а именно, самим собой, актом вхождения и пространством, в которое, как предполагается, я должен войти.

Мы могли бы суммировать эти положения, сказав, что наша современная модель реальности и отношения между реальностью и наблюдением не может включить в себя сам феномен субъективности. Это модель того, как объективные (в эпистемологическом смысле) наблюдатели наблюдают объективно (в онтологическом смысле) существующую реальность. Но, в соответствии с данной моделью, нет способа, с помощью которого можно было бы наблюдать акт наблюдения сам по себе. Ибо акт наблюдения есть субъективный (онтологический смысл) доступ к объективной реальности. Хотя мне нетрудно наблюдать другого человека, я неспособен наблюдать его *субъективность*. И, что еще хуже, я неспособен *наблюдать* свою собственную субъективность, ибо любое наблюдение, которое я пожелал бы предпринять, само является тем, что предполагалось наблюдать. В целом идея наблюдения реальности, как раз и есть идея (онтологически) субъективных представлений реальности. Онтология наблюдения — как противоположная его эпистемологии — есть именно онтология субъективности. Наблюдение всегда есть чье-то наблюдение; оно в общем сознательно, всегда осуществляется с определенной точки зрения, ему присуще субъективное чувство и т.д.

Я как раз хотел бы прояснить, что же именно я говорю и чего не говорю. Я отнюдь не высказываю старое путаное положение, приводящее к заключению, будто при исследовании субъективности возникает парадокс самореференции. Подобные парадоксы вообще не беспокоят меня. Мы можем использовать глаз для изучения глаза, мозг для изучения мозга, сознание для изучения сознания,

язык для изучения языка, наблюдение для изучения наблюдения и субъективность для изучения субъективности. Нет проблем ни в одном из этих случаев. Дело скорее в том, что из-за онтологии субъективности наши модели «изучения», то есть модели, опирающиеся на различие между наблюдением и наблюдаемой вещью, не работают в отношении самой субъективности.

Отсюда имеется смысл, в котором мы находим, что субъективность трудно постигнуть. Исходя из нашего понятия о том, на что должна быть похожа реальность и что означало бы познать эту реальность, нам представляется непостижимым, чтобы во вселенной существовало нечто нередуцируемо субъективное. Тем не менее мы все знаем, что субъективность существует.

107

Надеюсь, сейчас мы можем несколько более ясно представить, что же происходит, когда мы пытаемся описывать вселенную, опуская субъективность. Предположим, мы настаиваем на необходимости объяснения мира, которое будет полностью объективным не только в эпистемологическом смысле, а именно, что его утверждения независимо проверяемы, но и в онтологическом смысле, а именно, что феномены, которые описываются, обладают существованием, независимым от любой формы субъективности. Как только вы примете эту стратегию (основную стратегию в философии сознания за последние пятьдесят лет), тогда становится невозможным описывать сознание, поскольку становится буквально невозможным признавать субъективность сознания. Примеры этого и в самом деле слишком многочисленны, чтобы их упоминать, но я все же процитирую двух авторов, которые явно обращаются к проблеме сознания. Так, Армстронг (1980) молчаливо элиминирует субъективность, трактуя сознание лишь как способность устанавливать различия в отношении своих собственных внутренних состояний, а Шанжэ, французский нейробиолог, определяет сознание просто как «глобальную регуляторную систему, имеющую дело с ментальными объектами и обработками (computations), использующими эти объекты» (1985, р. 145). Оба приведенные мнения предполагают понимание реальности с позиции третьего лица, то есть такое понимание реальности, которое не только эпистемологически объективно, но также и онтологически объективно. И в подобной реальности нет места для сознания, поскольку в ней нет места для онтологической субъективности.

3. Сознание и проблема «сознание—тело»

Я постоянно говорил о том, что проблема сознания и тела имеет достаточно простое решение, по крайней мере, в общих чертах, и что препятствием к полному пониманию отношения сознания и тела служат наши философские предрассудки, связанные с предположением, будто ментальное и физическое суть две отдельные области, а также наша неосведомленность в отношении работы мозга. Если бы у нас имелась адекватная наука о мозге, такой подход к мозгу, который дал бы нам каузальные объяснения сознания во всех его формах и разновидностях, и если бы мы преодолели наши концептуальные ошибки, то не осталось бы никакой проблемы сознания и тела. Тем не менее возможность какого-либо решения проблемы сознания и тела была в течении ряда лет самым серьезным образом поставлена под сомнение в работах Томаса Нейгела (1974, 1986). Свою позицию он аргументирует следующим образом: в настоящее время мы не обладаем концептуальным аппаратом даже для того, чтобы представить себе решение проблемы сознания и тела. И это происходит из-за следующей причины: каузальным объяснениям в естествознании присуще нечто вроде каузальной необходимости. Мы понимаем, к примеру, каким образом поведение молекул H_2O причинно обуславливает пребывание воды в

108

жидкой форме, поскольку находим, что жидкий характер есть необходимое следствие поведения молекулы. Молекулярная теория не просто показывает, что системы молекул H_2O будут в жидком состоянии при определенных условиях; скорее она показывает, почему конкретная система *должна быть* в жидкой форме. Учитывая, что мы понимаем физику всего этого, немислимо, чтобы эти молекулы вели себя подобным образом, а вода при этом не была бы в жидком состоянии. Короче говоря, Нейгел доказывает, что объяснения в науке предполагают необходимость, а необходимость предполагает немислимость противоположного.

Итак, говорит далее Нейгел, мы не можем добиться такого типа необходимости во взаимоотношении материи и сознания. Никакое возможное сообщение о поведении нейронов не могло бы объяснить, почему, если дано такое-то поведение, мы *должны*, к примеру, испытывать состояние боли. И никакая причина не смогла бы объяснить, почему боль оказалась необходимым следствием определенной стимуляции нейронов. Доказательством того, что это сообщение не поясняет нам каузальную необходимость, служит то, что мы всегда можем представить себе

противоположное. Мы можем представить положение дел, в котором нейрофизиология ведет себя так, как вы пожелаете, однако, все равно эта система не испытывает боли. Если адекватное научное объяснение предполагает необходимость, а необходимость предполагает немыслимость противоположного, тогда наоборот, мыслимость противоположного предполагает, что нам не присуща необходимость, а это, в свою очередь, предполагает, что у нас нет объяснения. Полное отчаяние заключение Нейгела состоит в том, что нам потребовался бы капитальный ремонт нашего концептуального аппарата, если бы когда-либо мы оказались способны разрешить проблему сознания и тела.

Меня эта аргументация не убеждает. Во-первых, следовало бы отметить, что отнюдь не всем объяснениям в науке присущ тот вид необходимости, который мы обнаружили в отношении между молекулярным движением и жидким состоянием. Например, закон обратной пропорциональности квадрату (расстояния) есть описание гравитации, но он не показывает, почему тела *должны обладать* гравитационным притяжением. Во-вторых, кажущаяся «необходимость» любого научного объяснения может быть всего лишь функцией того факта, что мы находим объяснение столь убедительным, что уже не можем, к примеру, одновременно представить движущиеся определенным образом молекулы и H₂O, не являющееся жидкостью. Человек античности или средневековья мог бы и не считать, что объяснение связано с «необходимостью». «Тайна» сознания находится сегодня приблизительно в том же состоянии, что и тайна жизни до развития молекулярной биологии или тайна электромагнетизма до появления уравнений Клерка-Максвелла. Оно кажется таинственным, поскольку мы не знаем, как работает система нейрофизиология/сознание, а адекватное знание

109

этого могло бы устранить саму тайну. Далее, утверждение, будто мы всегда были бы способны представить возможность того, что определенные состояния мозга *могли бы и не* обусловить соответствующие состояния сознания, могло бы просто зависеть от нашего незнания работы мозга. В случае же полного понимания работы мозга, мне представляется наиболее вероятным, что мы бы посчитали очевидным, что если мозг был в состоянии определенного рода, он должен был быть сознательным. Обратите внимание, что мы уже признаем эту форму каузальной необходимости состояний сознания в отношении больших молекулярных феноменов. К примеру, если я вижу кричащего человека, попавшего под штамповальный пресс, то знаю, что этому человеку ужасно больно. Мне в известной мере невозможно представить, чтобы нормальное человеческое существо оказалось в подобной ситуации и не чувствовало бы ужасной боли. Физические причины делают необходимой саму боль.

Тем не менее ради аргументации давайте допустим правильность положения Нейгела. Фактически это ничего не изменит в том, как функционирует наш мир. То ограничение, на которое указывает Нейгел, есть только ограничение наших познавательных способностей. Даже допуская, что он прав, его аргументация всего лишь показывает, что в случае наличия определенного отношения между материальными феноменами, мы способны субъективно отобразить обе стороны отношения; однако, в случае наличия отношений между материальными и ментальными феноменами, одна сторона отношения уже субъективна и потому мы не можем так отобразить ее отношение к материальному, как мы способны, к примеру отображать отношение между жидким характером и молекулярным движением. Короче говоря, аргументация Нейгела лишь показывает, что мы неспособны преодолеть субъективность нашего сознания, чтобы постигнуть его необходимое отношение к своему материальному базису. Мы формируем образ необходимости, основанный на нашей субъективности, но мы не можем таким же путем сформировать образ необходимости отношения между субъективностью и нейрофизиологическими феноменами, поскольку мы уже находимся в пределах субъективности, а отношение отображения потребовало бы, чтобы мы оказались вне его. (Если бы твердость была сознательной, ей бы показалось загадочным, что она обусловлена вибрационными движениями молекул в решетчатых структурах, тем не менее эти движения объясняют твердость).

Вы можете оценить данное возражение Нейгелу, если представите другие способы установления каузально необходимых отношений. Предположим, что Бог или некоторая машина могли бы без труда определять каузально необходимые отношения, тогда для Бога или машины не было бы разницы между формами необходимости типа материя/материя и формами необходимости типа материя/сознание. Далее, даже если мы допускаем, что неспособны так отображать обе стороны отношения сознания и мозга, как мы отображаем обе стороны отношения жидкого характера и молекулярного движения, мы, тем не

менее, могли бы окольными путями добраться до каузальных отношений, вовлеченных в формирование сознания. Предположим, что у нас действительно имелось объяснение тех нейрофизиологических процессов в мозге, которые причинно обуславливают сознание. Отнюдь не невозможно, чтобы мы достигли подобного объяснения, ибо обычные тесты на наличие каузальных отношений могут осуществляться на отношениях мозг/сознание, равно как и на любых других естественных феноменах. Знание законоподобных каузальных отношений сообщит все, что требуется, о каузальной необходимости. В самом деле, нам уже доступны начала подобных законоподобных отношений. Как я уже отмечал в главе 3, стандартные учебники нейрофизиологии, как положено, объясняют, к примеру, сходства и различия зрительного восприятия вещей кошками и людьми. Нет сомнения, что определенные виды нейрофизиологических сходств и различий каузально достаточны для объяснения определенных видов сходств и различий в визуальном опыте. Далее, мы можем разбить и обязательно разобьем один большой вопрос: «Каким образом мозг причинно обуславливает сознание?» на множество меньших вопросов (например, «как кокаин вызывает определенные характерные ощущения?»). И подробные ответы, которые мы уже готовы давать (например, «кокаин затрудняет способность определенных синаптических рецепторов реабсорбировать норепенэфрин») допускают, чтобы каузальную необходимость сопровождали определенные выводы (к примеру, «если вы увеличите дозу кокаина, то вы увеличите его действие»). -Я прихожу к заключению, что Нейгелу не удалось показать неразрешимость проблемы сознания и тела даже в рамках нашего современного концептуального аппарата и взгляда на мир.

Колин Макгинн (1991) продвигает аргументацию Нейгела на шаг дальше и доказывает, что нам *в принципе* невозможно когда-либо стать способными понять, каково решение проблемы сознания и тела. Его аргументация выходит за пределы аргументации Нейгела и предполагает такие допущения, которых Нейгел не делает, по крайней мере, в явной форме. Поскольку допущения Макгинна широко разделяются философской традицией дуализма, и поскольку в данной книге я, среди всего прочего, пытаюсь преодолеть эти допущения, то сформулирую их в явной форме и постараюсь показать их ложность. Макгинн утверждает:

1. Сознание есть разновидность «вещества».⁶
2. Это вещество известно как «способность интроспекции».

Сознание в такой же мере является «объектом» интроспективной способности, как и физический мир объектом перцептуальной способности (p. 14ff. и p. 61ff.).

Это следствие 1 и 2, хотя я не уверен, подписывается ли под ним Макгинн, что сознание как таковое, как познаваемое в интроспекции, не является пространственным; в противоположность физическому миру, который как таковой, как известный в восприятии, пространствен.

111

3. Для того, чтобы придти к пониманию отношений сознания и тела, нам следовало бы понять «связь» между сознанием и мозгом (в различных местах).

Макгинн не сомневается, что подобная «связь» существует, но он полагает, что нам в принципе невозможно ее понять. Используя кантовский термин, он говорит, что для нас данное отношение является «ноуменальным». Нам невозможно понять эту связь, и отсюда невозможно понять отношения между сознанием и телом. Предположение Макгинна заключается в том, что связь обеспечивается скрытой структурой сознания, которая недоступна интроспекции.

Указанные три допущения суть картезианские допущения, а предполагаемое «решение» является картезианским по стилю (с тем дополнительным недостатком, что такая скрытая структура в принципе непознаваема. Ведь шишковидная железа была, по крайней мере, доступна!). Однако, как и в случае с шишковидной железой, данное решение отнюдь не является решением. Если вам требуется связь между сознанием и мозгом, то вам требуется связь между скрытой структурой сознания и мозгом. Само постулирование скрытой структуры, даже если бы оно было понятным, никуда нас не ведет.

Реальная проблема связана с данными тремя допущениями; в самом деле, я убежден, что они воплощают большинство ошибок традиционного дуализма за последние более чем триста лет. В частности,

1. Сознание не есть «вещество», это *черта (feature)* или *свойство (property)* мозга в том смысле, в каком, к примеру, жидкий характер является чертой воды.
2. Сознание отнюдь не познается с помощью интроспекции аналогично тому, как объекты в мире познаются в восприятии. Я разовью это положение в следующем параграфе, хотя уже начал

обсуждать его в данном параграфе, так что здесь я буду утверждать его в очень простой форме: модель «узрения внутрь», то есть модель внутреннего наблюдения, требует различения между самим актом наблюдения и наблюдаемым объектом, но мы ведь не можем провести подобного различения для сознания. Учение об интроспекции является хорошим примером того, что Витгенштейн называет околдовыванием нашего разума средствами языка.

Далее, как только вы избавитесь от идеи, будто сознание является веществом, то есть «объектом» интроспекции, нетрудно будет понять его пространственность, поскольку оно локализовано в мозге. В нашем сознательном опыте мы не осведомлены ни о пространственной локализации, ни об объеме своего сознательного опыта, но почему бы нам быть осведомленными в этом? Это крайне запутанный нейрофизиологический вопрос, от решения которого мы далеки, точно указать, каково место сознательного опыта в нашем мозге. Из всего, что нам известно, следует, что оно могло бы быть распределено по большим участкам мозга.

112

3. «Связь» между сознанием и мозгом не существует, как и связь между жидким характером воды и молекулами H_2O . Если сознание есть свойство мозга высшего уровня, то не может быть никакого сомнения в наличии связи между данным свойством и системой, свойством которой оно является.

4. Сознание и селекционное преимущество

Моему подходу к философии сознания и биологическому натурализму иногда противопоставляется следующее сомнение: если бы мы могли вообразить, как то же самое или сходное с человеческим поведение осуществляется бессознательным зомби, то тогда зачем эволюция вообще произвела сознание? И в самом деле, это сомнение часто представляется в форме утверждения, что, возможно, сознание даже и не существует. Разумеется, я не собираюсь продемонстрировать существование сознания. Если некто не обладает сознанием, я ему никак не смогу продемонстрировать существование сознания. Если же он обладает сознанием, то весьма маловероятно, чтобы он мог всерьез сомневаться в том, что он сознателен. Я не говорю, будто нет людей, которые не были бы столь запутавшимися философски и не *говорили* бы, что сомневаются в обладании ими сознанием, однако, я нахожу, что нельзя с полной серьезностью относиться к подобным утверждениям.

Отвечая на вопрос об эволюционной роли сознания, я хотел бы отвергнуть неявное предположение, будто каждая биологически унаследованная черта должна давать организму некоторое эволюционное преимущество. Это представляется мне крайне грубой формой дарвинизма, и сейчас у нас имеются самые разнообразные подходящие поводы для отказа от нее. Если бы было истинным, что каждая врожденная предрасположенность организма являлась результатом некоторого селекционного давления, то я должен был бы заключить, что моя собака была отобрана специально для того, чтобы ловить теннисные мячи. Ей присуща страсть к ловле теннисных мячей, которой она, очевидно, не училась, однако, это еще не повод для предположения, будто эта страсть должна быть выгодна биологически. Или, если обратиться к тому, что нам ближе, то я полагаю, что страсть, которая присуща людям к горным лыжам, имеет биологическое основание, не являющееся результатом тренировки или закаливания. Распространение катания на лыжах оказалось просто феноменальным, и те жертвы, которые люди готовы приносить в деньгах, комфорте и времени во имя нескольких часов на лыжном склоне, служат достаточно хорошим свидетельством того, что они получают от этого удовлетворение, присущее их биологической природе. Однако просто не может быть, чтобы мы были отобраны эволюцией в нашем предпочтении горных лыж.⁷

Учитывая эти оговорки, мы по-прежнему можем ставить вопрос: «Каково эволюционное преимущество сознания?» И ответ будет заключаться в том, что сознание делает разного рода вещи. Начнем с того, что есть всякие разновидности-

113

сти форм сознания, подобные зрению, слуху, вкусу, запаху, жажде, болям, щекотке, чесотке и волевым действиям. Во-вторых, в пределах каждой из этих областей может быть разнообразие функций, осуществляемое сознательными формами этих различных модальностей. Тем не менее, говоря самым общим образом, представляется ясным, что сознание служит для того, чтобы организовать определенный набор взаимоотношений между организмом и его окружением и собственными состояниями. И опять же, говоря самым общим образом, такая форма организации могла бы быть описана как «репрезентация». К примеру, благодаря сенсорным модальностям,

организм получает сознательную информацию относительно состояния мира. Он слышит звуки вблизи себя; он видит объекты и положения дел в своем поле зрения; он обоняет специфические запахи определенных черт своего окружения и т.д. В дополнение к своему сознательному сенсорному опыту организм также будет иметь специфический опыт действий. Он будет бежать, идти, есть, бороться и т.д. Эти формы сознания не предназначены в первую очередь для цели получения информации о мире; скорее это случаи, когда сознание дает возможность организму самому действовать на мир, производить в нем определенные изменения. Говоря опять весьма приблизительно, — а мы позднее обсудим эти положения в более тонких терминах, — мы можем сказать, что в сознательном восприятии организм обладает репрезентациями, обусловленными положениями дел в мире, а в случае интенциональных действий он сам обуславливает положения дел в мире с помощью своих сознательных репрезентаций.

Если данная гипотеза правильна, то мы можем сделать общее утверждение относительно селекционного преимущества сознания: сознание дает нам значительно большие возможности для установления различий, чем это могли бы сделать бессознательные механизмы.

Конкретные случаи, исследованные Пенфилдом (1975), подтверждают это. Некоторые из его пациентов страдали от формы эпилепсии, известной как *petit mal**. В определенных случаях подобного рода эпилептический припадок делал пациента совершенно бессознательным, и, тем не менее, пациент продолжал демонстрировать то, что обычно было бы названо целеориентированным поведением. Вот некоторые примеры:

Один из пациентов, которого я назову *A*, основательно изучал игру на фортепьяно и был подвержен автоматизмам типа тех, что называют *petit mal*. Он был склонен к тому, чтобы делать небольшие перерывы в своих практических занятиях, которые его мать опознавала как начало «отсутствия». Затем он некоторое время продолжал играть с большим умением. Пациент *B* был подвержен эпилептическому автоматизму, который начинался со снятия напряжения (разряджения) в височной доли. Зачастую приступ наступал у него тогда,

* *Petit mal* (фр.) — название слабой формы эпилепсии; характеризуется кратковременным течением и отсутствием потери сознания. — Прим. перев.

114

когда он шел с работы домой. Возвращаясь домой, он продолжал идти и прокладывая свой путь через оживленные улицы. Позднее он мог бы осознать, что у него был приступ, поскольку в его памяти оказался провал, касающийся части путешествия, скажем, от проспекта *X* до улицы *Y*. Если же пациент *C* управлял машиной, он бы продолжал управлять, хотя позднее мог бы обнаружить, что проехал на один или более красных цветов (р. 39).

Во всех этих случаях мы имеем сложные формы по-видимости целенаправленного поведения без какого-либо участия сознания. Так почему бы и всему поведению не быть подобным этому? Что же такое добавляет сознание? Обратите внимание, что в приведенных случаях пациенты выполняли типы действий, которые были привычными, шаблонными и запоминающимися. В мозге человека, вероятно, были прочно сложившиеся нервные пути, соответствующие его знанию дороги домой; сходным образом, у пианиста, вероятно, было знание того, как играть конкретную музыкальную пьесу, которое реализовалось в нервных путях в его мозге. Сложное поведение может быть перепрограммировано в структуре мозга, по крайней мере, насколько мы вообще что-либо знаем о том, как в подобных случаях работает мозг. Видимо, раз начавшись, такая активность может продолжать идти своим путем даже в случае приступа *petit mal*. Однако нормальное человеческое поведение обладает такой степенью гибкости и креативности, которая отсутствует в приводимых Пенфилдом случаях бессознательного водителя и бессознательного пианиста. Сознание прибавляет гибкость и способность устанавливать различия даже к запоминающимся привычным активностям.

По-видимому, это просто факт биологии, что организмы, обладающие сознанием, в общем имеют большие возможности различения, чем те, которые им не обладают. Например, тропизмы растений, которые чувствительны к свету, значительно менее способны делать тонкие различия и куда менее гибки, чем, скажем, визуальная система человека. Таким образом, гипотеза, которую я выдвигаю, заключается в том, что одним из эволюционных преимуществ, предоставленных нам сознанием, оказывается значительно большая гибкость, чувствительность и креативность, которые мы извлекаем из своей сознательности.

Бихевиористская и механистическая традиции, которые мы унаследовали, не позволяют нам увидеть эти факты. И в самом деле, они делают невозможной даже правильную постановку вопросов, поскольку постоянно ищут такие формы объяснения, которые трактуют ментальное-

нейрофизиологическое как просто предоставляющее механизм входа и выхода, как некоторую функцию отображения привходящих стимулов в исходящем поведении. Сами термины, в которых ставятся вопросы, препятствуют введению тем, существенных для понимания сознания, как, например, темы креативности.

115

Глава V. Редукционизм и нередуцируемость сознания

Тот взгляд на отношение между сознанием и телом, который я выдвигаю, иногда называют «редукционистским», иногда же — «нередукционистским». Часто его также называют «эмерджентизмом», а в целом рассматривают как форму «производности» (supervenience). Я не уверен, ясно ли вообще какое-либо из этих названий, однако немало вопросов окружают эти загадочные термины, так что в данной главе я исследую некоторые из них.

1. Эмерджентные свойства

Предположим, что мы имеем систему S , состоящую из элементов $a, b, c...$ Например, S могла бы быть камнем, а элементы — молекулами. В общем имеются такие свойства S , которые не являются, или не являются с необходимостью, свойствами $a, b, c...$ К примеру, S могла бы весить десять фунтов, а вот сами молекулы в отдельности не весят десять фунтов. Давайте назовем подобные свойства «системными свойствами». Форма и вес камня являются системными свойствами. Некоторые системные свойства могут быть дедуцированы, постигнуты или вычислены из свойств $a, b, c...$, прямо на основе того, как они сочетаются и как расположены (а иногда на основе их отношений к остальному окружению). Примером таковых могли бы быть форма, вес и скорость. Однако некоторые другие системные свойства не могут быть постигнуты лишь на основе сочетания элементов и отношений с окружением; их следует объяснять в терминах каузальных взаимодействий среди самих элементов. Давайте назовем таковые «каузально эмерджентными системными свойствами». Твердость, жидкий характер и прозрачность суть примеры каузально эмерджентных системных свойств.

В соответствии с этими определениями сознание есть каузально эмерджентное свойство систем. Оно является эмерджентным свойством систем нейронов подобно тому, как твердость и жидкий характер являются эмерджентными свойствами молекул. Существование сознания может быть объяснено каузальными взаимодействиями между элементами мозга на микроуровне, но само сознание не может быть выведено или вычислено на основе одной лишь физи-

116

ческой структуры нейронов без некоторой дополнительной оценки каузальных отношений между ними.

Данную концепцию каузальной эмерджентности — назовем ее «эмерджентность» следует отличать от значительно более рискованной концепции, которую назовем «эмерджентность₂». Некоторое свойство F эмерджентно₁, если и только если F эмерджентно₁ и F обладает каузальными способностями, которые не могут быть объяснены каузальными взаимодействиями $a, b, c...$ Если бы сознание было эмерджентно₂, то оно могло бы каузально обуславливать вещи, которые нельзя было бы объяснить каузальным поведением нейронов. Навивная идея здесь заключается в том, что сознание как бы выплескивается в результате деятельности нейронов мозга, но, как только оно оказывается выплеснутым, оно уже живет своей собственной жизнью.

Из предыдущей главы должно было стать очевидным, что, на мой взгляд, сознание эмерджентно₁, но не эмерджентно₂. Фактически я даже не могу помыслить о чем-либо, являющемся эмерджентным₂, и кажется маловероятным, чтобы мы были способны обнаружить какие-либо эмерджентные₂ свойства, поскольку представляется, что существование любых таких свойств могло бы нарушить даже самый слабый принцип транзитивности каузальности.

2. Редукционизм

Большинство дискуссий по поводу редукционизма крайне запутаны. Редукционизм в качестве идеала был, на мой взгляд, чертой позитивистской философии науки, той философии, которая сейчас во многих отношениях дискредитирована. Тем не менее дискуссии о редукционизме по-прежнему имеют место, и основной интуицией, лежащей в основании понятия редукционизма, мне представляется та идея, что в отношении определенных вещей можно было бы показать, что они *ничто иное*, как другие виды вещей. Редукционизм, таким образом, приводит к

специфической форме отношения тождества, которую мы могли бы также назвать отношением «ничто иное»: в целом A_n могут быть сведены к B_n , если и только если A_n суть ничто иное, как B_n . Однако даже в рамках отношения «ничто иное» люди подразумевают под понятием «редукции» так много разных вещей, что нам потребуется вначале сделать несколько различий. На самом начальном этапе важно достичь ясности по поводу соотносящихся сторон данного отношения. Что, предположительно, должна охватывать область его применения: объекты, свойства, теории или что другое? Я нахожу, по крайней мере, пять различных смыслов «редукции» — или, вероятно, я должен был бы сказать: пять различных видов редукции — в теоретической литературе, и хотел бы упомянуть каждый из них, чтобы мы могли увидеть, которые из них имеют отношение к нашему обсуждению проблемы сознания и тела.

117

1. Онтологическая редукция

Наиболее важной формой редукции является онтологическая редукция. Это та форма, в которой можно показать, что объекты определенных типов заключаются в ничем ином, как объектах других типов. Например, показывается, что стулья суть ничто иное, как собрания молекул. Понятно, что эта форма оказалась важной в истории науки. Например, можно было бы показать, что материальные объекты в целом суть ничто иное, как собрания молекул, что гены состоят из ничего иного, как молекул ДНК. Мне представляется, что именно к этой форме редукции стремятся все другие ее формы.

2. Онтологическая редукция свойств

Это форма онтологической редукции, однако, она касается свойств. Например, теплота (газа) есть ничто иное, как средняя кинетическая энергия молекулярных движений. Редукции подобного рода для свойств, соответствующих теоретическим терминам вроде «теплоты», «света» и т.д., часто являются результатом теоретических редукций.

3. Теоретическая редукция

Теоретические редукции являются наиболее популярными среди теоретиков в литературе, но мне они представляются достаточно редкими в реальной практике науки, и, вероятно, неудивительно, что одни и те же полдюжины примеров снова и снова приводятся в стандартных учебниках. С точки зрения научного объяснения, теоретические редукции наиболее интересны тогда, когда они способствуют нам осуществлять онтологические редукции. В любом случае, теоретическая редукция есть прежде всего отношение между теориями, где законы редуцируемой теории могут (более или менее) быть дедуцированы из законов редуцирующей теории. Классический пример, который обычно приводится в учебниках, это редукция законов для газа к законам статистической термодинамики.

4. Логическая редукция, или редукция по определению

Данная форма редукции была наиболее популярна среди философов, но в последние десятилетия она вышла из моды. Это отношение между словами и предложениями, где слова и предложения, указывающие на один тип сущности, могут быть без остатка переведены в другой тип сущности. Например, предложения относительно среднестатистического водопроводчика в Беркли сводимы к предложениям о конкретных индивидуальных водопроводчиках в Беркли. Согласно одной из теорий, предложения относительно чисел могут быть переведены в, а следовательно, и редуцируемыми к предложениям относительно множеств. И поскольку слова и предложения *логически*, или *по определению*, редуцируемы, то соответствующие сущности, на которые указывают слова и предложения, редуцируемы *онтологически*. К примеру, числа суть ничто иное, как множества множеств.

118

5. Каузальная редукция

Это отношение между любыми двумя типами вещей, которым могут быть присущи каузальные способности, когда существование и, следовательно, каузальные способности редуцируемой сущности оказываются полностью объяснимыми в терминах каузальных способностей редуцирующего феномена. Так, например, некоторым объектам присуща твердость и это имеет

каузальные последствия: твердые объекты непроницаемы для других объектов, они сопротивляются давлению и т.д. И эти каузальные способности могут получить каузальное объяснение с помощью каузальных способностей вибрационных движений молекул в решетчатых структурах. Итак, когда взгляды, которые я выдвинул, обвиняются в редукционизме, — или иногда в недостаточном редукционизме, — то какой же из этих различных смыслов имеют в виду обвинители? Я полагаю, что они не подразумевают теоретическую и логическую редукцию. По-видимому, вопрос заключается в том, ведет ли соответствующая моему взгляду редукция — или не может вести — к онтологической редукции. Я придерживаюсь того взгляда на отношение сознание/мозг, что это форма каузальной редукции, как я определил данное понятие: ментальные свойства каузально обоснованы нейробиологическими процессами. Предполагает ли это онтологическую редукцию?

В целом в истории науки успешные каузальные редукции имели тенденцию вести к онтологическим редукциям. И это потому, что когда у нас имеется успешная каузальная редукция, мы просто таким образом переопределяем выражение, обозначающее редуцируемый феномен, что рассматриваемые феномены могут после этого быть идентифицированы с их причинами. Так, например, цветовые термины были однажды (молчаливо) определены в терминах субъективного опыта воспринимающих цвета. Например, «красный» был остенсивно определен путем указания на примеры, а затем он был определен как все то, что представляется «красным» «нормальным» наблюдателям при «нормальных» условиях. Но как только мы будем иметь каузальную редукцию цветовых феноменов к световым отражениям, тогда, согласно мнению многих философов, станет возможным переопределять цветовые выражения в терминах световых отражений. Мы, таким образом, изымаем и элиминируем субъективный опыт цвета из «реального» цвета. С реальным цветом была осуществлена онтологическая редукция свойств к световым отражениям. Сходные замечания могли бы быть сделаны относительно редукции теплоты к молекулярному движению, редукции твердости к молекулярным движениям решетчатых структур, а также редукции звука к воздушным волнам. В каждом из этих случаев каузальная редукция естественно ведет к онтологической редукции путем переопределения выражения, которое именуется редуцируемый феномен. Так, если вернуться к примеру с «красным», когда мы узнаем, что цветовые восприятия причинно обусловлены фотонной эмиссией определенного рода, мы затем переопределим данное слово в терминах специфических свойств фотонной

119

эмиссии. «Красный», согласно некоторым теоретикам, сейчас указывает на фотонную эмиссию 600 нанометров. Из чего тривиально следует, что красный цвет есть ничто иное, как фотонная эмиссия 600 нанометров.

Общий принцип, лежащий в основе всех этих случаев, представляется следующим: если мы видим, что свойство является *эмерджентным*₁, то мы автоматически получаем каузальную редукцию, а это приводит к онтологической редукции — путем переопределения, если необходимо. Главная тенденция в онтологических редукциях, имеющих научное основание, направлена в сторону большей общности, объективности и переопределения в терминах лежащей в основе каузальности.

Пока все хорошо. Однако сейчас мы обращаемся к, вероятно, шокирующей асимметрии. Обращаясь к сознанию, мы не способны осуществлять онтологическую редукцию. Сознание ведь является каузально эмерджентным свойством поведения нейронов, и, таким образом, оно каузально редуцируемо к процессам мозга. Но — и это как раз то, что представляется столь шокирующим, — совершенная наука о мозге по-прежнему не будет приводить к онтологической редукции сознания, подобно тому, как наша современная наука может редуцировать теплоту, твердость, цвет или звук. Многим людям, чье мнение я уважаю, представляется, что нередуцируемость сознания есть главная причина того, почему проблема сознания и тела продолжает казаться столь недоступной. Дуалисты трактуют нередуцируемость сознания как неоспоримое доказательство истинности дуализма. Материалисты же настаивают на том, что сознание должно быть редуцируемо к материальной реальности, и что ценой за отрицание редуцируемости сознания был бы отказ от нашего всеобщего научного взгляда на мир.

Я вкратце обсужу два вопроса: во-первых, я хочу показать, почему сознание нередуцируемо, и, во-вторых, я хочу показать, почему на наш научный взгляд на мир никак не влияет то, что оно должно было бы быть нередуцируемым. Это отнюдь не принуждает нас принять дуализм свойств или что-нибудь подобного рода. Это всего лишь тривиальное последствие определенных более общих явлений.

3. Почему сознание является нередуцируемым свойством физической реальности

Имеется стандартный аргумент, призванный показать, что сознание не редуцируется так же, как это происходит с теплотой и т.д. Данный аргумент в различном виде фигурирует в работах Томаса Нейгела (1974), Сола Крипке (1971) и Френка Джексона (1982). Я считаю его решающим, хотя зачастую его неправильно понимают, а именно, рассматривают только как эпистемологический, а не онтологический, аргумент. В качестве эпистемологического его иногда трактуют вплоть до утверждения, скажем, что даже нечто вроде знания от третьего

120

лица, то есть объективного знания, которое мы могли бы, вероятно, иметь о нейрофизиологии летучей мыши, по-прежнему не включало бы в себя субъективный опыт от первого лица, а именно, каково чувствовать себя летучей мышью. Но в наших настоящих целях центральный пункт аргументации является онтологическим, а не эпистемологическим. Это пункт о том, какие реальные свойства существуют в мире, но не о том, как мы узнаем, разве что лишь производно, об этих свойствах.

Вот как разворачивается аргументация: рассмотрите, какие факты в мире обосновывают то, что сейчас вы находитесь в определенном сознательном состоянии вроде боли. Какой факт в мире соответствует вашему истинному утверждению: «Мне сейчас больно»? Изначально представляется, что имеется, по крайней мере, два вида фактов. Во-первых, и это наиболее важно, имеет место факт, что у вас сейчас есть определенные неприятные осознанные ощущения, и вы ощущаете эти ощущения с вашей субъективной точки зрения от первого лица. Именно эти ощущения и составляют вашу боль. Но боль также причинно обуславливается определенными, лежащими в основании нейрофизиологическими процессами, в значительной части состоящими из схем (patterns) нейронной стимуляции в вашем таламусе и других областях мозга. А сейчас предположим, что мы попытались свести субъективное, сознательное ощущение боли от первого лица к объективным схемам от третьего лица нейронных стимуляций. Также предположим, будто мы попытались сказать, что боль в реальности есть «ничто иное», как схемы нейронных стимуляций. В случае, если бы мы действительно попытались осуществить подобную онтологическую редукцию, наиболее существенные свойства боли оказались бы исключенными. Никакое описание с позиции третьего лица объективных, физиологических фактов не передало бы субъективный, от первого лица характер боли просто потому, что свойства от первого лица отличны от свойств от третьего лица. Нейгел утверждает это положение, противопоставляя объективность свойств от третьего лица свойствам «на что это похоже» субъективных состояний сознания. Джексон утверждает то же самое положение, привлекая внимание к факту, что некто, обладающий полным знанием нейрофизиологии ментальных феноменов вроде боли, по-прежнему не знал бы, чем же является боль, если бы не знал, как она ощущается. Крипке выдвигает то же самое положение, когда говорит, что боли не могли бы быть тождественными нейрофизиологическим состояниям вроде стимуляций нейронов в таламусе и в других местах, поскольку любая подобная идентификация должна была бы быть необходимой, ибо обе стороны утверждения тождества являются жесткими десигнаторами, а мы ведь все-таки знаем, что данное тождество не могло бы быть необходимым." У этого факта очевидные эпистемологические следствия: мое знание того, что мне больно, имеет иного сорта основание,

121

нежели мое знание о том, что вам больно. Но антиредукционистский пункт данной аргументации оказывается онтологическим, а не эпистемологическим. Достаточно об антиредукционистском аргументе. Он до нелепости прост, но является вполне убедительным. При попытках ответить на него было пролито огромное количество чернил, но все эти ответы во многом суть лишь растраченное чернило. Однако многим людям представляется, что подобный аргумент загоняет нас самих в угол. Им кажется, что если мы примем данный аргумент, то откажемся от нашего научного взгляда на мир и примем дуализм свойств. В самом деле, спросили бы они, что же такое дуализм свойств, как не взгляд, согласно которому существуют нередуцируемые ментальные сущности? Фактически, разве Нейгел не принимает позицию дуализма свойств, а Джексон отвергает физикализм исключительно из-за этого аргумента? И в чем же суть научного редукционизма, если он останавливается у самого входа в сознание? Итак, сейчас я обращаюсь к главному пункту этой дискуссии.

4. Почему нередуцируемость сознания не влечет глубоких последствий

Для того, чтобы в полной мере понять, почему сознание нередуцируемо, нам следует рассмотреть несколько более подробно тот образец редукции, который мы нашли для воспринимаемых свойств вроде теплоты, звука, цвета, твердости, жидкого характера и т.д., и мы должны будем показать, как подобная попытка редуцировать сознание отличается от других случаев. В каждом случае онтологическая редукция основывалась на предшествующей каузальной редукции. Мы обнаружили, что некоторое поверхностное свойство феномена причинно обусловлено поведением элементов лежащей в основе микроструктуры. Это истинно в равной мере как для случаев, в которых редуцируемый феномен относится к субъективным явлениям вроде «вторичных качеств» теплоты или цвета, так и для случаев с «первичными качествами» вроде твердости, в которых присутствуют и элемент субъективного явления (твердые вещи ощущаются твердыми), и также множество свойств, независимых от субъективных явлений (например, твердые вещи сопротивляются давлению и непроницаемы для других твердых объектов). Но в каждом случае и для первичных, и для вторичных качеств центральный момент редукции заключался в том, чтобы отделить поверхностные свойства и переопределить исходное понятие в терминах тех причин, которые и порождают эти поверхностные свойства.

Итак, там где поверхностное свойство оказывается субъективным явлением, мы таким образом переопределяем исходное понятие, чтобы исключить из его определения подобное явление. К примеру, в дотеоретический период наше понятие теплоты связывалось с воспринимаемыми температурами: в случае равенства других условий теплота есть то, что ощущается нами как теплое, а холод—то, что ощущается холодным. Так же и с цветом: красное есть то, что

122

выглядит красным для нормальных наблюдателей при нормальных условиях. Но когда мы имеем теорию того, что причинно обуславливает эти и другие феномены, мы обнаруживаем, что это молекулярные движения причинно обуславливают ощущения тепла и холода (как и другие феномены вроде возрастания давления), а отражения света обуславливают визуальные восприятия определенных видов (как и другие феномены вроде движений электросчетчиков). Затем мы *переопределяем* теплоту и цвет в терминах лежащих в основании причин субъективных восприятий и других поверхностных явлений. В переопределении мы исключаем всякое указание на субъективные явления и другие поверхностные действия лежащих в оснований причин. «Реальная» теплота сейчас определяется в терминах кинетической энергии молекулярных движений, а субъективное ощущение тепла, которое мы получаем при прикосновении к теплому объекту, сейчас трактуется как всего лишь субъективное явление, причинно обусловленное теплотой, то есть как действие теплоты. Оно уже больше не является частью реальной теплоты. Такое же различие делается и между реальным цветом и субъективным восприятием цвета. Сходный образец действует и по отношению к первичным качествам: твердость определяется в терминах вибрационных движений молекул в решетчатой структуре, а объективные, независимые от наблюдателя свойства вроде непроницаемости другими объектами, рассматриваются сейчас как поверхностные действия лежащей в основании реальности. Подобные переопределения достигаются путем отделения всех поверхностных свойств феномена, как субъективных, так и объективных, и трактовки их в качестве действий реальной вещи.

Но сейчас обратите внимание: действительный образец тех фактов в мире, которые соответствуют утверждениям относительно конкретных форм теплоты вроде специфических температур, весьма похож на образец тех фактов в мире, что соответствуют утверждениям относительно конкретных форм сознания, вроде боли. И если я сейчас говорю: «В этой комнате жарко», то каковы факты? Ну, во-первых, имеется множество «физических» фактов, предполагающих движение молекул, и, во-вторых, множество ментальных фактов, предполагающих мое субъективное восприятие теплоты как причинно обусловленное воздействием молекул движущегося воздуха на мою нервную систему. И то же самое с болью. Если я сейчас говорю: «Мне больно», то каковы факты? Ну, во-первых, есть множество «физических» фактов, затрагивающих мой таламус и другие области мозга, и, во-вторых, множество «ментальных» фактов, предполагающих мое субъективное восприятие боли. Так почему же мы рассматриваем теплоту как редуцируемую, а боль как нередуцируемую? Ответ заключается в том, что в отношении теплоты нас интересует не субъективное явление, а лежащие в основании физические причины. Как только мы осуществили каузальную редукцию, мы просто переопределяем данное понятие, чтобы это помогло нам осуществить онтологическую редукцию. Как только вы узнали все факты относительно теплоты — факты о молекулярных движениях, воз-

действию на сенсорные нервные окончания, субъективных ощущениях и т.д. — редукция теплоты к молекулярным движениям уже не предполагает какого бы то ни было нового *факта*. Это всего лишь тривиальное следствие переопределения. Дело отнюдь не обстоит так, будто мы вначале открываем все факты, а затем еще открываем новый факт, тот факт, что теплота редуцируема. Скорее мы просто переопределяем теплоту, так что редукция следует из данного определения. Но это переопределение не исключает, да и не предназначалось для исключения из мира субъективных восприятий теплоты (или цвета и т.д.). Они существуют в том же виде, как и всегда. Мы могли бы и не осуществлять переопределение. Епископ Беркли, например, отказывался принимать подобные переопределения. Однако несложно понять, почему рационально делать подобные переопределения и принимать их следствия: дабы достичь большего понимания и контроля за реальностью мы желаем знать, как она работает в каузальном отношении, и мы хотели бы, чтобы наши понятия соответствовали природе в ее каузальных узлах. Мы ведь просто переопределяем феномены с поверхностными свойствами в терминах лежащих в их основании причин. И тогда как новое открытие выглядит то, что теплота есть «ничто иное», как средняя кинетическая энергия молекулярного движения, и что если бы все субъективные восприятия исчезли из мира, то реальная теплота по-прежнему бы осталась. Но это ведь не новое открытие, а лишь тривиальное следствие нового определения. Подобные редукции отнюдь не показывают, что теплота, твердость и т.д. реально не существуют, так же, как, к примеру, новое знание показало, что русалки и единороги не существуют.

А разве мы не можем сказать то же самое о сознании? В случае с сознанием мы имеем различие между «физическими» процессами и субъективными «ментальными» процессами, так почему бы нам не переопределить сознание в терминах нейрофизиологических процессов подобно тому, как мы переопределили теплоту в терминах лежащих в ее основе физических процессов? Ну, разумеется, мы могли бы это сделать, если бы настаивали именно на переопределении. Мы, к примеру, могли бы просто определить «боль» как схемы нейронной активности, которые причинно обуславливают субъективные ощущения боли. И если бы имело место подобное переопределение, мы бы достигли того же типа редукции для боли, что и редукция для теплоты. Однако, разумеется, редукция боли к ее физической реальности по-прежнему оставляет субъективное переживание боли нередуцированным подобно тому, как редукция теплоты оставила нередуцированным субъективное восприятие тепла. Отчасти задачей редукций было отделить субъективные восприятия и исключить их из определения реальных феноменов, которые сейчас определяются в терминах наиболее интересующих нас свойств. Но там, где наиболее интересующие нас феномены сами являются субъективными восприятиями, нет никакой возможности отрезать что-либо. Отчасти задача редукции в случае с теплотой заключалась в различении, с одной стороны, субъек-

тивного явления, а с другой, лежащей в основании физической реальности. И в самом деле, общая черта подобных редукций заключается в том, что этот феномен определяется в терминах «реальности», а не в терминах «явления» («appearance»). Однако мы не можем осуществить такого рода различие между явлением и реальностью для сознания, поскольку сознание состоит из самих явлений. *Там, где рассматривается явление, мы не можем провести различие между явлением и реальностью, поскольку само явление и есть реальность.* Для наших настоящих целей мы можем суммировать это положение, сказав, что сознание не редуцируется так, как редуцируются другие феномены, и не потому, что схема фактов в реальном мире предполагает нечто особое, а потому, что редукция других феноменов частично зависела от различения «объективной физической реальности», с одной стороны, и простого «субъективного явления», с другой, а также от устранения явлений из редуцируемых феноменов. Но в случае с сознанием его реальность и есть само явление; отсюда цель редукции была бы утеряна, если бы мы попытались отделить явление и просто определить сознание в терминах лежащей в основании физической реальности. В целом образец наших редукций покоится на отрицании субъективного эпистемологического основания для наличия некоторого свойства как части изначальной составляющей этого свойства. Мы узнаем о тепле и свете путем ощущения и видения, но затем мы определяем конкретный феномен независимым от эпистемологии путем. Сознание по весьма тривиальной причине представляет собой исключение из этого образца. А причина кроется в том, что редукции, не учитывающие эпистемологические основания, явления, не могут применяться к самим эпистемологическим основаниям. В таких случаях явление и есть реальность.

Но это показывает, что нередуцируемость сознания является тривиальным следствием прагматики нашей практики определений. Тривиальный результат, подобный этому, может иметь только тривиальные последствия. Он не имеет глубоких метафизических последствий для единства нашего общего научного взгляда на мир. Он отнюдь не показывает, что сознание не является частью изначального содержания реальности, или же не может быть объектом научного исследования и не может быть включен в нашу общую физическую концепцию вселенной. Просто он показывает, что в том плане, в котором мы решили осуществлять редукции, сознание, по определению, исключается из определенной схемы редукции. Сознание не удается редуцировать не из-за его какого-то таинственного свойства, а просто потому, что, по определению, оно выпадает из той схемы редукции, которую мы избрали из прагматических соображений. В дотеоретическом плане сознание, подобно твердости, является поверхностным свойством определенных физических систем. Однако, в отличие от твердости, сознание не может быть переопределено в терминах лежащей в основании микроструктуры, чтобы затем поверхностные свойства рассматривались лишь как действия

125

реального сознания, без утери цели обладать, в первую очередь, самим понятием сознания.

До сих пор аргументация в данной главе разворачивалась, так сказать, с точки зрения материалиста. Мы можем следующим образом суммировать то положение, которое я утверждал: рассмотренный контраст между редуцируемостью теплоты, цвета, твердости и т. д., с одной стороны, и нередуцируемостью сознательных состояний, с другой, не отражает какого-либо различия в структуре реальности, а лишь различие в нашей практике формулирования определений. Мы так могли бы сформулировать то же самое положение с точки зрения дуалиста свойств: видимый контраст между нередуцируемостью сознания и редуцируемостью цвета, теплоты, твердости и т. д., на самом деле был *всего лишь* видимым. Мы в действительности не элиминировали, к примеру, субъективность красного, когда редуцировали красное к световым отражениям: мы просто перестали называть субъективную составляющую «красной». С помощью этих редукций мы отнюдь не элиминировали какие-либо субъективные феномены: мы просто перестали называть их прежними именами. Независимо от того, рассматриваем ли мы нередуцируемость с материалистической или дуалистической точки зрения, мы по-прежнему остаемся со вселенной, содержащей нередуцируемо субъективный физический компонент как компонент физической реальности.

Дабы заключить эту часть обсуждения, я хотел бы прояснить, что же именно я говорю и чего не говорю. Я не говорю, что сознание не является странным и восхитительным феноменом. Наоборот, я полагаю, что мы должны были быть изумлены тем фактом, что эволюционные процессы создали нервные системы, способные причинно обуславливать и поддерживать субъективные состояния сознания. Как я отмечал в главе IV, сознание столь же эмпирически загадочно для нас сейчас, как и электромагнетизм ранее, когда люди считали, что вселенная должна функционировать исключительно на основании ньютоновских принципов. Но я говорю, что если гарантируется существование (субъективного, качественного) сознания (а ни один здравый человек не сможет отрицать его существование, хотя многие и претендуют на то, что так делают), то тогда нет ничего странного, восхитительного или загадочного в его *нередуцируемости*. Если дано его существование, то его нередуцируемость оказывается тривиальным следствием нашей практики по формулированию определений. Его нередуцируемость не имела каких-либо нежелательных научных последствий. Далее, когда я говорю о нередуцируемости сознания, я говорю о его *нередуцируемости согласно стандартным образцам редукции*. Никто не способен априори исключить саму возможность главной интеллектуальной революции, которая даст нам новую — и в настоящее время невообразимую — концепцию редукции, согласно которой сознание было бы редуцируемым.

126

5. Производность

В последние годы возникало немало трудностей в связи с взаимоотношением между свойствами, названным «производность» («supervenience») (напр., Kim 1979, 1982; Haugeland 1982). В ходе дискуссий по философии сознания часто говорится, что ментальное производно от физического. Интуитивно под этим утверждением подразумевается полная зависимость ментальных состояний от соответствующих нейрофизиологических состояний в том смысле, что различие в ментальных состояниях с необходимостью предполагало бы соответствующее различие в

нейрофизиологических состояниях. Если, к примеру, я перехожу из состояния жажды в состояние, когда уже не испытываю жажду, то должно иметь место изменение в состояниях моего мозга, соответствующее изменению в моих ментальных состояниях.

В связи с выдвигаемой мной позицией, ментальные состояния производны от нейрофизиологических состояний в следующем отношении: тип-идентичные нейрофизиологические причины имели бы тип-идентичные менталистские следствия. Так, возьмем знаменитый пример «мозга в бочке»: если бы имелись два мозга, тип-идентичных вплоть до последней молекулы, то каузальное основание ментального гарантировало бы, чтобы у них были одни и те же ментальные феномены. В соответствии с этой характеристикой отношения производности, производность ментального от физического отмечена тем фактом, что физические состояния каузально достаточны, хотя и не обязательно каузально необходимы, для соответствующих ментальных состояний. Это просто иной способ сказать, что в той мере, в какой это касается определения производности, сходство нейрофизиологии гарантирует сходство ментальности, однако, сходство ментальности еще не гарантирует сходство нейрофизиологии.

Следует подчеркнуть, что подобный вид производности есть *каузальная* производность. Изначально дискуссии относительно производности велись в связи с этикой, но тогда рассматриваемое понятие не было каузальным. В ранних работах Мура (1922) и Хера (1952) идея заключалась в том, что моральные свойства производны от естественных свойств, что два объекта не могут различаться исключительно по отношению, скажем, к их добродетелям. Если один объект лучше другого, то должна быть некоторая другая черта, благодаря которой первый лучше последнего. Однако это понятие моральной производности не является каузальным понятием. То есть, те черты объекта, которые делают его добрым, отнюдь не *причиняют* его быть добрым, скорее они *конституируют* его добродетель. Но в случае производности «сознание-мозг», невральные феномены причинно обуславливают ментальные феномены.

Итак, имеется, по крайней мере, два понятия производности: конститутивное понятие и каузальное понятие. Я считаю, что только каузальное понятие

127

важно для дискуссий по проблеме сознания и тела. В этом отношении мое мнение отличается от распространенных мнений о производности ментального от физического. Так, Ким (1979, особенно р. 45 и далее) утверждает, что нам не следовало бы рассматривать отношение невральных событий к производным от них ментальным событиям как каузальное, и при этом заявляет, что производные ментальные события не имеют каузального статуса помимо своей производности от нейрофизиологических событий, которые выполняют «более непосредственную каузальную роль». «Если это эпифеноменализм, то давайте максимально используем его», — с восторгом говорит он (р.47).

Я не согласен с обоими этими утверждениями. Из всего того, что нам известно о мозге, мне представляется очевидным, что все ментальные макрофеномены причинно обусловлены микрофеноменами нижнего уровня. Нет ничего загадочного в этой «снизу-вверх» каузальности: она достаточно распространена в физическом мире. Далее, тот факт, что ментальные свойства производны от невральных свойств, ни в коей мере не уменьшает их каузальную силу. Твердость поршня каузально производна от его молекулярной структуры, но это отнюдь не делает твердость эпифеноменальной; и, сходным образом, каузальная производность моей настоящей боли в спине от микрособытий в моем мозге отнюдь не делает эту боль эпифеноменальной.

Заключение мое в том, что если вы признаёте существование форм каузальности «снизу-вверх», или от микро к макро, то понятие производности более не выполняет какую-либо работу в философии. Формальные свойства данного отношения уже присутствуют в каузальной достаточности микро-макро форм каузальности. А аналогия с этикой служит лишь источником недоразумения. Отношение макроментальных свойств мозга к его микроневральным свойствам совершенно не похоже на отношение добродетели к порождающим добродетель свойствам, и потому их смешение приводит к путанице. Как где-то сказал Витгенштейн: «Если вы обернете различные виды мебели в достаточное количество оберточной бумаги, вы сможете сделать так, что все они будут выглядеть имеющими одинаковую форму».

128

Глава VI. Структура сознания: введение

По ходу рассмотрения я сделал различные утверждения относительно природы сознания, и сейчас наступило время попытаться дать более общую оценку. Подобная задача может показаться и

невероятно трудной, и смехотворно легкой. Трудной, потому что, в конце концов, разве разговор о нашем сознании не является разговором обо всей нашей жизни? И легкой, потому что, в конце концов, разве мы не ближе к сознанию, чем к чему-либо еще? Согласно картезианской традиции, мы обладаем непосредственным и достоверным знанием о наших собственных состояниях сознания, так что указанное дело должно было бы быть простым. Но оно таковым не является. Например, мне представляется несложным описать объекты, лежащие на столе передо мной, однако, как — отдельно и в дополнение — я мог бы описать свое сознательное восприятие этих объектов?

Два момента (subjects) существенно важны для сознания, но я лишь немного скажу о них, поскольку еще недостаточно хорошо их понимаю. Первый — это темпоральность. Начиная с Канта мы стали осознавать асимметрию в том, как сознание относится к пространству и времени. Хотя мы воспринимаем объекты и события и как протяженные в пространстве, и как продолжающиеся во времени, само наше сознание не является протяженным в качестве пространственного, но зато оно воспринимается как протяженное во времени. В самом деле, пространственные метафоры для описания времени представляются почти неизбежными и для сознания, когда мы, к примеру, говорим о «потоке сознания». Общеизвестно, что феноменологическое время не соответствует в точности реальному времени, но я не знаю, как объяснить систематический характер этих несоответствий.¹

Второй упущенной темой является общество. Я убежден, что категория «других людей» играет особую роль в *структуре* нашего сознательного опыта, роль, отличающуюся от соответствующей роли объектов и положений дел. И я также считаю, что эта способность придания специального статуса другим средоточиям (loci) сознания, обоснована биологически и является фоновой предпосылкой для всех форм коллективной интенциональности (Searle 1990). Но до сих пор я не знаю ни как доказывать эти утверждения, ни как анализировать социальный элемент в индивидуальном сознании.

129

1. Дюжина структурных свойств

В последующем я попытаюсь в целом описать структурные черты нормального, повседневного сознания. Зачастую аргументом, который я стану применять для идентификации некоторой черты, будет отсутствие этой черты в патологических формах.

1.1 Конечные модальности

Человеческое сознание проявляется в строго ограниченном числе модальностей. В дополнение к пяти чувствам зрения, осязания, обоняния, вкуса, слуха и шестого — «чувства равновесия», также имеются телесные ощущения («проприоцепция») и поток мыслей. Под телесными ощущениями я подразумеваю не только очевидные физические ощущения вроде болей, но также чувственную осведомленность, к примеру, относительно положения моих рук и ног, или же ощущения в моем правом колене. Поток мыслей состоит не только из слов и образов, визуальных и иных, но в равной мере и из других элементов, которые ни вербальны, ни относятся к воображению. К примеру, мысль иногда неожиданно приходит ко мне как «вспышка», причем, в такой форме, которая не выразима ни словами, ни образами. Далее, поток мыслей, как я употребляю это выражение, включает в себя переживания (feelings) вроде тех, что обычно называют «эмоциями». Например, в потоке мыслей я мог бы почувствовать внезапную волну гнева, или желание ударить кого-то, или же сильную жажду по стакану воды.

Нет никакой априорной причины, по которой сознание должно было бы ограничиваться только этими формами. Просто фактом эволюционной истории человека является то, что именно таковы формы, которые развил наш вид. Имеется достаточно хороших свидетельств того, что другие виды обладают иными чувственными модальностями. Для человеческих существ особенно важно зрение, и, согласно некоторым нейрофизиологическим оценкам, более половины нашей коры отводится зрительным функциям.

Другой общей чертой каждой из модальностей является то, что она может проявляться в аспекте приятного и неприятного, и тот способ, каким она является приятной или неприятной, в целом специфичен данной модальности. К примеру, приятные запахи не являются приятными тем же способом, каким оказываются приятными приятные мысли, даже приятные мысли относительно приятных запахов. Часто, хотя и не всегда, аспект удовольствие/неудовольствие сознательных модальностей ассоциируется с некоторой формой интенциональности. Так, в случае со зри-

тельным опытом в целом скорее интенциональность, внутренняя по отношению к зрительному опыту, чем его чисто чувственные аспекты, является приятной или неприятной. Мы находим неприятным видеть нечто отвратительное,

130

скажем, человека, которого рвет; и мы находим приятным видеть нечто впечатляющее вроде звезд в ясную ночь. Но в каждом случае источником приятного или неприятного характера оказывается нечто большее, нежели чисто визуальные аспекты происходящего. А вот с телесными ощущениями такое происходит не всегда. Боль может просто восприниматься как болезненная без какой-либо соответствующей ей интенциональности. Тем не менее неприятный характер боли будет варьироваться с определенными видами ассоциированной интенциональности. Если имеется убеждение, что боль причинена несправедливо, то она более неприятна, чем в том случае, когда имеется убеждение, что она причинена, к примеру, как часть необходимого медицинского лечения. Сходным образом окрашены интенциональностью оргазмы. Легко вообразить оргазм, происходящий вообще без каких-либо эротических мыслей — предположим, к примеру, что он был вызван электрическими средствами, — однако в целом удовольствие, доставляемое оргазмом, внутренне относится к его интенциональности, даже несмотря на то, что оргазмы являются телесными ощущениями. В данном параграфе я рассматривал только удовольствие/неудовольствие каждой модальности. Я буду обсуждать удовольствие/неудовольствие сознательных состояний в целом как свойство 12.

1.2. Единство

Непатологические состояния сознания характеризует то, что они приходят к нам как часть объединенной последовательности. Я не просто имею ощущение зубной боли, зрительное восприятие кушетки, расположенной в нескольких футах от меня, или роз, которые выглядывают из вазы справа от меня, подобно тому, как если бы оказалось, что на мне в одно и то же время полосатая рубашка и темно-синие носки. Решающее различие заключается в следующем: я обладаю своими восприятиями розы, кушетки и зубной боли как восприятиями, являющимися частью одного и того же сознательного события. Единство существует, по крайней мере, в двух измерениях, которые, если продолжить пространственные метафоры, я назову «горизонтальным» и «вертикальным». Горизонтальное единство представляет собой организацию сознательного опыта на протяжении коротких отрезков времени. Например, когда я говорю или мыслю предложение, пусть и длинное, моя осведомленность относительно того, что я сказал или помыслил, сохраняется и тогда, когда эта часть уже больше не мыслится или говорится. Иконическая память подобного рода существенно важна для единства сознания, и, возможно, даже кратковременная память существенна. Вертикальное единство есть вопрос одновременной осведомленности обо всех различных свойствах любого сознательного состояния, как это и было проиллюстрировано в моем примере с кушеткой, зубной болью и розой. Мы еще мало понимаем, как мозг достигает подобного единства. В нейрофизиологии это именуется «проблемой связывания», а Кант тот же самый феномен называл «трансцендентальным единством апперцепции».

131

Без этих двух свойств — горизонтального единства запоминаемого прошлого² и вертикального единства связывания элементов в объединенную колонку — мы не могли бы извлекать нормальный смысл из нашего опыта. Это иллюстрируется различными формами патологии вроде феноменов расщепленного мозга (Gazzaniga 1970) и синдрома Корсакова (Sacks 1985).

1.3. Интенциональность

В основном, хотя и не полностью, сознание интенционально. Например, я просто могу быть в настроении депрессии или восторга без того, чтобы переживать депрессию или восторг в отношении чего-либо конкретного. В этих случаях мое настроение как таковое неинтенционально. Но в целом в любом сознательном состоянии данное состояние направлено на то или другое, даже если вещь, на которую оно направлено, не существует, и в этом смысле оно обладает интенциональностью. Для очень большого числа случаев сознание и в самом деле является сознанием чего-то, а предлог «of» во фразе «consciousness of» есть «of» интенциональности. Причиной того, что мы находим трудным различать мое описание объектов на столе и мое описание моего опыта относительно этих объектов, служит то, что свойства объектов как раз и являются условиями выполнимости (satisfaction) моего сознательного опыта относительно них.

Таким образом, словарь, который я употребляю для описания стола, — «Справа там находится лампа, слева ваза, а в середине статуэтка» — именно тот же, что я употребляю для описания моего сознательного визуального восприятия стола. Для описания такого восприятия я должен, к примеру, сказать: «Визуально мне представляется, что справа там находится лампа, слева ваза, а в середине статуэтка».

Мои сознательные восприятия, в отличие от объектов восприятия, всегда перспективны, то есть они всегда осуществляются с некоторой точки зрения. А ведь объекты сами по себе не имеют никакой точки зрения. Перспектива и точка зрения наиболее очевидны именно для зрения, но, разумеется, они в такой же мере являются свойствами других чувственных восприятий. Если я дотрагиваюсь до стола, то я воспринимаю его только в определенных аспектах и в определенной пространственной локализации. Если я слышу звук, то я слышу его только на определенном направлении, а также определенные его аспекты. И так далее.

Обращать внимание на перспективный характер сознательного опыта — это хороший способ напомнить себе о том, что *всякая интенциональность аспектуальна*. Например, видение объекта с некоторой точки зрения есть видение его в одних аспектах, но не других. В этом смысле всякое видение есть «видение как». И то, что справедливо для видения, справедливо и для всех форм интенциональности—сознательных и бессознательных. Все представления представляют свои объекты или другие условия выполнимости аспектуально. Каждое интенциональное состояние имеет то, что я называю *аспектуальной формой*.

132

1.4. Субъективное чувство

Обсуждение интенциональности естественно ведет к субъективному переживанию наших сознательных состояний. В предыдущих главах у меня уже был повод достаточно подробно обсудить субъективность, так что здесь я не буду тратить время на этот вопрос. Здесь достаточно будет сказать, что субъективность необходимо предполагает аспект «как-это-ощущается» сознательных состояний. Так, к примеру, я могу вполне обоснованно интересоваться, каково ощущать себя дельфином и плавать весь день напролет, резвясь в океане, поскольку я допускаю, что дельфинам присущ сознательный опыт. Но я не могу в этом же смысле интересоваться, каково чувствовать себя кровельной дранкой, прибываемой из года в год к крыше, поскольку в том смысле, в котором мы употребляем это выражение, вообще нет ничего такого, что ощущалось бы как кровельная дранка, ибо дранки-то несознательны.

Как я уже указывал ранее, субъективность более, чем что-либо другое, ответственна за философскую загадку сознания.

1.5. Связь между сознанием и интенциональностью

Я надеюсь, что все, сказанное мной до сих пор, представляется очевидным. А сейчас хочу сделать очень сильное утверждение, которое я не смогу полностью обосновать вплоть до следующей главы. Это утверждение таково: только существо, которое могло бы обладать сознательными интенциональными состояниями, могло бы вообще обладать интенциональными состояниями, и каждое бессознательное интенциональное состояние, по крайней мере, потенциально сознательно. Данный тезис имеет огромные последствия для изучения сознания. Он, к примеру, предполагает, что любое обсуждение интенциональности, упускающее вопрос о сознании, будет неполным. Возможно описать логическую структуру интенциональных явлений, не обсуждая сознание, — в самом деле, большей частью я так и поступал в «Интенциональности» (Searle 1983), однако, имеет место концептуальная связь между сознанием и интенциональностью, приводящая к тому, что полная теория интенциональности требует объяснения сознания.

1.6. Форма-основание (Figure-Ground), гештальтная структура сознательного опыта

Известное положение гештальт-психологии гласит, что мы получаем перцептуальный опыт в виде формы на некотором фоне. Например, если я вижу свитер, лежащий на столе напротив меня, то я вижу свитер на фоне стола. Если я вижу сам стол, то вижу его на фоне пола. Если же я вижу пол, то вижу его на фоне всей комнаты, и так до того, пока мы окончательно не достигнем пределов моего визуального поля. Но то, что характерно для восприятия, представляется характерным и для сознания в целом: на чем бы я ни фокусировал свое внимание, это будет происходить на фоне, не являющемся центром внимания; и чем

133

больше сфера внимания, тем ближе мы оказываемся к пределам моего сознания, где фон просто окажется граничными условиями, которые я в дальнейшем буду обсуждать как свойство № 10. К структуре «форма-основание» сознательных восприятий относится тот факт, что наши обычные восприятия всегда структурированы; что я воспринимаю не просто недифференцированные формы, но что мои восприятия организованы в объекты и свойства объектов. Из этого следует, что всякое (нормальное) видение является *видением как*, всякое (нормальное) восприятие является *восприятием как*, да и в целом, всякое сознание есть *сознание чего-то как того-то и того-то*.

Здесь имеются два различных, но связанных свойства. Одно — это структура «форма-основание» восприятия и сознания в целом, а второе — организация нашего перцептуального и других сознательных видов опыта. Структура «форма-основание» является специальным, хотя и широко распространенным случаем более общего свойства структурированности. Другим связанным с этим свойством является то, которое я вскоре буду обсуждать как свойство № 10, это общие граничные условия, представляющиеся применимыми к любому сознательному состоянию вообще.

1.7. Аспект знакомства

Принимая во внимание темпоральность, социальность, единство, интенциональность, субъективность и структурированность сознания, мне представляется наиболее распространенным свойством обычных, непатологических состояний сознательной осведомленности то, что я стану называть «аспектом знакомства». Поскольку всякая сознательная интенциональность аспектуальна (свойство 3), и поскольку непатологические формы сознания структурированы или организованы (свойство 6), то предварительное обладание аппаратом, достаточным для порождения аспектуального и организованного сознания, автоматически гарантирует, что аспектуальные свойства сознательного опыта, а также сложившиеся структуры и организация сознания окажутся более или менее знакомыми благодаря тем способам, которые я сейчас попытаюсь объяснить.

Лучше всего схватить аспект знакомства путем противопоставления моей позиции позиции Витгенштейна. Витгенштейн спрашивает нас, ощущаю ли я некоторый «акт узнавания», когда вхожу в свою комнату, и при этом напоминает, что в действительности подобного акта не существует. В этом, я полагаю, он прав. И все же, когда я вхожу в свою комнату, *она действительно кажется мне знакомой*. Вы можете обнаружить это, если вообразите, что нечто оказалось крайне незнакомым, например, если бы в середине комнаты находился слон, или если бы обвалился потолок, или если бы кто-то поместил внутрь совершенно иную мебель. Но в нормальной повседневной ситуации комната кажется мне знакомой. Итак, я полагаю, что истинное в отношении моего восприятия комна-

134

ты, в большей или меньшей степени истинно и в отношении моего восприятия мира. Когда я прогуливаюсь по улице, эти объекты знакомы мне в качестве домов, а те другие объекты знакомы в качестве людей. Я воспринимаю деревья, тротуар, улицы как часть того, что мне знакомо. И даже тогда, когда я оказываюсь в незнакомом городе и поражен странностью одежды людей или странностью архитектуры их домов, тем не менее, имеет место аспект знакомства. Это по-прежнему люди, а то — дома; я по-прежнему являюсь наделенным телом существом, обладающим сознательным ощущением своего собственного веса, то есть ощущением сил гравитации, действующих на меня и на другие объекты; и у меня есть внутреннее ощущение частей моего тела и их положения. Вероятно, важнее всего то, что у меня есть внутреннее ощущение того, каково чувствовать себя собой, каково чувство самого себя.¹

Следует приложить интеллектуальные усилия, дабы преодолеть подобный аспект знакомства. Так, например, художники-сюрреалисты пишут ландшафты, в которых нет знакомых объектов. Но даже и в таких случаях в нашем окружении мы по-прежнему ощущаем объекты, горизонт земли, гравитационное притяжение объектов к земле, свет, исходящий от некоторого источника, позицию, с которой написана картина, а также самих себя, смотрящих на данную картину, — и все эти ощущения суть части указанного аспекта знакомства нашего сознания. Провисшие (drooping) часы по-прежнему остаются часами, а трехголовая женщина — женщиной. Именно данный аспект знакомства более, чем, к примеру, индуктивная предсказуемость, не позволяет сознательным состояниям быть «расплывчатой и шумящей путаницей» («blooming, buzzing confusion»), описанной Уильямом Джеймсом.

Я сознательно использовал выражение «аспект знакомства» вместо более употребимого «чувства знакомства», поскольку хочу подчеркнуть, что обсуждаемый мной феномен не есть отдельное чувство. Когда, к примеру, я вижу свои ботинки, мне отнюдь не присущи и визуальное восприятие этих ботинок, и чувство знакомства, но скорее я *вижу* ботинки сразу и *как* ботинки, и *как* мои. Аспект знакомства не является отдельным видом опыта, и именно поэтому Витгенштейн прав, говоря что нет никакого акта узнавания, когда я вижу свою комнату. И все же она действительно кажется мне похожей на мою комнату, и я действительно воспринимаю ее под этим аспектом знакомства.

Аспект знакомства проявляется в переменных степенях: это скалярный феномен. На вершине шкалы знакомства находятся объекты, места, люди и виды моей обычной, повседневной жизни. Ниже находятся незнакомые места, в которых объекты и люди все же легко узнаются и категоризируются мной. Еще ниже места, в которых я нахожу мало узнаваемого или поддающегося категоризации. Таковы именно разновидности мест, отображенных художниками-сюрреалистами. Возможно вообразить предельный случай, в котором абсолютно ничего не воспринималось бы как знакомое, в котором ничего бы не узнавалось и не поддавалось категоризации даже в качестве объектов, где даже мое собствен-

135

ное тело уже больше не поддавалось бы категоризации как мое, и даже как тело. Подобный случай был бы патологичным до крайности. Не столь крайние формы патологии имеют место тогда, когда знакомые места внезапно теряют свой знакомый характер, например, когда в состоянии невротического отчаяния кто-то пристально глядит на структуру дерева, из которого сделан стол, и оказывается полностью погруженным в это, как будто бы он никогда ранее не видел подобной вещи.

Именно аспект знакомства делает возможной большую часть организации и порядка в моем сознательном опыте. Даже если я обнаружу слона в своей комнате или же обвалившийся потолок, тем не менее, обнаруженный объект будет по-прежнему знаком мне в качестве слона или обвалившегося потолка, а данная комната — в качестве моей комнаты. У психологов есть множество свидетельств, показывающих, что восприятие является функцией ожидания (напр., Postman, Bruner и Walk 1951). Естественным следствием этого утверждения оказывается то, что организация восприятия возможна, только если дан набор категорий, идентифицирующих сущности в пределах уже знакомого.

Полагаю, что черта опыта, на которую я ссылаюсь, будет признана любым, кто подумает о ней, но вот описать связанную с ней структуру интенциональности весьма сложно. Объекты и положения дел воспринимаются мной как знакомые, однако, само знакомство в общем не является отдельным условием выполнимости. Скорее сознание предполагает категоризацию — я, например, вижу вещи как деревья, людей, дома, машины и т.д., — но сами категории должны существовать до опыта, поскольку они суть условия возможности иметь именно эти восприятия. Для того, чтобы видеть это как утку или как кролика, я уже до восприятия должен обладать категориями «утка» и «кролик». Таким образом, подобное восприятие будет соответствовать аспекту знакомства, ибо категории, делающие его возможным, сами являются знакомыми категориями. Аргументация этого вкратце следующая: всякое восприятие есть восприятие как, и в более общем плане, всякое сознание чего-то (*consciousness of*) есть сознание *как*. Чтобы сознавать что-то, вы должны сознавать это как что-то (опять же за исключением патологии и тому подобного), однако, «восприятие как» и другие формы «сознания как» требуют категорий. Но предсуществующие категории предполагают предварительное знакомство с ними, отсюда сами категории соответствуют аспекту знакомства. *Таким образом, указанные свойства поддерживают друг друга: это структурированность, «восприятие как», аспектуальная форма всякой интенциональности, категории и сам аспект знакомства. Сознательные восприятия поступают к нам структурированными, и эти структуры дают возможность воспринимать вещи в соответствии с определенными аспектами, но эти аспекты определяются нашим владением набором категорий, и категории, будучи нам знакомыми, создают для нас возможность в той*

136

или иной степени приспособлять свои восприятия, какими бы новыми они ни были, к уже знакомым восприятиям.

Я отнюдь не опираюсь здесь на ложную аргументацию, что поскольку мы воспринимаем в соответствии со знакомыми аспектами, то мы, следовательно, воспринимаем и сам аспект знакомства. Дело совсем не в этом. Скорее дело в том, что непатологические формы сознания

действительно обладают аспектом знакомства, и это объясняется тем фактом, что у нас есть реализуемые нейробиологически фоновые способности для порождения восприятий, которые и структурированы, и аспектуальны, а специфические структуры и аспекты нам более или менее знакомы. Рассматриваемые способности являются частью фона, а не частью сознания (подробнее о фоне в главе 8).

1.8. Избыток

Сознательные состояния в целом указывают за пределы своего непосредственного содержания. Я называю подобный феномен «избытком». Рассмотрим крайнюю разновидность этого. Салли смотрит на Сэма и неожиданно у нее на миг появляется мысль: «Хватит!» Если ее попросят сформулировать данную мысль, она могла бы начать так: «Ну, я внезапно осознала, что последние восемнадцать месяцев напрасно теряла свое время, поддерживая отношения с тем, кто совершенно не подходит для меня, и что какие бы ни были другие достоинства у моего отношения с Сэмом, оно, с моей стороны, основывалось на ложной посылке. Мне внезапно пришло в голову, что я никогда не могла бы иметь длительных отношений с главой мотоциклетной банды вроде Ангелов ада, поскольку...» И так далее.

В подобном случае непосредственное содержание имеет тенденцию выходить за пределы, соединяться с другими мыслями, которые в одном смысле были частью данного содержания, а в другом — нет. Я считаю подобный феномен распространенным, хотя он лучше всего иллюстрируется крайними случаями вроде приведенного. Например, когда я сейчас смотрю из окна на деревья и озеро, и если меня попросят описать, что я вижу, то мой ответ имел бы неопределенную протяженность. Я не просто вижу их как деревья, но как сосны, как сосны Калифорнии, но и некоторым образом как отличные, как похожие в этих отношениях, но непохожие в тех и т.д.

1.9. Центр и периферия

В пределах поля сознания нам необходимо различать те вещи, которые находятся в центре нашего внимания, и те, которые находятся на периферии. Мы осознаем огромное число вещей, о которых мы не следим или на которых не фокусируем наше внимание. Например, вплоть до настоящего момента я фокусировал свое внимание на философской проблеме описания сознания и не уделял никакого внимания ощущению стула за моей спиной, тесноте моих ботинок или легкому головокружению от того, что вчера вечером выпил слиш-

137

ком много вина. И тем не менее все эти феномены являются частью моей сознательной осведомленности. В разговорном языке мы часто говорим, что подобные свойства нашей сознательной жизни являются бессознательными, но будет ошибкой сказать, что я, например, не осознаю ощущение моей рубашки на коже в том же смысле, в каком я не осознаю рост своих ногтей. Короче говоря, нам следует отличать разницу между сознательным и бессознательным от разницы между центром внимания и периферией.

Рассмотрим другой пример. Когда я сегодня вел машину к своему офису, мое внимание в основном было направлено на философские мысли. Бессознательное вождение привело бы к автомобильной катастрофе. На протяжении путешествия я находился в сознании, однако, центр моего внимания был связан не с движением и маршрутом, а скорее с мыслями о философских проблемах. Данный пример показывает, что существенно важно различать разные уровни внимания в пределах сознательных состояний. Когда я утром вел машину к офису, мой высший уровень внимания был на волнующих меня философских проблемах. На более низком уровне внимания, но все же на уровне, который мог бы быть буквально описан как *внимание*, я уделял внимание вождению. И в самом деле, при определенных обстоятельствах могли бы случиться вещи, которые потребовали бы моего *полного внимания*, такие, что я перестал бы думать о философии и сфокусировал все свое внимание на дороге. В дополнение к этим двум уровням внимания было также много вещей, о которых я был периферийно осведомлен, но которые не находились вблизи центра моего внимания. Они могли бы включать такие вещи, как деревья и дома на стороне дороги, когда я проезжал по ней, ощущение давления сидения машины на мою спину и ощущение рулевого колеса в моих руках, а также музыку, доносящуюся из автомобильного радио.

Важно правильно понимать эти различия, поскольку часто возникает искушение сказать, будто многие вещи, находящиеся на периферии нашего сознания, на самом деле бессознательны. А это

неправильно. Дрейфус (1991) часто цитирует хайдеггеровский пример использования молотка умелым плотником. Плотник по мере того, как он забивает гвозди, может думать о своей подруге или об обеде и не фокусировать все свое внимание на процессе забивания. И все же совершенно неверно предполагать, будто он не осознает забивание. Если только он не абсолютный зомби или бессознательная машина, он полностью сознает забивание, хотя оно и не находится в центре его внимания.

Уильям Джеймс сформулировал закон, который полезно напоминать самим себе. Он выразил его следующим образом: «Сознание уходит оттуда, где в нем не нуждаются». А я думаю, что его лучше было бы выразить так: «Внимание уходит оттуда, где в нем не нуждаются». Когда, к примеру, я впервые одеваю свои ботинки, давление и ощущение ботинок находятся в центре моего внимания; или когда я сажусь на стул, ощущение стула находится в центре моего сознания. Но в действительности эти фокусирования не необходимы для

138

того, чтобы дать мне возможность управляться с миром, и через некоторое время свойства ботинок и стула отступают на периферию моего сознания; они более не находятся в его центре. Они передвинутся в центр моего сознания только если я обнаружу гвоздь в своем ботинке или упаду со стула. Я полагаю, что мнение Джеймса касается скорее центра и периферии сознания, чем сознания как такового.

1.10. Граничные условия

В ходе размышления о настоящем ни в одно из мгновений у меня не было мыслей относительно своего местонахождения, того, какой это день месяца, какое время года, как давно я завтракал, каковы мое имя и мое прошлое, гражданином какой страны я являюсь и т.д. Мне, тем не менее, представляется, что все это части ситуативности, части пространственно-временного-социо-биологического местонахождения моих настоящих состояний сознания. Так характерным образом локализуется любое состояние сознания. Но само местонахождение вообще может не быть объектом сознания, даже не быть на его периферии.

Один из способов заметить проницаемость (pervasiveness) границы сознания — обратиться к случаям нарушения его деятельности. Бывает, например, чувство дезориентации, которое наступает тогда, когда внезапно становятся неспособными вспомнить, какой сейчас месяц, где вы находитесь или какое сейчас время дня.

1.11. Настроение

Ранее я уже упоминал о том, что нам часто бывают присущи настроения, которые сами не являются интенциональными, хотя они и сознательны. Я могу быть в приподнятом или подавленном, радостном или удрученном настроении, и отнюдь не требуется чтобы таковые были сознательно направлены на какие-либо интенциональные условия выполнимости. Само по себе настроение никогда не конституирует все содержание сознательного состояния. Скорее настроение обеспечивает тональность и колорит, которые характеризуют сознательное состояние в целом или последовательность сознательных состояний.

Всегда ли мы в том или ином настроении? Ответ зависит от того, насколько широко мы желаем истолковывать понятие настроения. Разумеется, мы отнюдь не всегда находимся в настроении, которое имеет свое название в языке, подобном английскому. В настоящее время я не являюсь особо радостным или особо подавленным; я и не возбужден, и не в отчаянии; в действительности я не нахожусь и просто в плохом настроении. Тем не менее, как представляется, существует то, что можно было бы назвать «тональностью» моего настоящего опыта. А это кажется мне вполне соответствующим общему понятию настроения. Тот факт, что мои настоящие воспри-

139

ятия обладают чем-то вроде нейтральной тональности, не означает, что им вообще не присуща никакая тональность. Настроения характеризуются тем, что они пронизывают весь наш сознательный опыт. Для человека, находящегося в приподнятом настроении, вид дерева, ландшафта и неба является источником огромной радости. В отчаявшемся человеке тот же самый вид лишь порождает дальнейшую депрессию. Я считаю характерным для нормальной сознательной жизни человека то, что мы всегда находимся в том или ином настроении, и что это настроение пронизывает все наши сознательные формы интенциональности, даже несмотря на то, что оно само не является, или не должно само быть, интенциональным.

Ничто так не свидетельствует о том, что все пронизано настроениями, как их драматический сдвиг. Когда чье-то нормальное настроение резко поднимается или опускается, переходит в неожиданный восторг или депрессию, внезапно осознается, что всегда находишься в настроении, которое пронизывает состояния сознания. Для многих людей депрессия, увы, значительно более характерна, чем восторг.

Мое предположение заключается в том, что нам будет легче получить хорошее нейробиологическое объяснение настроения, чем, скажем, эмоций. Настроения всепроникающи (pervasive), они просты, особенно потому, что им с необходимостью не присуща интенциональность, и кажется, что даже должно иметься биохимическое объяснение некоторых настроений. У нас уже есть лекарства, используемые для ослабления клинической депрессии.

1.12. Измерение «удовольствие—неудовольствие»

Вспомним, что мы рассматриваем целостное сознательное состояние, вырванный из потока сознания кусок, достаточно большой, чтобы обладать единством и согласованностью, которые я и пытаюсь описать. Мне представляется, что для подобного куска всегда существует измерение удовольствия и неудовольствия. Ведь всегда можно задать, по крайней мере, список некоторых вопросов, который включает: «Интересно это было или нет?», «Получили ли вы удовольствие или нет», «Больно ли вам было, были ли вы раздражены, недовольны, изумлены, скучны, иступленны, тошнило ли вас, чувствовали ли отвращение, были ли полны энтузиазма, запуганы, рассержены, очарованы, счастливы, несчастливы и т.д.?» Далее, в пределах измерения «удовольствие — неудовольствие» имеется множество входящих в него измерений. Возможно, хотя и несколько эксцентрично, скучать во время сексуального экстаза и ликовать в процессе физической боли. Что же касается настроения, то мы должны избегать ошибочного предположения, что промежуточные и потому безымянные позиции на этой шкале будто бы вовсе и не на шкале.

140

2. Три традиционные ошибки

Сейчас я обращусь к трем тезисам относительно состояний сознания, которые, хотя они и достаточно широко принимаются, представляются мне, если исходить из естественной интерпретации, ложными. Это:

1. Все сознательные состояния являются самосознательными (self-conscious).
 2. Сознание известно благодаря особой способности интроспекции.
 3. Знание о наших собственных состояниях сознания не подвержено корректировке (incorrigible).
- Мы не можем ошибаться в подобных вопросах.

Давайте рассмотрим каждый из тезисов по очереди.

2.1. Самосознание

Иногда доказывают,⁴ что каждое состояние сознания есть также и состояние самосознания; что для сознательных ментальных состояний характерно то, что они, так сказать, сознательны в отношении самих себя. Я не вполне уверен, как нужно относиться к этому утверждению, однако, подозреваю, что если мы исследуем его, то обнаружим, что оно либо тривиально истинно, либо просто ложно.

Для начала нам потребуется отличить обычное и непроблематичное понятие самосознания от специального философского понятия. В обычном смысле ясно, что имеют место такие состояния сознания, когда я, возможно, осознаю свою собственную личность, но отнюдь не необходимо, что осознаю свои собственные состояния сознания. Мы можем проиллюстрировать эти положения с помощью примеров.

Во-первых, предположим, что я сижу в ресторане и ем отбивную. В обычном смысле для меня было бы характерно вообще не являться *само*-сознательным. Я мог бы сознавать, что отбивная хороша на вкус, что вино, которым я ее запиваю, слишком молодо, что картошка пережарена и т.д. Но здесь не присутствует самосознание.

Во-вторых, предположим, что я неожиданно обращаю внимание на то, что каждый в ресторане уставился на меня. Я мог бы удивиться, почему они все глазают подобным образом на меня, пока не обнаружу, что в состоянии рассеянности я забыл надеть свои брюки и сижу там в одном белье. Подобное обстоятельство могло породить чувства, которые мы обычно стали бы описывать как «обостренное самосознание». Я осведомлен о своей собственной персоне и том эффекте, который

я вызываю в других. Но даже здесь мое самосознание не направлено на мои сознательные состояния.

В-третьих, вообразим, что сейчас я нахожусь в ресторане полностью одетым, и неожиданно фокусирую все мое внимание на том сознательном опыте, который я имею в ресторане, поедая пищу и выпивая вино. К примеру, неожиданным представляется мне то, что я непростительно купаюсь в чем-то вроде

141

гиперэстетического потакания себе, уделив так много времени, усилий и денег на получение *этих* гастрономических восприятий. Неожиданно все это начинает казаться *de trop*.*

Данный случай также представляется одним из проявлений самосознания в обычном смысле, однако, он отличается от второго случая в том, что тут самосознание направлено на состояния самосознания самого агента, а не на его публичную персону.

Итак, в обычном понимании самосознания, как это мы продемонстрировали случаями два и три, представляется явно ложным, что каждый случай проявления сознания является случаем проявления самосознания. В обычном смысле самосознание есть крайне усложненная форма чувствительности, которой, вероятно, обладают только люди и, возможно, небольшое число других видов.

Таким образом, утверждение, будто всякое сознание предполагает самосознание, должно подразумеваться в специальном смысле. Что это за смысл? В процессе нашего обсуждения различия между центром и периферией мы увидели, что всегда можем переносить свое внимание с объектов в центре сознания на объекты, находящиеся на периферии, так что то, что ранее было периферийным, становится центральным. Сходным образом представляется, что мы всегда можем переносить наше воображение с *объекта* сознательного опыта на сам *опыт*. Мы всегда можем, к примеру, сделать движение, которое уже делали художники-импрессионисты. Они произвели революцию в живописи, перенеся свое внимание с объекта на реальный визуальный опыт, который они получали, когда смотрели на объект. Это случай самосознания по отношению к характеру восприятий. Представляется, что мы могли бы схватить смысл «самосознания», когда тривиально истинно, что любое сознательное состояние является и самосознательным: в любом сознательном состоянии мы можем перенести свое внимание на само это состояние. К примеру, я способен сфокусировать свое внимание не на происходящем передо мной, но на моем опыте видения самого происходящего. И поскольку возможность такого переноса внимания уже присутствовала в самом этом состоянии, мы можем в весьма специальном смысле сказать, что каждое сознательное состояние является самосознательным.

Но я очень сильно сомневаюсь, что это именно тот смысл, который подразумевают те, кто утверждают, что всякое сознание является самосознанием. За исключением приведенного весьма особого случая, представляется явно ложным делать подобное утверждение.

2.2. Интроспекция

Познаются ли сознательные ментальные состояния с помощью особой способности — способности интроспекции? В предыдущих главах я попытал-

* Излишним (франц.). — Прим. перев.

142

ся бросить сомнение на этот взгляд, который преобладает как в философии, так и на уровне здравого смысла. Как и в случае самосознания, имеется и специальное, и относящееся к здравому смыслу понятие интроспекции. В обычном смысле мы зачастую подвергаем самонаблюдению наши собственные сознательные состояния. Предположим, к примеру, что Салли желает знать, должна ли она или нет выйти замуж за Джимми, который только что сделал ей предложение. Ну, вполне разумно, что одним из путей было бы более внимательно исследовать свои чувства. Она задает себе такие вопросы, как: «Действительно ли я люблю его, и если это так, то насколько сильно?», «Каковы мои глубочайшие чувства в отношении него?» и т.д. Полагаю, что проблема не в обычном употреблении понятия интроспекции, но в нашем сильном желании как философов воспринимать данную метафору буквально. Она внушает, что нам присуща способность исследовать наши собственные состояния сознания, способность, следующая образцу зрения. Однако эта модель, или аналогия, несомненно, ложна. В случае со зрением мы имеем явное различие между видимым объектом и тем визуальным опытом, который имеет воспринимающий, когда он воспринимает объект. Но мы не можем провести такое различие для акта интроспекции своих собственных сознательных ментальных состояний. И когда Салли обращает внимание

внутри для интроспекции своих глубочайших чувств в отношении Джимми, она не может отступить назад, дабы получить хороший обзор и направить свой взгляд на независимо существующий объект своих чувств к Джимми. Короче, если под «интроспекцией» мы подразумеваем просто размышление о наших собственных ментальных состояниях, то тогда в отношении интроспекции нет возражения. Она происходит постоянно и является существенно важной для любой формы самопознания. Но если под «интроспекцией» мы подразумеваем особую способность, как раз напоминающую зрение, только менее красочную и которую мы должны *spect intro*,* то мне представляется, что подобной способности не существует. Её и не могло бы быть, поскольку модель внутреннего наблюдения требует различия между наблюдаемым объектом и самим его наблюдением, а мы неспособны провести это различие для сознательных состояний. Мы способны направлять одно ментальное состояние на другое; мы можем размышлять о наших мыслях и чувствах; и у нас могут быть чувства о наших мыслях и чувствах, но ничто из этого не предполагает особой способности интроспекции.

2.3. Некорректируемость

Часто говорится, что мы не можем ошибаться относительно содержания своего собственного сознания. Согласно традиционному картезианскому пони-

* **Смотреть внутрь** (лат.). — Прим. перев.

143

манию сознания, сообщения о ментальных состояниях от первого лица так или иначе не поддаются *корректировке*. В соответствии с этим взглядом, в сообщениях о наших ментальных состояниях нам присущ определенного рода *авторитет от первого лица*. Утверждалось даже, что эта некорректируемость есть верный знак того, что нечто является ментальным (Rorty 1970). Но если вы на мгновение задумаетесь об этом, то утверждение о некорректируемости покажется очевидно ложным. Обсудим случай с Салли и Джимми. Салли могла бы впоследствии осознать, что она просто ошибалась, когда полагала, что любила Джимми; что это чувство неправильно приписывалось ей; фактически же оно было только формой безрассудной страсти. И кто-либо, хорошо знавший ее, мог бы с самого начала знать, что она ошибалась.

Если даны подобные факты, то почему кто-либо должен полагать невозможным ошибаться относительно содержания своих собственных ментальных состояний? Почему вообще стали бы предполагать, что оно изначально «некорректируемо»? Ответ, возможно, имеет отношение к смешению субъективной онтологии ментального с эпистемологической достоверностью. И в самом деле, это тот случай, когда сознательным ментальным состояниям присуща субъективная онтология, о чем я неоднократно говорил в этой книге. Но из факта субъективной онтологии еще не следует, что нельзя ошибаться в отношении ментальных состояний. Все, что следует из этого, так это то, что стандартные модели заблуждения, основанные на различии видимости и реальности, не работают для существования или характеристики ментальных состояний. Но это не единственные возможные формы заблуждения относительно некоторого явления. Из нашего собственного опыта нам всем известно, как часто случается, что кто-то другой находится в лучшей позиции, чем мы, для определения того, к примеру, ревнуем мы или нет в действительности, разозлены ли или ощущаем великодушие. Верно, что то, как я отношусь к своим ментальным состояниям, и потому то, как я отношусь к своим сообщениям о ментальных состояниях, отличается от того, как другие люди относятся к моим ментальным состояниям. А это оказывает действие на статус их сообщений о моих ментальных состояниях. И тем не менее их сообщения могут оказаться более точными, нежели мои.

В каком именно смысле предполагается, что я обладаю компетенцией от первого лица в отношении содержания моего собственного сознания, и почему? Витгенштейн в «Философских исследованиях» (1953) отважно пытался элиминировать ту идею, что нам следует рассматривать свои ментальные высказывания от первого лица как *сообщения или описания вообще*. Если бы мы могли, как советовал Витгенштейн, думать о таких высказываниях скорее как о внешних выражениях (*Aeusserungen*) внутреннего состояния, тогда они уже вообще не будут сообщениями или описаниями, а следовательно, не будет и вопроса о какой-либо компетенции (authority). Когда я просто вскрикиваю от боли, то не возникает никакого вопроса относительно компетенции, поскольку мое болевое поведение было всего лишь естественной реакцией, вызванной

144

самой болью, а не какой-либо разновидностью утверждения (claim). Если бы моя фраза «мне больно» могла трактоваться как разновидность ритуализированного крика, как условная форма

болевого поведения, тогда также не возникало бы никакого вопроса о моей компетенции. Я полагаю, будет справедливым сказать, что предложенное Витгенштейном решение этой проблемы провалилось. И в самом деле бывают отдельные случаи, когда вербальное поведение относительно своих ментальных состояний более естественно рассматривается как форма выражения ментального феномена, нежели как его описание (например, «ох!»), но все же имеется и много случаев, когда пытаются сделать точное утверждение или описание своего ментального состояния, а не просто дать выражение этому состоянию. Итак, какого же рода «компетенцией» необходимо обладать в подобных высказываниях, и почему?

Я полагаю, что путь к пониманию того, что же такого особенного в сообщениях от первого лица, это спросить, почему мы не считаем, что нам присуща сходная особая компетенция в отношении объектов и положений дел в мире *ином*, нежели наши ментальные состояния. Причина тут в том, что в наших сообщениях о мире в целом проводится различие между тем, какими вещи представляются нам, и каковы они в реальности. Мне может казаться, будто в кустах за моим окном прячется человек, когда на самом деле подобная видимость была обусловлена всего лишь специфическим сочетанием света и тени на кустарнике. Но в том, как вещи представляются мне, не следует проводить различия «реальность — видимость». Мне ведь действительно кажется, что в кустах прячется человек. Там, где это касается интенциональных ментальных состояний, они сами являются определяющими для видимости. Короче, истоки нашего убеждения в особой компетенции первого лица лежат в том лишь факте, что мы не можем проводить условное различие «реальность — видимость» для самих видимостей. Это ставит нас перед двумя вопросами. Во-первых, как возможно, что мы можем заблуждаться относительно своих собственных ментальных состояний? Какова, так сказать, *форма* ошибки, которую мы совершаем, если она не то же самое, что и ошибки, связанные с различением видимости и реальности, которые мы делаем по отношению к миру в целом. И во-вторых, поскольку видимости сами по себе составляют часть реальности, почему бы нам не проводить различие «видимость — реальность» и для видимостей? Мы можем начать отвечать на первый вопрос, если исследуем некоторые из возможностей для заблуждения в отношении того, скажем, сердит ли кто-то, или нет. Не принимая во внимание вопрос о чисто лингвистических ошибках, то есть не учитывая те случаи, когда человек полагает, к примеру, что слово «сердитый» означает «счастливый», типичными случаями, когда делают неверные описания своих собственных ментальных феноменов, являются самообман, неправильное толкование и невнимательность. Я по очереди рассмотрю каждый из них.

145

Кажется достаточно простым «доказать» невозможность самообмана, однако, все же самообман является широко распространенным психологическим феноменом, и потому что-то должно быть неверным в подобном доказательстве. Оно разворачивается следующим образом: для того, чтобы *x* обманул *y*, *x* должен быть убежден, что *p*, и должен сделать успешную попытку вызвать у *y* убеждение, что не-*p*. Но в случае, когда *x* тождествен *y*, представляется, что *x* должен был бы породить в себе самопротиворечивое убеждение, что *p* и не-*p*. А это кажется невозможным.

И тем не менее мы знаем, что самообман возможен. Есть, без сомнения, много форм самообмана, но в одной очень распространенной его форме агент имеет мотив или повод не признаваться самому себе в том, что он находится в определенном ментальном состоянии. Ему может быть стыдно того факта, что он разгневан или что он ненавидит определенного человека или определенную группу людей. В подобных случаях агент просто отказывается сознательно размышлять о своих определенных психологических состояниях. Когда появляется мысль об этих состояниях, он немедленно начинает думать о противоположном состоянии, которое, как он того желает, имело бы место в действительности. Предположим, что он ненавидит членов некоторой группы представителей меньшинства, но стыдится этого предрассудка и сознательно желает, чтобы у него не было этой ненависти. Когда ему предъявляется свидетельство о его предрассудке, он просто отказывается признавать его и даже горячо и искренне отрицает это. Агенту присуща ненависть вместе с желанием не иметь подобной ненависти, то есть, некоторая форма стыда в отношении этой ненависти. Дабы примирить их, он избегает сознательного размышления о своей ненависти и, таким образом, оказывается способным искренне отказываться признавать наличие этой ненависти, когда ему предъявляется свидетельство о ней. Конечно, это одна из распространенных форм самообмана.

Вторая форма «ошибки», которую можно совершить в отношении своих собственных ментальных феноменов, — это неверное толкование. Например, в пылу страсти человек может считать, что

влюблен, в самом деле, вполне искренне считать, что он влюблен, однако позднее осознать, что в то время он просто неверно толковал свои чувства. Решающее значение для подобного рода случаев имеет воздействие сети и фона. Подобно тому, как человек может неверно истолковать некоторый текст, оказавшись не способным увидеть, каким образом элементы текста относятся друг к другу, а также не поняв воздействие фоновых обстоятельств, при которых был сочинен данный текст, так же человек может дать неверное толкование своим собственным интенциональным состояниям, оказавшись не способным увидеть их взаимоотношения, а также не сумев правильно локализовать их по отношению к фону нерепрезентативных ментальных способностей. В подобных случаях перед нами отнюдь не традиционная модель осуществления неверных *выводов* на основе недостаточных *свидетельств*. Это не вопрос о переходе от видимости к реальности, но

146

вопрос о локализации части загадки по отношению ко множеству ее других частей.

Последним и, в самом деле, очевидным случаем «ошибки» в отношении своих собственных ментальных состояний, является простое невнимание. В совершенно хаотичной интенсивности жизни мы часто не уделяем пристального внимания нашим сознательным состояниям. К примеру, знаменитый политик недавно объявила в прессе, что она ошибалась, считая, что симпатизировала демократам. Не замечая этого, ее симпатии перешли к республиканцам. То, что мы имеем в ее случае, так это целую сеть интенциональности — такие вещи, как отношение к законодательству, симпатия по отношению к определенным группам политиков и враждебность по отношению к другим, реакции на определенные события в зарубежной политике и т.д. — и эта сеть изменилась, чего она не осознала. В подобных случаях наши ошибки скорее касаются фокусирования внимания, нежели традиционного различия между видимостью и реальностью.

3. Заключение

Я полагаю, по крайней мере, две, а вероятно и все три, ошибки имеют общий источник в картезианстве. Философы картезианской традиции в эпистемологии хотели, чтобы сознание предоставляло основание для всякого знания. Но для того, чтобы сознание давало нам достоверное основание знания, мы сначала должны обладать достоверным знанием сознательных состояний; отсюда возникает учение о некорректируемости. Для того, чтобы с достоверностью знать сознание, мы должны познать его с помощью особой способности, которая дает нам непосредственный доступ к нему; отсюда возникает учение об интроспекции. И, хотя я менее уверен в этом как историческом диагнозе, если «я» (self) должно быть источником всякого знания и значения, а последние должны основываться на его собственном сознании, тогда естественно считать, что имеется необходимая связь между сознанием и самосознанием; отсюда возникает учение о самосознании.

В любом случае, отдельные недавние нападки на сознание, вроде тех, что сделал Деннет (1991), основываются на ошибочном предположении, что если мы способны показать, будто что-то не так с учением о некорректируемости или интроспекцией, то мы покажем, что что-то не так и с сознанием. Однако ничто не может быть дальше от истины. Некорректируемость и интроспекция не имеют никакого отношения к сущностным свойствам сознания. Они всего лишь элементы ошибочных философских теорий о нем.

147

Глава VII. Бессознательное и его отношение к сознанию

Целью данной главы является объяснение отношений между бессознательными ментальными состояниями и сознанием. Объяснительная сила понятия бессознательного столь велика, что мы не можем обойтись без него, хотя само это понятие далеко не такое ясное. Как мы увидим, подобная неясность имела плачевные последствия. Я также расскажу о фрейдовской концепции отношения между сознанием и бессознательным, поскольку полагаю, что в своей основе она непоследовательна. И я буду опираться на различия между эпистемологией, каузальностью и онтологией, которые объяснил в 1 главе.

1. Бессознательное

Преыдущие поколения, то есть те, кто, говоря приблизительно, жили до двадцатого века, — находили понятие сознания непроблематичным, а понятие бессознательной психики (mind) загадочным и, вероятно, даже самопротиворечивым. Мы же поменяли их ролями. Вслед за

Фрейдом мы привычно обращаемся к бессознательным ментальным феноменам для объяснения человеческих существ, а понятие сознания находим загадочным и, возможно, даже ненаучным. Этот сдвиг акцента в объяснении принял различные формы, однако, общая тенденция в когнитивной науке заключалась в том, чтобы вбить клин между сознательными, субъективными ментальными процессами, которые не считаются надлежащим объектом научного исследования, и теми процессами, которые рассматриваются в качестве подлинного предмета когнитивной науки и которые, следовательно, должны быть объективными. Общая тема, поэтому, такова: бессознательные ментальные процессы важнее сознательных. Вероятно, наиболее сильное утверждение обнаруживается в заявлении Лэшли: *«Никакая активность психики никогда не является сознательной»* (курсив Лэшли).¹ Другая крайняя версия такого подхода обнаруживается в заявлении Рея Джекендорфа (1987) о том, что фактически имеется два «понятия сознания (mind)»: «компьютерное (computational) сознание» и «феноменологическое сознание».

148

Я полагаю, что несмотря на присущую нам уверенность в употреблении понятия бессознательного, у нас все же нет ясного понятия бессознательных ментальных состояний, и моя задача по его прояснению будет заключаться в объяснении отношений между бессознательным и сознанием. Утверждение, которое я сделаю, можно выразить одним предложением: *«Понятие бессознательного ментального состояния предполагает его доступность сознанию»*. У нас не может быть никакого иного понятия бессознательного кроме того, которое потенциально сознательно.

Наше наивное, дотеоретическое понятие бессознательного ментального состояния сводится к идее сознательного ментального состояния минус само сознание. Что же именно это означает? Как мы могли бы «вычесть» сознание из ментального состояния и по-прежнему иметь в остатке *ментальное* состояние? После Фрейда мы настолько привыкли говорить о бессознательных ментальных состояниях, что упустили из виду тот факт, что ответ на этот вопрос ни в коем случае не является очевидным. И тем не менее ясно, что мы в самом деле думаем о бессознательном по образцу сознательного. Наша идея бессознательного состояния есть идея такого ментального состояния, которое лишь случайно оказывается в данный момент бессознательным, однако мы продолжаем понимать его по образцу сознательного состояния в том смысле, что думаем о нем именно как о сознательном состоянии или же о таком, которое в некотором смысле могло бы быть сознательным. Это безусловно верно, например, по отношению к Фрейду, чьи понятия «подсознательных» и «бессознательных» состояний сформулированы по подобию довольно простой модели сознательных состояний (Freud 1949, особенно с. 19—25). В самом упрощенном виде все это можно представить так: бессознательные ментальные состояния в психике (mind) подобны рыбам в морской глубине. Рыбы, которых мы не можем видеть на глубине, имеют совершенно ту же форму, когда находятся на поверхности. Уходя под воду, рыбы не теряют своей формы. Вот другое сравнение: бессознательные ментальные состояния подобны объектам, хранящимся на чердаке психики. Эти объекты все время сохраняют свои формы, даже тогда, когда вы не можете их видеть. Возможно, мы улыбнемся в связи с этими простыми аналогиями, однако, я полагаю, что нечто подобное лежит в основе нашего понимания бессознательных ментальных состояний. Поэтому-то и важно увидеть, что правильно, а что ошибочно в таком понимании.

Как я уже упоминал ранее, в последние десятилетия были приложены весьма основательные усилия по разведению понятий сознания и интенциональности. Связь между ними была постепенно утеряна, причем не только в когнитивной науке, но и в лингвистике и философии. Я полагаю, что лежащей в основе — и, возможно, бессознательной — мотивации для побуждения отделять интенциональность от сознания, является то, что

149

мы не знаем, как объяснить сознание, но хотели бы получить такую теорию психического, которую не дискредитировал бы тот факт, что ей не хватает теории сознания. Поэтому идея заключается в том, чтобы рассматривать интенциональность «объективно», как если бы субъективные свойства сознания на самом деле не были важны для него. Например, многие функционалисты признают, что не могут «управиться» («handle») с сознанием (это называется проблемой *qualia*; см. главу II), но они считают, что данный вопрос не имеет значения для их объяснений убеждения, желания и т.д., поскольку эти интенциональные состояния не имеют *quale*, особых сознательных качеств. Их можно трактовать так, как если бы они были совершенно независимыми от сознания. Сходным образом и идея некоторых лингвистов о том, что существуют правила синтаксиса, которые психологически реальны, но совершенно не

доступны сознанию, и идея некоторых психологов о том, что в процессе восприятия делаются сложные выводы, являющиеся подлинными психологическими выводными процессами, которые, однако, не доступны сознанию, — обе предполагают разделение интенциональности и сознания. Идея в обоих случаях заключается не в том, что вообще имеются ментальные феномены, которые всего лишь случайно оказываются бессознательными, но что как-то, каким-то образом эти феномены *в принципе* не доступны сознанию. Они отличны от того рода вещей, которые когда-либо были или вообще могли бы быть сознательными.

Я считаю эти недавние разработки ошибочными. В силу глубоких причин наше понятие бессознательного ментального состояния паразитирует на нашем понятии сознательного состояния. Разумеется, в любой данный момент человек может оказаться бессознательным: он может спать, он может находиться в коме и т.д. Конечно, многие ментальные состояния никогда не становятся достоянием сознания. Без сомнения, имеется немало таких состояний, которые не могли бы стать достоянием сознания по той или иной причине: к примеру, они могут быть слишком мучительными и потому слишком, глубоко вытесненными (*repressed*), чтобы мы подумали о них. Все же не каждое состояние действующего лица есть ментальное состояние, и не каждое состояние мозга, которое существенным образом участвует в производстве ментальных феноменов, само является ментальным феноменом. Так что же делает нечто ментальным, когда оно не является сознательным? Для того, чтобы некоторое состояние было ментальным состоянием, и *a fortiori**, чтобы оно было интенциональным ментальным состоянием, должны выполняться определенные условия. Каковы они?

Для исследования этих вопросов давайте прежде всего рассмотрим явления, которые безусловно ментальны, хотя и бессознательны, и сопоставим их с явлениями, которые «бессознательны», поскольку они не суть ментальные вообще. К примеру, подумайте о различии между моим убеждением (когда я

* Тем более (лат.). — Прим. перев.

150

не думаю о нем), что Эйфелева башня находится в Париже, и миелинизацией аксонов в моей центральной нервной системе. В обоих случаях речь идет о бессознательном. Но между ними имеется и большая разница, коль скоро структурные состояния моих аксонов сами не могли бы быть сознательными состояниями, ибо в них нет ничего ментального. Я допускаю, что миелинизация самым существенным образом участвует в производстве моих ментальных состояний, но даже если бы миелинизированные аксоны были объектами восприятий, и если бы я мог внутренне ощущать состояние миелинизированных оболочек, реальные (*actual*) структуры по-прежнему не были бы ментальными состояниями. Не каждое ментальное свойство моего мозга, которое (подобно миелинизации) играет существенную роль в функционировании моей ментальной жизни, само является ментальным свойством. Но вот убеждение, что Эйфелева башня находится в Париже, является подлинным ментальным состоянием, даже несмотря на то, что оно такое ментальное состояние, которое большую часть времени не присутствует в сознании. Итак, вот два моих состояния — мое убеждение и моя аксонная миелинизация: оба имеют кое-какое отношение к моему мозгу, и ни то, ни другое не является сознательным. Лишь одно из них ментально, и нам требуется прояснить, что же именно делает его ментальным и какова связь между этим свойством — чем бы оно ни было — и сознанием. Только для того, чтобы сохранить это различие ясным, я в данной главе предлагаю называть феномены, подобные миелинизации, которые вообще не имеют ментального амплуа, «несознательными», а феномены, подобные ментальным состояниям, и о которых я не размышляю или которые я вытеснил, «бессознательными».

Существует, по крайней мере, два ограничения в отношении нашего понимания интенциональности, которые любая теория бессознательного должна быть способна объяснить. Во-первых, она должна быть способна объяснить различие между феноменами, которые в подлинном смысле интенциональны, и теми, которые в некоторых отношениях ведут себя так, как если бы они были интенциональными, но на самом деле они таковыми не являются. Это различие, на которое я уже указывал в конце третьей главы, а именно различие между *внутренними (intrinsic)* и «как если бы» формами интенциональности². И во-вторых, теория бессознательного должна быть способна объяснить тот факт, что интенциональные состояния репрезентируют свои условия выполнимости только в определенных аспектах, имеющих значение для агента. Мое бессознательное убеждение, что Эйфелева башня находится в Париже, удовлетворяет обоим этим условиям. Наличие у меня данного убеждения — это вопрос, касающийся внутренней

интенциональности, а не вопрос о том, что кто-либо другой предпочитает сказать обо мне, или о том, как я себя веду, или какого рода позицию некто мог бы занять по отношению ко мне. И убеждение, что Эйфелева башня находится в Париже репрезентирует свои условия

151

выполнимости в одних определенных аспектах, но не в других. Оно, к примеру, отличается от убеждения, что высочайшая железная конструкция, возведенная во Франции до 1900 года, расположена во французской столице, даже допуская, что Эйфелева башня идентична высочайшей железной конструкции, возведенной во Франции до 1900 года, а Париж идентичен французской столице. Мы могли бы сказать, что каждое интенциональное состояние обладает определенной *аспектуальной формой* и эта форма составляет часть своей идентичности, часть того, что делает его именно тем состоянием, которым оно является.

2. Аргументация в пользу принципа связи

Эти два свойства — тот факт, что бессознательное интенциональное состояние все же должно быть в сущности ментальным, и тот факт, что оно должно обладать определенной аспектуальной формой — имеют важные последствия для нашего понимания бессознательного. Они служат основой аргументации, показывающей, что мы постигаем понятие бессознательного ментального состояния только в качестве возможного содержания сознания, только в качестве такого рода вещи, которая хотя и не является сознательной, и которую в силу различных причин, вероятно, невозможно перевести в сознание, тем не менее и есть та *разновидность вещи*, которая могла бы быть или уже была сознательной. Идею, что все бессознательные ментальные состояния могут быть доступны сознанию, я называю принципом связи, и сейчас я приведу более детальную аргументацию в его пользу. Для большей ясности я перечислю главные шаги аргументации, хотя и не предполагаю, что данная аргументация представляет собой простую дедукцию из аксиом.

1. *Имеется различие между внутренней интенциональностью и «как если бы» интенциональностью; только внутренняя интенциональность является подлинно ментальной.* И в данной книге, и в указанных работах, написанных раньше, я уже приводил достаточно подробные аргументы в пользу этого довольно очевидного различения, так что здесь не стану повторять эти аргументы. Я считаю проведенное различие правильным и полагаю, что отказ от него привел бы к тому, что все стало бы ментальным, поскольку по отношению к той или иной цели что угодно может рассматриваться *как если бы* это было ментальным. Например, вода, стекающая вниз под гору, может быть описана *как если бы* она обладала интенциональностью: она *пытается* достичь подножия горы, изобретательно *ищет* линию наименьшего сопротивления, она осуществляет *переработку информации*, *вычисляет* размер камней, угол наклона, гравитационную тягу и т.д. Но если вода ментальна, тогда и все ментально.

2. *Бессознательные интенциональные состояния являются внутренними.* Когда я говорю тому, кто спит, что Джордж Буш является президентом Соеди-

152

ненных Штатов, или когда я говорю тому, кто бодрствует, что ему присуща бессознательная, но подавленная ненависть к его отцу, то я говорю вполне буквально. В этих приписываниях (attributions) нет ничего метафорического или *«как если бы»*. Любые приписывания бессознательного теряют свою объяснительную силу, если мы не воспринимаем их буквально.

3. *Внутренние интенциональные состояния — сознательные или бессознательные — всегда имеют аспектуальные формы.* Для того, чтобы выделить универсальное свойство сознания, я употреблял термин искусства — «аспектуальная форма». Его можно пояснить следующим образом: всякий раз, когда мы что-либо воспринимаем или думаем о чем-то, мы всегда делаем это в одних аспектах, а не в других. Аспектуальные свойства существенны для интенционального состояния; они составляют часть того, что делает его именно данным ментальным состоянием. Наличие аспектуальной формы наиболее очевидно в случае сознательных восприятий: задумайтесь, например, о том, как вы видите машину. Когда вы видите машину, то это не просто вопрос о регистрации объекта с помощью вашего перцептуального аппарата; скорее вам действительно присуще сознательное восприятие объекта с определенной точки зрения и с определенными свойствами. Вы видите данную машину как имеющую определенную форму, определенный цвет и т.д. И то, что характерно для сознательных восприятий, характерно и для интенциональных состояний в целом. К примеру, человек может полагать, что звезда на небе — это Утренняя звезда, не полагая при этом, что она же является Вечерней звездой. Он может, например, желать выпить стакан воды, не желая при этом выпить стакан H₂O. Имеется

неограниченно большое число истинных описаний Вечерней звезды и стакана воды, однако нечто полагают или нечто желают в отношении них только в некоторых определенных аспектах, а не в других. Каждое убеждение (belief) и каждое желание, да и вообще каждый интенциональный феномен, обладает аспектуальной формой.

Далее обратите внимание на то, что аспектуальная форма должна иметь значение для агента. Например, именно с точки зрения агента мы можем желать воды, не желая при этом H₂O. В случае же сознательных мыслей, значение аспектуальной формы состоит в том, что она определяет способ, каким агент размышляет о своем предмете или воспринимает его: я могу думать о своей жажде воды, вообще не думая о ее химическом составе. Я могу думать о ней *как* о воде, не думая о ней *как* об H₂O.

Достаточно ясно, как сказанное применимо к сознательным мыслям и восприятиям, но вот как это применимо к бессознательным ментальным состояниям? Один из способов докопаться до сути нашего вопроса — это спросить, какой факт относительно бессознательного ментального состояния придает ему именно данную аспектуальную форму, то есть какой факт о нем делает его именно этим ментальным состоянием?

153

4. *Аспектуальное свойство не может быть полностью или исчерпывающим образом охарактеризовано исключительно в терминах третьего лица, поведенческих или даже нейрофизиологических предикатах. Ничего из этого не достаточно для того, чтобы дать исчерпывающее объяснение аспектуальной формы.* Поведенческие (behavioral) свидетельства, касающиеся существования ментальных состояний, включая даже свидетельства относительно причинности человеческого поведения, вне зависимости от их полноты всегда оставляют недоопределенным аспектуальный характер интенциональных состояний. Всегда будет существовать пропасть для логических выводов между поведенческими *эпистемическими* основаниями присутствия аспекта и *онтологией* самого данного аспекта.

Человек и в самом деле может демонстрировать поведение по поиску воды, но любое подобное поведение будет также поведением по поиску H₂O. Таким образом, поведение, объясняемое без указания на ментальный компонент, никак не может определять желание именно воды, а не H₂O. Заметьте, что отнюдь не достаточно говорить, что мы могли бы побудить человека положительно ответить на вопрос: «Желаете ли вы воды?» и отрицательно на вопрос: «Желаете ли вы H₂O?», поскольку положительный и отрицательный ответы сами по себе не достаточны для закрепления той аспектуальной формы, в которой человек интерпретирует и вопрос, и ответ. Исходя из поведения, никак нельзя определить, подразумевает ли данный человек под «H₂O» то же, что и я, а также подразумевает ли он под «водой» то же, что и я. Никакое количество поведенческих актов не устанавливает того факта, что человек представляет желаемое в одном аспекте, а не в другом. И это не эпистемическое положение.

В равной степени истинно, хотя и менее очевидно, что никакое количество нейрофизиологических фактов в нейрофизиологических описаниях не может устанавливать аспектуальные факты. Даже если бы у нас была совершенная наука о мозге, и даже если бы подобная наука позволяла нам надеть наш «мозгоскоп» на череп человека и увидеть, что он хочет воды, а не H₂O, все равно имел бы место вывод: мы по-прежнему должны были бы иметь законоподобную связь, которая позволила бы нам выводиться из наших наблюдений архитектуры нервной системы и возбуждений нейронов, что они суть реализации желания именно воды, а не H₂O.

Поскольку нейрофизиологические факты всегда каузально достаточны для любого набора ментальных фактов³, то кто-либо, обладающий совершенным познанием каузальности, был бы способен делать вывод от нейрофизиологического к интенциональному, по крайней мере, в тех немногих случаях, где существует законоподобная связь между фактами, конкретизируемыми в невральном терминах, и фактами, конкретизируемыми в интенциональных терминах. Но даже в этих случаях, если таковые вообще бывают, по-прежнему имеет место *вывод*, а конкретизация нейрофизиологического в нейрофизиологических терминах еще не есть конкретизация интенционального.

154

5. *Однако онтология бессознательных ментальных состояний в то время, когда они бессознательны, полностью заключается в существовании чисто нейрофизиологических феноменов.* Вообразим себе человека, пребывающего в крепком сне без сновидений. Итак, пока он пребывает в подобном состоянии, будет истинным сказать о нем, что ему присуще некоторое

число бессознательных ментальных состояний. Например, он убежден, что Денвер является столицей штата Колорадо, Вашингтон — столицей Соединенных Штатов и т.д. Но *какой же факт относительно него делает так, что у него оказываются эти бессознательные убеждения?* Единственными фактами, которые могли бы существовать, пока он совершенно бессознателен, являются нейрофизиологические факты. Единственными вещами, протекающими в его бессознательном мозге, оказываются нейрофизиологические события, происходящие в нейронных структурах (architectures). В то время, когда эти состояния полностью бессознательны, там нет ничего, кроме нейрофизиологических состояний и процессов.

А сейчас мы, кажется, столкнулись с противоречием: онтология бессознательной интенциональности полностью состоит из объективных нейрофизиологических феноменов в третьем лице, тем не менее этим состояниям присуща аспектуальная форма, которая не может определяться подобными фактами, ибо на уровне нейронов и синапсов не бывает аспектуальной формы.

Я полагаю, что у этой проблемы может быть только одно решение. Видимое противоречие разрешается указанием на то, что:

6. *Понятие бессознательного интенционального состояния является понятием такого состояния, которое есть возможная сознательная мысль или опыт.* Существует много бессознательных ментальных феноменов, но в той мере, в какой они подлинно *интенциональны*, они должны в некотором смысле сохранять свою аспектуальную форму, даже будучи бессознательными. Правда, единственный смысл, который мы можем придать понятию о том, что они сохраняют свою аспектуальную форму, будучи бессознательными, это тот, что они суть возможные содержания сознания.

И это наше первое главное заключение. Но ответ на наш первый вопрос немедленно поднимает другой вопрос: что подразумевается под «возможным» в двух предыдущих предложениях? В конце концов, ведь действительно могло бы быть *невозможно* для такого состояния происходить сознательно из-за повреждения мозга, вытеснения и других причин. Таким образом, в каком конкретном смысле это должно быть возможным содержанием мысли или опыта? Данный вопрос приводит нас к следующему заключению, которое на самом деле представляет собой дальнейшее объяснение шага 6 и совместно подразумевается шагами 5 и 6:

7. *Онтология сознания заключается в объективных свойствах мозга, способных причинно обуславливать субъективные сознательные мысли.* Когда мы описываем нечто как бессознательное ментальное состояние, то мы харак-

155

теризуем объективную *онтологию* на основании ее *каузальной* способности порождать сознание. Но само существование этих каузальных свойств совместимо с тем фактом, что в любом данном случае их каузальные способности могут быть заблокированы другими вклинивающимися (interfering) причинами вроде психологического вытеснения или повреждения мозга.

Возможность возникновения помех из-за различных форм патологии не изменяет того факта, что любое бессознательное интенциональное состояние есть такого рода вещь, которая в принципе доступна сознанию. Это состояние может быть бессознательным не только в том смысле, что не *оказывается* сознательным на данный момент, но также и в том смысле, что в силу той или иной причины агент просто *не мог бы* перенести его в сознание, однако, оно должно быть *такого рода вещью*, которую можно перенести в сознание, поскольку ее онтология есть онтология нейрофизиологии, охарактеризованная в терминах своей способности причинно обуславливать сознание.

Парадоксально то, что наивный ментализм моего взгляда на сознание приводит к некоторой разновидности диспозиционального анализа бессознательных ментальных феноменов; только это не диспозиция к «поведению», а «диспозиция» — если это в самом деле подходящее слово — к сознательным мыслям, включая сознательные мысли, проявляющиеся в поведении. Это парадоксально, даже иронично, ибо само понятие диспозиционального объяснения ментального было введено именно для того, чтобы избавиться от обращения к сознанию; и я, в сущности, пытаюсь поставить эту традицию на голову, доказывая, что бессознательные убеждения в действительности суть диспозициональные состояния мозга, но они диспозиции для порождения сознательных мыслей и сознательного поведения. Такая разновидность диспозиционального приписывания каузальных способностей достаточно знакома нам, если отталкиваться от здравого смысла. Когда, к примеру, мы говорим о некотором веществе, что оно является отбеливателем или ядом, то мы приписываем химической онтологии диспозициональную каузальную способность

вызывать определенные действия. Сходным образом, когда мы говорим о человеке, который, пребывая в бессознательном состоянии, убежден, что Буш является президентом, мы приписываем нейробиологической онтологии диспозициональную каузальную способность вызывать определенные действия, а именно, сознательные мысли с присущими им характерными аспектуальными формами. Таким образом, понятие бессознательной интенциональности — это понятие о *скрытом состоянии (latency)*, соотносимом с его *проявлением* в сознании.

В итоге мы имеем следующее: данная аргументация в пользу принципа связи оказалась несколько усложненной, но лежащий в ее основе пафос (thrust) Достаточно очевиден. Стоит всего лишь спросить себя, какой факт относительно мира предполагается соответствующим вашим убеждениям. Когда вы делаете утверждение о бессознательной интенциональности, то не существует ни-

156

каких имеющих отношение к данному случаю фактов, помимо фактов нейрофизиологических. Здесь нет ничего другого, кроме нейрофизиологических состояний и процессов, описываемых в нейрофизиологических терминах. Однако интенциональные состояния, сознательные либо бессознательные, обладают аспектуальными формами, а вот на уровне нейронов нет никаких аспектуальных форм. Итак, единственным фактом о нейрофизиологических структурах, который соответствует приписыванию внутренней аспектуальной формы, является тот факт, что система обладает каузальной способностью порождать сознательные состояния и процессы, где и проявляются эти особые аспектуальные формы.

Вырисовывается такая картина. В моем мозге не происходит ничего, кроме нейрофизиологических процессов, одни из которых сознательны, другие — бессознательны. Среди бессознательных нейрофизиологических процессов одни ментальны, другие — нет. Различие между ними лежит не в сознании, поскольку, согласно гипотезе, ни одно из них не сознательно; различие состоит в том, что только ментальные процессы могут превратиться в сознание, ибо они способны каузально обуславливать сознательные состояния. Это все, однако. Моя ментальная жизнь проходит в мозге. Но что же именно, происходящее в моем мозге, является «ментальной жизнью»? — Лишь две вещи: сознательные состояния и те нейрофизиологические состояния и процессы, которые при наличии подходящих условий, способны порождать сознательные состояния. Давайте назовем состояния, которые в принципе доступны сознанию, «неглубинным бессознательным», а те, которые не доступны даже в принципе, «глубоким бессознательным». Главным выводом данной главы на данный момент является то, что не существует глубоко бессознательных интенциональных процессов.

3. Два возражения принципу связи

Я хотел бы обсудить два возражения. О первом я додумался сам, хотя и другие люди⁴ также предложили мне его различные версии. Второе обязано Неду Блоку.

Первое возражение. Предположим, что у нас есть совершенная наука о мозге. Затем предположим, например, что мы могли бы поместить наш «мозгоскоп» на чей-то череп и увидеть, что этот человек хочет воды. Также предположим, что конфигурация «я хочу воды» в его мозге является универсальной. Люди хотят воды, если и только если у них имеется подобная конфигурация. Разумеется, это полнейшая научная фантастика, но давайте сделаем вид, будто это действительно так. А сейчас предположим, что мы обнаружили такую группу населения, которой присуща точно такая же конфигурация, но которая «в принципе» не могла бы перевести в сознание

157

какое-либо желание воды. Они участвуют в поиске воды, однако, они «в принципе» не способны осознавать свое желание воды. В них нет ничего патологического, просто подобным образом устроены их мозги. Итак, если это возможно, — а почему бы и нет? — то мы нашли контрпример принципу связи, поскольку нашли пример бессознательного желания воды, которое в принципе невозможно перевести в сознание.

Мне нравится этот пример, но я не думаю, что это именно контрпример. Для естественных наук типично определять поверхностные явления в терминах их микропричин. Так, к примеру, мы можем определять цвета в терминах длин волн определенных нанометров. Если бы у нас была совершенная наука о мозге того рода, как мы вообразили, то мы, конечно, могли бы идентифицировать ментальные состояния по их микропричинам в нейрофизиологии мозга. Но — и это решающий пункт — переопределение служит идентификацией бессознательного ментального феномена только в той мере, в какой мы продолжаем предполагать, что бессознательная

нейрофизиология по-прежнему, так сказать, идет по следам соответствующих сознательных ментальных феноменов с присущей им соответствующей аспектуальной формой. Поэтому вся сложность связана с употреблением выражения «в принципе». В нашем воображаемом случае нейрофизиология фразы «я-хочу-воды» и в самом деле способна причинно обуславливать сознательный опыт. Только на основе этого предположения мы получили пример, приведенный в первую очередь. Воображаемые нами случаи — это просто случаи блокировки определенного рода. Они подобны примерам «слепого поля зрения» («blind sight») Вайскранца, только без патологии. Однако в этом нет ничего «в принципе» недоступного для сознания относительно рассматриваемых феноменов, и вот почему это не служит контрпримером для принципа связи.

Второе возражение: из приведенной аргументации следует, что не могло бы быть совершенно бессознательного зомби, которому присуща интенциональность. Но почему же этого не могло быть? Если подобное было бы возможно, — а почему бы и нет? — то это означало бы, что из принципа связи вытекает ложное положение, и, следовательно, ложен и он сам.

Действительно, не могло бы быть зомби с интенциональностью, и знаменитый куайновский аргумент в пользу неопределенности перевода (Quine 1960, ch.2) непреднамеренно снабдил нас доказательством этого: для зомби, в отличие от сознательного агента, просто не существует относящихся к делу фактов по поводу того, какие именно аспектуальные формы присущи его мнимым интенциональным состояниям. Предположим, мы создали «разыскивающего воду» зомби. Итак, какой же факт относительно зомби обуславливает то, что он ищет вещество в аспекте «вода», а не в аспекте «H₂O»? Обратите внимание, что было бы недостаточно ответить на этот вопрос, сказав, что мы могли бы запрограммировать зомби говорить: «Я, конечно, хочу воды и не хочу никакого H₂O», ибо это только заставит наш вопрос вернуться на шаг назад: какой факт относительно

158

зомби обуславливает, что под «водой» зомби подразумевает то, что и мы подразумеваем под «водой», а под «H₂O» то же, что и мы подразумеваем под «H₂O». И даже если мы усложним его поведение, дабы попытаться ответить на этот вопрос, всегда будут возможны альтернативные пути интерпретации его вербального поведения, совместимые со всеми фактами относительно вербального поведения, но которые ведут к несовместимым приписываниям ему значения и интенциональности. И, как это во всех деталях показал Куайн, проблема не в том, что мы не могли бы знать наверняка, что зомби, к примеру, подразумевал «кролика» в противоположность «этапу в истории жизни кролика», или же «воду» в противоположность «H₂O», а просто в том, что вообще не будет относящегося к делу факта, который бы подразумевал зомби. Там, где отсутствует относящийся к делу факт об аспектуальной форме, там отсутствует и сама аспектуальная форма, а где нет аспектуальной формы, там нет и интенциональности. Мы могли бы сказать, что у Куайна есть теория значения, подходящая для осуществляющих вербальное поведение зомби. Однако мы ведь не зомби, и наши высказывания, по крайней мере иногда, действительно обладают определенными значениями с определенными аспектуальными формами, как и наши интенциональные состояния часто обладают определенным интенциональным содержанием с определенными аспектуальными формами (Searle 1987). Но все это предполагает наличие сознания.

4. Могут ли быть бессознательные боли?

Дальше я хочу проиллюстрировать принцип связи, вообразив случай, когда мы нашли бы применение понятию «бессознательной боли». Обычно мы не думаем о бессознательных болях, и многие люди, как я полагаю, согласились бы с картезианским положением, что для того, чтобы нечто стало подлинной болью, оно должно быть сознательным. Однако, я думаю, было бы несложно прибегнуть к противоположным интуициям. Рассмотрим следующее: существует весьма ошибочное мнение у людей, страдающих от хронических болей, например, болей в спине, что иногда такая боль мешает им уснуть. В самом деле, после того, как они заснули, иногда в течение ночи случается, что *их состояние заставляет их просыпаться*. Итак, как же именно мы будем описывать подобные случаи? Ради данного примера мы допускаем, что во время сна больные совершенно бессознательны; они вообще не осознают какую-либо боль. Скажем ли мы тогда, что во время сна действительно не было никакой боли, но что боль возникла лишь тогда, когда они проснулись, и что они были разбужены нейрофизиологическими процессами, которые обычно вызвали бы боль, однако, эти процессы не вызвали боль, поскольку в то время больные спали? Или же, с другой стороны, мы должны сказать, что боль, то есть боль сама по себе, имела место

до, в течение и после их сна, но что они во время сна не были сознательно осведомлены о ней? Мои интуиции находят второе предположение столь же

159

естественным, вероятно, даже более естественным, чем первое. Тем не менее важно понимать, что здесь не затрагивается что-либо существенное. Мы просто принимаем альтернативный словарь для описания той же совокупности фактов. А сейчас обратимся ко второму словарю. Согласно ему, мы говорим, что боль некоторое время была осознанной, затем она была бессознательной, а затем снова стала осознанной. Итак, та же боль, но разные состояния сознания. Мы могли бы усилить свое желание говорить подобным образом, если обнаружили бы, что данная личность, хотя она и полностью бессознательна, во время сна делала телодвижения с целью защиты части ее тела от доставляющей ей боли.

Итак, какова же именно онтология боли, когда боль совершенно бессознательна? Ответ представляется мне вполне очевидным. О том, что боль продолжала существовать, даже будучи бессознательной, нас побуждает говорить то, что в ее основе лежал нейрофизиологический процесс, способный порождать сознательное состояние и поведение, свойственное тому, кто находился в сознательном состоянии. Как раз это и имело место в описанном примере.

Но если я не ошибаюсь в отношении всего этого, то будет сложно понять, как могло бы содержаться нечто фактически значимое в старых спорах между фрейдистами и их оппонентами относительно того, действительно ли существуют бессознательные ментальные состояния. Если вы до сих пор принимали мою аргументацию, то я не способен представить себе, как это могло бы быть чем-то иным, помимо чисто терминологического вопроса, отличающегося только своей сложностью от только что описанного вопроса о существовании бессознательных болей. Одна сторона настаивала на том, что действительно существуют *бессознательные ментальные* состояния; другая — на том, что если они действительно *ментальные*, тогда они должны быть *сознательными*. И какие же факты в мире предполагаются соответствующими этим двум различным утверждениям?

Приведенные фрейдистами сведения включали каузальные истории, соответствующее поведение и сознательные признания агентов, и все это казалось доступным интерпретации только при допущении бессознательного ментального состояния, которое было совсем как сознательное состояние за исключением того, что оно бессознательно. Рассмотрим типичный случай. Человек под гипнозом получает постгипнотическое внушение, вследствие которого после выхода из гипнотического транса он должен ползать по полу. Позднее, будучи в сознании, он дает совершенно не относящееся к сути дела, хотя по видимости рациональное, обоснование своему поведению. К примеру, он говорит: «Я полагаю, что мог потерять свои часы где-то на этом полу», после чего он продолжает ползать по полу. Итак, мы, на мой взгляд, с достаточным на то основанием предполагаем, что он бессознательно подчиняется приказу и бессознательно намеревается ползать по полу, ибо так ему приказал действовать гипнотизер, и что обоснование,

160

которое он дает своему поведению, вообще не является подлинным обоснованием.

Но если допустить, что он совершенно не осознает свои реальные мотивы, то какая же тут предполагается онтология бессознательного? Повторяя наш ранний вопрос, какой *факт* соответствует приписыванию бессознательного ментального состояния тогда, когда агент действует в силу причины, которую он совершенно не осознает? Если его состояние действительно бессознательно, тогда единственным таким фактом является само существование нейрофизиологических состояний, способных порождать сознательные мысли и ту разновидность поведения, которая соответствует наличию таких мыслей.

Зачастую между скрытым бессознательным ментальным состоянием и внешним проявлением сознательной интенциональности может быть несколько шагов рассуждений. Так, например, нам говорят, что юноша, бунтующий против авторитета своей школы, имеет бессознательный мотив к этому, обусловленный ненавистью к своему отцу. Его школа выступает для него символом отца. Но опять же, как и в примере с гипнозом, нам следует спросить, какой же в этом случае мыслится онтология бессознательного? И, как при гипнозе, здесь приписывание определенной аспектуальной формы бессознательному должно предполагать, что нейрофизиология способна порождать сознательные мысли именно с такой-то аспектуальной формой.

Когда станет понятно, что описание ментального состояния как «бессознательного» есть описание нейрофизиологической онтологии в терминах ее каузальной способности порождать сознательные мысли и поведение, тогда, я считаю, не останется никакого фактического содержания в

онтологическом вопросе: «Действительно ли существуют бессознательные ментальные состояния?» Вот что мог бы означать данный вопрос: «Существуют ли *несознательные (nonconscious)* нейрофизиологические состояния мозга, способные порождать сознательные мысли и виды поведения, подходящие тому, у кого присутствуют такие мысли?» Конечно, ни одна из сторон в дискуссии не рассматривала этот вопрос подобным образом, но, возможно, напряженность в споре отчасти проистекает из факта, что то, что выглядело как явно онтологический вопрос, — существуют ли бессознательные состояния? — вовсе и не было онтологическим вопросом.

Если я прав во всем этом, тогда старые фрейдистские аргументы, касающиеся различных свидетельств о гипнолизме, неврозах и т.д., оказываются не столько убедительными или неубедительными, сколько пустыми в фактическом отношении. Данный вопрос не менее важен от того, что он концептуальный или терминологический. Нам следовало бы понять также, что это не фактуальный вопрос о существовании ментальных сущностей, которые не являются ни физиологическими, ни сознательными.

161

5. Фрейд о бессознательном

Я хотел бы завершить эту главу сравнением своей концепции бессознательного и его отношения к сознанию с концепцией Фрейда. Следует подчеркнуть, что внутри наших черепов находится огромное количество нейронов, погруженных в глиальные клетки, и, на мой взгляд, иногда эта обширная и тончайшая система оказывается сознательной. Сознание причинно обуславливается поведением элементов низшего уровня, предположительно на нейронном, синаптическом и столбчатом (columnar) уровнях, и как таковое оно есть свойство высшего уровня всей системы. Я отнюдь не собираюсь предполагать, будто сознание и нейрофизиология легко доступны для понимания. Мне представляется, что они в огромной степени сложны, в частности, сознание, как мы видели, предстает в разнообразных модальностях: восприятие, эмоция, мысль, боль и т.д. Но, по моему мнению, все, что имеет место внутри мозга, это нейрофизиологические процессы и сознание. Я полагаю, что разговор о бессознательной психике (mind) — всего лишь разговор о способности нейрофизиологии причинно обуславливать сознательные состояния и сознательное поведение.

О моем взгляде сказано достаточно. А что же насчет Фрейда? Там, где я усматриваю истинные приписывания бессознательной ментальной жизни как соответствующие объективной нейрофизиологической онтологии, но описываемые в терминах ее способности причинно обуславливать сознательные, субъективные ментальные феномены, Фрейд⁵ трактует эти приписывания как соответствующие тем ментальным состояниям, которые существуют в качестве ментальных состояний в данный момент. То есть Фрейд полагает, что наши бессознательные ментальные состояния существуют и как собственно бессознательные, и как внутренние интенциональные состояния, проявляющиеся даже тогда, когда они бессознательны. Их онтология есть ни что иное как онтология ментального даже в бессознательном состоянии. Может ли Фрейд сделать подобную картину непротиворечивой? Вот что он сам говорит: все ментальные состояния являются «бессознательными в себе». И доведение их до сознания просто напоминает восприятие объекта (1915, перепечатано в 1959, т.4, особ. с. 104 и далее). Итак, различие между сознательными и бессознательными ментальными состояниями не является различием между двумя видами ментальных состояний или даже различием между двумя разными способами существования ментальных состояний, но скорее все ментальные состояния в действительности бессознательны в себе (*an sich*), и то, что мы называем «сознанием», есть всего лишь способ восприятия состояний, которые бессознательны в своем виде существования. Это как если бы бессознательные ментальные состояния на самом деле были подобны мебели на чердаке психики, и для того, чтобы перевести их в сознание, мы поднялись бы на чердак и осветили фонарем нашего восприятия на них. Так что, подобно тому, как мебель в себе невидима, ментальные состояния «в себе» бессознательны.

162

Возможно, я неверно понимаю Фрейда, однако, я не могу найти или изобрести непротиворечивую интерпретацию его теории. Даже если мы не будем учитывать сознательные состояния восприятия и ограничимся пропозициональными интенциональными состояниями вроде убеждений и желаний, мне все же представляется, что данная теория непоследовательна, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, я не могу согласовать фрейдовское объяснение онтологии

бессознательного с тем, что мы знаем о мозге, и во-вторых, я не способен сформулировать непротиворечивую версию аналогии между восприятием и сознанием.

Вот первая трудность: предположим, что у меня целая серия бессознательных состояний. Когда я совершенно бессознателен, единственное, что имеет место в моем мозге, так это нейрофизиологические процессы, происходящие в определенных нейронных структурах. Так какой же факт относительно этих нейрофизиологических процессов и структур может считаться *определяющим* то, что они суть бессознательные ментальные состояния? Обратите внимание на те свойства, которыми должны обладать бессознательные ментальные состояния *quia* ментальные состояния. Во-первых, они должны обладать аспектуальной формой, и во-вторых, они в некотором смысле должны быть «субъективными», поскольку они *мои* ментальные состояния. Легко увидеть, каким образом эти условия выполняются для сознательных состояний: такие состояния воспринимаются как имеющие аспектуальную форму. Труднее, но все же возможно, увидеть, как они выполняются для бессознательных состояний, если мы рассуждаем об онтологии бессознательного так, как я предположил, то есть как об имеющейся нейрофизиологии, способной причинно обуславливать сознательные состояния и события. Но как может несознательная нейрофизиология в то же время обладать аспектуальной формой и субъективностью? Такая нейрофизиология и в самом деле допускает различные уровни описания, но ни один из этих объективных нейрофизиологических уровней описания от микроанатомии синаптической щели (cleft) вплоть до больших молярных органов вроде гиппокампа, не является уровнем аспектуальной формы или субъективности.

Фрейд, очевидно, полагает, что в дополнение к любым нейрофизиологическим свойствам, присущим моему мозгу, есть также некоторый уровень описания, где мои бессознательные ментальные состояния, хотя они и совершенно бессознательны, обладают каждым из свойств моих сознательных ментальных состояний, включая интенциональность и субъективность. У бессознательного есть все, что имеется у сознательного, *только минус сознание*. Однако Фрейд для того, чтобы конституировать бессознательную субъективность и интенциональность, не сделал понятным, какие именно события могли бы иметь место в мозге в дополнение к нейрофизиологическим событиям.

163

Свидетельство, которое он приводит в пользу существования бессознательного, постоянно сводится к тому, что больной ведет себя так, *как если бы* ему было присуще определенное ментальное состояние, но поскольку мы независимо знаем, что у больного нет каких-либо сознательных ментальных состояний, то Фрейд постулирует бессознательное ментальное состояние в качестве причины такого поведения. Верификационист сказал бы, что единственным значением этого постулирования может быть то, что больной ведет себя так-то и так-то, и что подобное поведение обычно вызывалось сознательным состоянием. Но Фрейд не верификационист. Он полагает, что внутри нас есть нечто, обуславливающее поведение и не являющееся ни нейрофизиологическим, ни сознательным. Я не способен согласовать это с тем, что нам известно о мозге, да и трудно интерпретировать это иначе, как подразумеваемый дуализм, поскольку Фрейд постулирует существование класса не-нейрофизиологических ментальных феноменов, и из этого вытекает, что он отказывается от своего раннего проекта научной психологии (1895).

А как насчет аналогии между сознанием и восприятием? Если придерживаться того взгляда, что ментальные состояния одновременно ментальны *в себе* и бессознательны *в себе*, то будет непросто объяснить, как в эту картину вписывается сознание. Похоже на то, как если бы взгляд, согласно которому ментальные состояния бессознательны в себе, имел бы своим следствием, что сознание есть совершенно внешняя, несущественная часть любого сознательного состояния или события. Фрейд, мне кажется, принимает данное следствие, и аналогия между сознанием и восприятием оказывается способом попытаться вписать сознание в эту картину, если действительно сознание есть внешнее, несущественное свойство любого сознательного состояния. Когда сформулирована подобная теория бессознательного, то аналогия с восприятием представляется неизбежной. Тогда для объяснения самого факта сознания вместе с теорией бессознательного, мы вынуждены будем постулировать, что сознание является чем-то вроде восприятия состояний и событий, которые по своей внутренней природе бессознательны.

Однако подобное решение бросает нас из огня да в полымя. Как мы видели в ходе нашего обсуждения интроспекции, указанная модель восприятия работает лишь при допущении, что существует различие между воспринимаемым объектом и актом его восприятия. Это допущение

требуется Фрейду для объяснения того следствия, что сознание есть нечто внешнее (extrinsic), что, к примеру, сама символическая сознательная мысль могла бы существовать и без сознания. Попытаемся всерьез принять данную аналогию. Предположим, я вижу велосипед. В подобной перцептуальной ситуации существует различие между воспринимаемым объектом и актом восприятия. Если я вычту восприятие, то останусь с велосипедом; если же я вычту велосипед, то останусь с восприятием, не имеющим своего объекта, как например, в случае

164

с галлюцинацией. Но как раз такие различия мы и не можем делать в отношении сознательных мыслей. Если я пытаюсь вычесть сознательное мышление из конкретной мысли, скажем, что Буш является президентом, то я ведь в этом случае ничего не оставляю. Если же я пытаюсь вычесть конкретное проявление мысли из сознательного мышления о ней, то я вообще ничего не вычитаю. Различие между актом восприятия и воспринятым объектом не применимо к сознательным мыслям.

Далее, мы, кажется, впадаем в порочный регресс, если считаем, что феномен перевода бессознательных состояний в сознание заключается в восприятии ранее бессознательных феноменов, которые в себе бессознательны. Ибо затем возникает вопрос: как насчет самого акта восприятия — ментальный ли это феномен? Если это так, то он должен быть бессознательным «в себе», и из этого следовало бы, что для осознания этого акта мне потребовался бы акт более высокого уровня для восприятия моего акта восприятия. Я не совсем уверен, но кажется, что все это угрожает аргументации Фрейда бесконечным регрессом.

Последняя трудность, связанная с перцептуальной аналогией, следующая: восприятие возможно при допущении, что воспринимаемый объект оказывает каузальное воздействие на мою нервную систему, которая обуславливает мое восприятие объекта, так что когда я прикасаюсь к чему-то или что-то ощущаю, объект восприятия обуславливает определенное восприятие. Но как же это могло бы происходить в том случае, когда воспринимаемый объект сам является бессознательным восприятием?

Если подвести итог, то мне представляется, что есть два возражения предложенному Фрейдом объяснению. Во-первых, у нас отсутствует ясное понимание того, как онтология бессознательного должна была бы согласовываться с онтологией нейрофизиологии. Во-вторых, у нас отсутствует ясное понимание того, как применить перцептуальную аналогию к взаимоотношению сознания и бессознательного, и мы, вероятно, пришли бы к абсурду и бесконечному регрессу, если бы попытались принять ее всерьез.

6. Следы бессознательного

Что же осталось от бессознательного? Ранее я уже говорил, что наше наивное дотеоретическое представление о бессознательном подобно образу рыб в глубинах моря или образу мебели, хранящейся на темном чердаке нашей психики. Они сохраняют свои формы даже тогда, когда бессознательны. Но сейчас мы уже способны понять, что эти образы в принципе неадекватны, поскольку они основываются на идее постоянной ментальной реальности, которая то появляется, то исчезает. Однако погруженное в глубины психики убеждение, в отли-

165

чие от погруженной в воду рыбы, будучи бессознательным, не может сохранить свою сознательную форму, ибо единственной проявляющейся реальностью этой формы служит форма сознательных мыслей. Наивное представление о бессознательных состояниях смешивает каузальную способность обуславливать сознательное интенциональное состояние с самим сознательным состоянием, то есть смешивает латентное состояние с его внешним проявлением. Это как если бы мы считали, что стоящая на полке бутылочка с ядом в подтверждение того, что там яд, должна все время что-то отравлять. Повторю: *онтология бессознательного, строго говоря, есть онтология нейрофизиологии, способной порождать сознательное.*

Последний вывод, который хочу сделать из этого обсуждения, заключается в том, что у нас нет единого понятия бессознательного. Существует по крайней мере четыре различных понятия.

Во-первых, бывают метафорические «как если бы» приписывания мозгу интенциональности, которые не следует принимать буквально. Например, мы могли бы сказать, что продолговатый мозг (medulla) желает поддерживать нас в живом состоянии, поэтому он поддерживает наше дыхание даже тогда, когда мы спим.

Во-вторых, есть фрейдистские случаи поверхностных (shallow) бессознательных желаний, убеждений и т.д. Лучше всего рассматривать эти случаи как примеры вытесненного сознания,

поскольку они всегда «булькают» на поверхности, хотя зачастую и в замаскированной форме. В своем логическом поведении фрейдистское понятие бессознательного достаточно сильно отличается от соответствующего понятия когнитивной науки в том важном отношении, что фрейдистские бессознательные ментальные состояния потенциально сознательны.

В-третьих, встречаются (относительно) непроблематичные случаи поверхностных ментальных феноменов, которые, как оказывается, просто не формируют содержание моего сознания в любой данный момент времени. Таким образом, большая часть моих убеждений, желаний, тревог и воспоминаний не присутствует в моем сознании в любой данный момент. И тем не менее все они *потенциально* сознательны в том смысле, который я уже разъяснил (это именно то, что Фрейд, если я правильно его понимаю, подразумевал под «подсознательным» как противоположном «бессознательному») (Freud 1949)).

В-четвертых, предполагается, что есть множество глубоко бессознательных ментальных интенциональных феноменов, которые не только бессознательны, но и в принципе не доступны для сознания. Однако, как я доказывал, таковые не существуют. Не только нет никаких свидетельств в пользу их существования, но и само постулирование их существования нарушает логическое ограничение, наложенное на понятие интенциональности.

166

Глава VIII. Сознание, интенциональность и Фон

1. Введение в проблематику Фона

Цель данной главы — объяснить взаимоотношение сознания и интенциональности, с одной стороны, и способностей, возможностей и общего «ноу-хау», которые позволяют нашим ментальным состояниям функционировать, с другой. Я называю эти способности и т.д. — все вместе — «Фоном» (the Background) с заглавной буквы «Ф», дабы прояснить, что я употребляю это слово в особом смысле. Поскольку мои взгляды на Фон в некоторых важных отношениях развивались после того, как я написал «Интенциональность» (1983), я также объясню эти изменения и стоящие за ними мотивы.

В начале 70-х годов я начал исследовать те явления, которые позднее стал называть «Фоном» и развивать тезис, который называю «гипотезой Фона». Изначально данный тезис был утверждением по поводу буквального значения (Searle 1978), но, как я теперь полагаю, то, что относится к буквальному значению, также применимо и к преднамеренному значению, вкладываемому говорящим, да и ко всем формам интенциональности — как лингвистическим, так и нелингвистическим. Тезис Фона есть буквально следующее: интенциональные феномены вроде значений, объяснений, интерпретаций, убеждений, желаний и восприятий функционируют только в пределах Фона способностей, которые сами не являются интенциональными. Другой путь утверждать данный тезис — это сказать, что всякая репрезентация, будь то в языке, мышлении или в чувственном опыте, достигает своей цели в репрезентации только при наличии совокупности нерепрезентативных способностей. На моем специальном жаргоне интенциональные феномены лишь определяют *условия выполнимости* относительно ряда способностей, которые сами неинтенциональны. Таким образом, одно и то же интенциональное состояние может определять различные условия выполнимости, если даны различные фоновые способности, и интенциональное состояние не будет определять никаких условий выполнимости, пока оно не будет применяться относительно соответствующего Фона.

167

Чтобы далее развить этот тезис, мне потребуется повторить сделанное ранее различие между Фоном и Сетью. В целом интенциональные состояния в изоляции не могут определять условия выполнимости. Для того, чтобы иметь одно определенное убеждение или желание, я должен иметь целую Сеть других убеждений и желаний. Так, к примеру, если сейчас я хочу хорошо поесть в местном ресторане, то я должен иметь множество других убеждений и желаний, таких, как убеждения, что поблизости есть рестораны, что рестораны — это заведения такого рода, где подается еда, а еда — вещь такого рода, которую можно купить за определенные суммы денег и съесть в ресторанах в определенное время дня, и так — более или менее бесконечно — далее. Проблема, тем не менее, в следующем: даже если бы мне хватило терпения перечислить все другие убеждения и желания, которые участвуют в складывании Сети, придающий смысл моему желанию хорошо поесть в ресторане, я все равно остался бы с той проблемой, которую передо мной поставило мое изначальное желание, а именно, что содержание интенциональности не

является, так сказать, самоинтерпретирующим. Оно по-прежнему служит объектом бесконечного ряда различных употреблений. Что же касается данного интенционального содержания моего желания, то можно обладать этим самым содержанием и по-прежнему применять его бесконечным числом различных и несогласующихся способов. Так что же именно конституирует еду, пищу, ресторан? Все эти понятия служат объектами различных интерпретаций, а последние отнюдь не фиксируются содержанием самого интенционального состояния. В дополнение к Сети нам потребуется ввести Фон способностей, которые сами не являются частью этой Сети. Или скорее, вся Сеть нуждается в Фоне, поскольку элементы Сети не являются самоинтерпретирующими и самоприменимыми.

Тезис Фона (в который я сейчас включаю утверждение относительно Сети) обосновывает очень сильное утверждение. Оно предполагает, по крайней мере, следующее:

1. Интенциональные состояния не функционируют автономно. В изоляции они не определяют условия выполнимости.
2. Каждое интенциональное состояние для своего функционирования нуждается в Сети других интенциональных состояний. Условия выполнимости определяются только относительно Сети.
3. Даже самой Сети не достаточно. Она функционирует только относительно совокупности фоновых способностей.
4. Эти способности не являются и не могут рассматриваться как другие интенциональные состояния или же как часть содержания любого конкретного интенционального состояния.
5. Одно и то же интенциональное содержание может определять различные условия выполнимости (вроде условий истинности) относительно различных Фонов, но относительно некоторых Фонов оно этого не делает вовсе.

168

Если упрощенно (*naively*) рассматривать Фон, то следует задуматься над витгенштейновским примером с картиной, изображающей идущего в гору человека. Ее ведь можно интерпретировать и как картину человека, спускающегося назад с горы. И ничто, внутренне присущее самой картине, даже истолкованное как живописное отображение человека в данной ситуации, не навязывает нам ту интерпретацию, которую мы находим наиболее естественной. Идея Фона как раз и заключается в том, что характерное для картины, характерно и для интенциональности в целом.

В прошлом столетии и немного позднее явления того рода, которые я назвал «Фоном», были признаны рядом философов, придерживавшихся весьма различных убеждений. Ницше, безусловно, не был первым, кто распознал этот феномен, но он один из тех, кто в наибольшей степени осознал его случайность: Фон не обязательно должен быть таким, каков он есть. Нет никаких доказательств, что имеющийся у нас Фон является именно тем, который мы с необходимостью должны иметь. Деятельность позднего Витгенштейна в значительной мере касается Фона¹. Если говорить о современных авторах, то мне представляется, что понятие *habitus** (1990) у Бурдые наиболее близко к моему пониманию Фона.

В данной главе я прежде всего в общих чертах обрисую аргументацию в пользу тезиса Фона, и, таким образом, попытаюсь обосновать допущение фоновых феноменов в качестве отдельной категории для исследования. Во-вторых, я заново сформулирую тезис Фона в свете проведенного в 7 главе обсуждения отношений между сознанием, бессознательным и интенциональностью. В-третьих, я обсужу различные следствия, вытекающие из тезиса Фона, в частности, я попытаюсь избежать различных недоразумений и неправильных толкований, которые, как мне представляется, породила осведомленность о Фоне. В-четвертых, я начну давать общую оценку Фона.

2. Некоторые аргументы в пользу гипотезы Фона

В своих более ранних работах (Searle 1978, 1980с, 1983, 1990) я уже представил аргументы в пользу всех пяти тезисов и потому здесь не стану их повторять. Однако, чтобы дать представление о выдвигаемых тезисах, кратко выскажу несколько соображений, которые произвели на меня наибольшее впечатление. Простейший путь увидеть, что репрезентация предполагает нерепрезентативный Фон способностей — это исследовать понимание нами предложений. Преимущество начинать именно с предложений заключается в том, что они суть точно определенные синтаксические объекты, а уроки, извлеченные из их исследования, могут быть применены к интенциональным феноменам в целом. Пункт

* Вид, облик, внешность (лат.). В социологии П.Бурдьё «габитус» означает перенесенные на человеческую телесность и ее функции историчность и социальность. — Прим. перев.

169

номер 5 вводит нас в суть аргументации: одно и то же буквальное значение будет определять различные условия выполнимости, например, различные условия истинности, относительно различных фоновых предпосылок, но некоторые буквальное значения не будут определять никаких условий истинности из-за отсутствия соответствующих фоновых предпосылок. Далее (пункт 4), эти фоновые предпосылки не включены и не могут быть включены в буквальное значение. Так, к примеру, если вы рассмотрите конкретные проявления слова «резать» в предложениях вроде «Сэм разрезал металл»*, «Салли разрезала торт», «Билл разрезал ткань» и «Я только что порезал кожу», то вы увидите, что слово «резать» означает одно и то же в каждом из них. Это подтверждается тем фактом, что соединительная (conjunction) редукция применима к проявлениям этого глагола сразу со всеми объектами. Можно, например, сказать: «Дженерал Электрик изобрела новое устройство, которое будет резать металл, резать торты, резать ткань и резать кожу». А затем можно просто исключить три последних проявления «резать» и оставить: «Дженерал Электрик изобрела новое устройство, которое будет резать металл, торты, ткань и кожу». Обратите внимание, что слово «резать» отличается в этих проявлениях от своих изначально метафорических проявлений. Если я скажу: «Салли пропустила (cut) два занятия на прошлой неделе», «Президент урезал (cut) профессорские зарплаты», «Рейдеры» сократили (cut) список до сорока пяти», то в каждом случае слово «резать» будет употребляться небуквально. Соединительная редукция опять же показывает это. Если я скажу: «Дженерал Электрик изобрела устройство, которое будет резать металл, торты, ткань и кожу», а затем добавлю «и зарплаты, занятия и списки», то все это обернется плохой шуткой. Таким образом, подобные высказывания включают буквальное проявление глагола «резать», но при обычном понимании данного слова в каждом отдельном предложении оно интерпретируется по-разному. Вы также сможете убедиться в этом, если вообразите соответствующую императивную версию таких высказываний. Если я скажу: «Разрежьте металл», а вы поспешите и попытаетесь проткнуть его ножом, или если я скажу: «Разрежьте торт», а вы пройдёте по нему пилой, то в соответствии с общепринятым смыслом, который явно имеется в виду, окажется, что вы в точности не выполнили моей просьбы. Урок, который следует извлечь из этих примеров, таков: одно и то же буквальное выражение (expression) способно вносить один и тот же вклад в буквальное высказывание нескольких предложений, и, тем не менее, хотя эти предложения и будут поняты буквально, — о метафоре, двусмысленности, косвенных речевых актах и т.д. не может быть и речи — конкретное выражение будет интерпретироваться различным образом в различных предложениях. Но почему? Потому что каждое предложение интерпретируется по отношению к фону человеческих способностей (то есть возможностей участвовать в определенных

* Мы заменили авторский пример «Сэм подстриг траву» в целях согласования с последующими примерами. — Прим. перев.

170

практиках, ноу-хау, различных способах что-то делать и т.д.), и эти способности зафиксировать различные интерпретации, даже несмотря на то, что буквальное значение конкретного выражения останется постоянным.

Итак, почему же это можно считать важным результатом? Ну, согласно нашим представлениям о языке, значение предложения есть композиционная функция значения составляющих его частей и их синтаксического расположения в предложении. Так, мы понимаем предложение «Джон любит Мэри» иначе, нежели предложение «Мэри любит Джона» именно из-за наличия композиционности. Далее, мы вообще лишь потому способны понимать предложения, что они составлены из значимых элементов, чьи значения суть лингвистические конвенции. Таким образом, принцип композиционности и понятие буквального значения абсолютно необходимы любой последовательной концепции языка. Однако, хотя они и необходимы для концепции языка, оказывается, что они все же не достаточны. В дополнение нам еще требуется постулировать нерепрезентативный Фон.

Заманчиво полагать, будто этот аргумент основывается на двусмысленности, маргинальных случаях и т. д. Но это заблуждение. Проблема Фона по-прежнему возникает, даже если достигнута полная ясность, а структурные и лексические двусмысленности устранены. Вы поймете это, если увидите, что постоянных усилий для достижения точности не достаточно, чтобы устранить

потребность в Фоне. Представим, например, что я иду в ресторан, заказываю еду и говорю буквально следующее: «Принесите мне отбивную с жареной картошкой». Даже несмотря на то, что данное высказывание подразумевается и понимается буквально, количество его возможных неправильных толкований, строго говоря, беспредельно. Я, к примеру, предполагаю, что мне не принесут еду домой или на мое рабочее место. Я также предполагаю, что отбивная не будет покрыта бетоном или окаменеет. Ее не затолкают по моим карманам или не размажут мне по голове. Однако же ни одно из этих предложений не было эксплицировано в данном буквальном высказывании. Соблазнительно считать, будто я мог бы сделать их ясными, всего лишь добавив их в качестве дальнейших ограничений, сделав мой изначальный заказ более точным. Но это ошибочно, во-первых, потому, что нет предела количеству добавлений, которые я должен был бы сделать к изначальному заказу, дабы заблокировать его возможные неверные толкования, и во-вторых, каждое такое добавление само подвержено различным интерпретациям.

Другой аргумент в пользу Фона следующий: имеются совершенно обычные предложения английского и других естественных языков, которые не поддаются интерпретации. В этом случае мы понимаем все значения слов, но не понимаем само предложение. Так, к примеру, если вы слышите предложение: «Салли, разрежь гору», «Билл, разрежь солнце», «Джо, разрежь озеро» или «Сэм, разрежь здание», то вы будете озадачены тем, что могли бы означать эти предложения. Если бы кто-то приказал вам: «Пойди и разрежь эту гору», то вы

171

действительно не знали бы, что делать. Было бы несложно изобрести такую фоновую практику, которая зафиксировала бы буквальную интерпретацию каждого из этих предложений, однако, без подобной практики мы не знаем, как использовать буквальное значение предложения.

В новейшей лингвистике проблемы Фона в известной мере признаются (см. статьи в: Davis 1991, к примеру, статьи Робина Карстона и Франсуа Реканати), однако, те дискуссии, которые я наблюдал, затрагивают только поверхность проблемы. Например, нынешняя дискуссия касается отношений между буквальным значением произнесенного предложения, содержанием того, что произносит говорящий, и тем, что подразумевает говорящий, произнося свое высказывание. Так, к примеру, в предложении «Я позавтракал» буквальное его значение не указывает на день, когда оно было высказано, но мы естественным образом интерпретировали это высказывание как передающее то содержание, что говорящий завтракал *сегодня*, то есть в день данного высказывания. Поэтому «Я позавтракал» контрастирует с «Я был в Тибете», то есть с высказыванием, которое отнюдь не сообщает того, что я был в Тибете сегодня. Или рассмотрим другое широко обсуждаемое предложение «Салли дала Джону ключ, и он открыл дверь». Высказывание, содержащееся в этом предложении, естественным образом передавало бы, что *вначале* Салли дала Джону ключ, что позднее он открыл дверь, и что он открыл дверь ключом (*with the key*). Много спорят по поводу механизмов, с помощью которых передается это дополнительное содержание, если только оно не закодировано в буквальном значении предложения. Безусловно правильное предложение заключается в том, что значение предложения, по крайней мере, до некоторой степени недоопределяет содержание сказанного. Я же утверждаю, что значение предложения *радикально* недоопределяет содержание сказанного. Рассмотрим примеры, о которых я только что говорил. Никто не будет строить высказывание «Я позавтракал» («I have had breakfast») по аналогии с «У меня родилась двойня» («I have had twins»). То есть, учитывая наш настоящий Фон, никто не стал бы интерпретировать данное высказывание как обозначающее: «Я только что породил завтрак» («I have just given birth to breakfast»), однако обратите внимание, что в семантическом содержании данного предложения вообще нет ничего, что блокирует такую аргументацию или даже навязывает интерпретацию, что я *съел* завтрак. Очень легко, хотя и неприлично, вообразить культуру, в которой две интерпретации «Я имел...» («I have had...») поменялись бы местами. Рассмотрим предложение «Салли дала Джону ключ, и он открыл дверь». В буквальном семантическом содержании данного предложения нет вообще ничего, что блокировало бы следующую интерпретацию: «Джон открыл дверь ключом, вышибив ее; ключ, сделанный из литого железа, был двадцати футов в длину и весил двести фунтов». Также нет ничего, что блокировало бы следующую интерпретацию: «Джон открыл дверь ключом, проглотив дверь и ключ, и повернув ключ в замке с помощью перистальтического сокращения

172

своего желудка». Разумеется, подобные интерпретации были бы безумными, однако, в семантическом содержании данного предложения самом по себе нет ничего, что блокирует подобные безумные интерпретации.

Существует ли какой-то способ дать объяснение всем этим интуициям без столь крайнего требования, как тезис Фона? Ну, давайте попытаемся сделать это. Одна, обязанная Франсуа Реканати идея², следующая. Любая реальная ситуация допускает бесконечное число описаний, поэтому любая лингвистическая интерпретация всегда будет неполной. Если кто-то «режет» торт, проводя по нему пилой, то будет правильным сказать: «Он разрезал торт». Но мы бы удивились, если бы об этом событии сообщалось именно в данном предложении. Однако наше удивление не имеет никакого отношения к семантике, пониманию и т.д. У нас просто есть основанный на индукции набор экспликаций, и данное сообщение, хотя оно и верное, было неполным, поскольку в нем отсутствует объяснение того, чем указанное разрезание отличалось от того, к чему мы привыкли.

Реканати говорил мне, что он не согласен с этим взглядом, однако я нахожу его существенным и вместе с тем провоцирующим, поэтому я хотел бы рассмотреть его далее. Это предположение следующее: буквальное значение фиксирует условия истинности в изоляции, но оно сопровождается системой экспликаций, и эта система работает совместно с буквальным значением. Реальная проблема, навеянная указанными примерами, заключается в том, что как только все подлинные двусмысленности будут устранены из предложения, у нас по-прежнему останется неясность и неполнота. Слова в своей основе неясны, а определения всегда неполны. Но понимание становится более точным и полным от того факта, что значения *дополнены* набором укоренившихся ожиданий. Поэтому нам не следовало бы говорить:

Буквальное значение только определяет условия истинности по отношению к Фону.

Скорее мы должны были сказать: (оставляя в стороне индексальность и другие контекстуально зависимые свойства) буквальное значение определяет условия истинности абсолютно и в изоляции. Но буквальное значение неясно, буквальное описание всегда неполно. Большая точность и полнота достигаются прибавлением к буквальному значению дополнительных предложений и экспектаций. Так, к примеру, разрезание есть разрезание, как бы вы его не осуществляли, но мы при этом всегда ожидаем, что металл будет разрезан одним способом, а торт другим. Поэтому, если кто-то скажет: «Пойди разрежь гору», то правильным ответом не будет: «Я не понимаю». Разумеется, вы понимаете это предложение русского* языка! Скорее правильным ответом был бы: «Как ты хотел бы, чтобы я ее разрезал?»

* В оригинале, конечно, «английского». — *Прим. перев.*

173

Полагаю, что это сильный и привлекательный аргумент. И я предложил бы два ответа на него. Если вопрос касается неполноты, то мы должны достигать полноты путем добавления других предложений. Но мы не можем сделать этого. Как я уже указывал ранее, каждое добавляемое предложение будет само подвержено неверным толкованиям, пока оно не будет зафиксировано с помощью Фона. Во-вторых, если вы предполагаете радикальный разрыв между буквальным значением и дополнительными «предположениями», тогда вы должны быть способны применять буквальное значение вне зависимости от того, каковы предположения. Но вы не можете этого сделать. Так, к примеру, использование слова «резать» осуществляется с учетом той предпосылки, что некоторые объекты в мире настолько тверды, что не допускают проникновения в них путем физического давления инструментов. Без этого предположения я не смогу интерпретировать большинство употреблений глагола «резать». Но ведь это предположение не является частью буквального значения. Если бы оно являлось таковым, то тогда внедрение лазерных режущих устройств приводило бы к изменению значения данного слова, а этого не произошло. Далее, я могу вообразить буквальное употребление слова «резать» в таком универсуме, где это предположение будет ложным. Можно вообразить набор фоновых способностей, при которых фраза «Разрежь озеро» будет совершенно ясной.

На мой взгляд, если до конца развивать эту аргументацию, то можно было бы показать, как в случае постулирования полного разрыва между буквальным значением и Фоном, получается скептицизм в духе Крипке—Витгенштейна (Kripke 1982), ибо тогда можно было бы говорить, что угодно, и подразумевать, что угодно³. Если у вас имеется радикальный разрыв между значением и Фоном, тогда в отношении значения все позволено. А это предполагает, что понимание в общепринятом смысле возможно только относительно Фона. Однако я отнюдь не пытаюсь доказывать здесь какие-либо общие положения о семантическом скептицизме.

Моим ответом на данное возражение служит, во-первых, то, что неполнота не является проблемой, ибо никакие усилия по достижению полноты описания не помогают. В некотором смысле их даже нельзя начать предпринимать, поскольку каждое дополнительное предложение

только добавляет новые формы неполноты. И, во-вторых, если вы допускаете наличие ситуации, совершенно свободной от фоновых предпосылок, то вы не сможете зафиксировать никакой определенной ситуации.

Второй вопрос, также поставленный Реканати, следующий: «Какова аргументация в пользу обобщения от буквального значения до всех форм интенциональности?» Единственная «аргументация», которую я бы предложил, заключается в том, что нам полезно обладать таксономией, схватывающей нашу интуицию о соответствии мыслью и значением. К примеру, я хочу схватить самую обыкновенную интуицию, а именно, что человек, убежденный в том, что Салли разрезала торт, обладает убеждением с тем же в точно-

174

сти пропозициональным содержанием, как и буквальное утверждение «Салли разрезала торт». И поскольку мы употребляем специальные термины «Фон» и «интенциональность», то обращение к обычному употреблению этот вопрос не решит. Но если вы таким образом используете понятие интенционального содержания, что его выражением окажется буквальное значение, тогда из этого будет следовать, что фоновые ограничения в равной мере применимы к обоим. Я, конечно, способен вообразить и иные таксономии, но данная, как представляется, работает лучше всех.

Удобно наблюдать роль Фона в случаях какого-либо перелома (breakdown), и конкретный пример это проиллюстрирует. Приглашенный философ приехал в (университет) Беркли, где посетил семинары, посвященные Фону. Он не был удовлетворен представленной там аргументацией. В один из дней произошло небольшое землетрясение. И это, наконец, убедило его, поскольку, как он позднее говорил мне, хотя до этого момента у него и не было веры, убеждения или гипотезы, что поверхность земли не движется, он просто принимал это за очевидное. Дело в том, что «принимать нечто за очевидное» не обязательно должно обозначать интенциональное состояние, тождественное с убеждением или наличием гипотезы.

Решающий шаг в понимании Фона заключается в том, чтобы увидеть, что можно быть приверженным истине некоторого утверждения, не обладая каким бы то ни было интенциональным состоянием с этим утверждением в качестве содержания.⁴ Я, например, могу быть привержен утверждению о твердости объектов без того, чтобы каким-либо образом — неявно или явно — верить или быть убежденным в этом. Но тогда, каков же смысл подобной приверженности? — По крайней мере, следующий: я не могу, сообразно своему поведению, отрицать это утверждение. Ведь я не могу, когда сижу на этом стуле, нагибаюсь над этим столом и опираюсь ногами на этот пол, последовательно отрицать, что объекты тверды, ибо само мое поведение предполагает твердость этих объектов. Именно в таком смысле мое интенциональное поведение, то есть внешнее проявление моих фоновых способностей, делает меня приверженным утверждению о том, что объекты тверды, даже несмотря на то, что мне не требуется формировать убеждение относительно твердости объектов.

Далее, важно понять, что Фон касается не только таких довольно сложных проблем, как интерпретация предложений, но и таких фундаментальных свойств, как те, что конституируют формальный базис всего языка. К примеру, мы принимаем за очевидный тот факт, что, благодаря фонетическим и графическим формам, наше настоящее употребление языка отождествляет фонетические и графические знаки одного и того же синтаксического типа. Однако при этом важно понимать, что это не-необходимая (contingent) практика, основанная на не-необходимых фоновых способностях. Вместо языка, в котором последовательность слов «Франция», «Франция», «Франция» предполагает три различных проявления одной и той же синтаксической единицы, мы легко могли бы

175

вообразить язык, в котором значения связаны не только с типом, но и с числовой последовательностью знаковых обозначений данного типа. Так, к примеру, первый раз в дискурсе написание «Франция» могло бы употребляться для указания на Францию, но во второй раз для указания на Англию, в третий раз — на Германию и т.д. Синтаксической единицей в данном случае является не слово в традиционном смысле, но последовательность знаковых написаний. То же относится и к системам оппозиции, которыми так увлекались структуралисты: (концептуальный) аппарат горячего в противоположность холодному, севера — югу, женского — мужскому, жизни — смерти, востока — западу, верха — низу и т.д. весь имеет фоновое основание. Нет никакой необходимости в принятии этих оппозиций. Легко вообразить существа, для которых было бы естественно противопоставлять восток югу или для которых было бы непонятно противопоставление востока западу.

3. Сеть является частью Фона

Сейчас я попытаюсь в точности объяснить, как мой нынешний взгляд на отношения между сознанием, бессознательным и интенциональностью, как утверждалось в предыдущей главе, модифицирует — надеюсь, в лучшую сторону — мою прежнюю концепцию Фона. Согласно точке зрения, которой я придерживался ранее, я рассматривал сознание как набор психических состояний. В любой данный момент, некоторые из них сознательны, а некоторые — бессознательны. Например, я могу сознательно полагать, что Буш — президент, или я могу придерживаться этого верования бессознательно, явным признаком чего является разделение этого верования также и во время сна. Но сознание не является необходимым ни для психических явлений, ни даже для чувственного опыта, как то, по-видимому, показывают эксперименты Вайскранца.

Согласно такому взгляду, некоторые явления, которые можно было бы рассматривать как верования, по-видимому, неестественно описывать в качестве таковых. У меня, конечно, есть бессознательное верование, что Джордж Буш — президент, когда я не думаю об этом, но, как кажется, у меня нет бессознательного верования такого рода, что, например, предметы являются твердыми. Я просто веду себя так, как будто твердость предметов мне гарантирована. Твердость предметов есть часть моих исходных Фоновых предпосылок; это вовсе не интенциональный феномен, пока он не станет, например, определенной частью некоторого теоретического исследования.

Однако такого рода взгляд на вещи связан для меня с некоторыми затруднениями. Что является основанием для различия между Фоном и Сетью? Будучи готов к такому вопросу, я могу сказать, что Фон состоит из явлений неинтенциональной природы, а Сеть — это сеть интенциональности; но каким именно образом осуществляется это ограничение, если нам сказано, например, что мое бессознательное верование, что Буш — президент, есть часть Сети, а мои

176

исходные предположения о том, что предметы — твердые, является частью Фона? А как насчет верования в то, что Джордж Буш носит нижнее белье, или в то, что у него два уха? Они тоже части моей бессознательной Сети? Такая постановка вопроса ошибочна, и это должно быть для нас очевидно. Взгляд на сознание как на набор ментальных состояний привел бы к категориальной ошибке при попытке провести разграничительную линию между Сетью и Фоном, потому что Фон состоит из множества способностей, а Сеть вообще не имеет никакого отношения к способностям, но к интенциональным состояниям.

Сейчас я думаю, что это было настоящей ошибкой — допускать, что есть некий набор ментальных состояний, некоторых сознательных, некоторых — бессознательных. И язык, и культура склоняют нас к принятию такой картины. Мы думаем о памяти, как о хранилище пропозиций и образов, вроде большой библиотеки или хранилища представлений. Но нам следует рассматривать память, скорее, как *механизм* для производства действий в настоящем, включая сюда сознательные мысли и действия, основанные на прошлом опыте. Положение о Фоне должно быть переработано, чтобы избавиться от рассмотрения сознания как множества, набора психических явлений, потому что единственная действительная реальность ментального как такового — это сознание.

Верование в действительную реальность, которая состоит из бессознательных психических состояний, и в то, что она отличается от Фоновых способностей, есть иллюзия, основанная в значительной степени на грамматике нашего языка. Даже если Джонс спит, мы скажем, что он верит, что Буш — президент, и что он знает правила французской грамматики. Итак, мы думаем, что в его мозге заключены (и тоже спят) его верование в то, что Буш — президент, и его знание французского. Но фактически весь его мозг состоит из множества нейронных структур, чья работа на настоящее время по большей части остается загадкой, и которые позволяют ему думать и действовать, когда он захочет. Среди многих прочих вещей, они делают возможным для него думать, что Буш — президент, и говорить по-французски.

Лучше всего рассматривать это следующим образом: Мой мозг состоит из огромной и сложной массы нейронов, встроенных в нейробиологические клетки. Иногда действие элементов этой сложноорганизованной массы влечет за собой сознательные состояния, включая те сознательные состояния, которые являются частями человеческих поступков. Эти сознательные состояния обладают всеми теми оттенками и разнообразием, которые составляют нашу жизнь в состоянии бодрствования. Но на уровне ментального это единственные факты. То, что происходит в мозге и отличается от сознания, имеет скорее спонтанную нейрофизиологическую природу, чем психологическую. Когда мы говорим о бессознательных состояниях, мы говорим о способностях

мозга порождать сознание. Более того, некоторые возможности мозга не порождают сознание, но, скорее, приводят в порядок использование сознательных состояний. Они позволяют мне ходить, бегать, писать, говорить и т. д.

177

Рисуя такую картину, как мы учтем все те интуиции, что вели нас к первоначальному тезису о Фоне, и к различию между Фоном и Сетью? Согласно анализу, проведенному мной в предыдущей главе, когда мы описываем человека как имеющего бессознательное верование, мы описываем глубинную нейрофизиологию в терминах ее диспозициональной способности производить сознательные мысли и поведение. Но если сказанное верно, то из этого, по-видимому, следует, что Сеть бессознательной интенциональности является частью Фона. Действительная онтология тех частей Сети, которые являются бессознательными, та же, что и у нейрофизиологической способности, но Фон полностью состоит из таких способностей.

Дальше — лучше. Вопрос о том, как отличить Сеть от Фона исчезает, потому что Сеть — это та часть Фона, которую мы описали в терминах ее способности вызывать сознательную интенциональность. Но мы еще не достигли твердой почвы под ногами, так как у нас еще остался вопрос, что позволяет нам утверждать, что интенциональность функционирует на фоне множества неинтенциональных способностей? Почему, например, способность порождать верование в то, что Буш — президент, должна быть отделена от способности порождать верование в то, что предметы — твердые? И способны ли мы провести различие между функционированием бессознательной интенциональности и неинтенциональными способностями? По-видимому, мы поменяли проблему различия между Сетью и Фоном на проблему различия между интенциональным и неинтенциональным в пределах Фоновых способностей.

Итак, нам необходимо провести еще несколько различий:

1. Нам нужно различать между тем, что находится в центре нашего сознательного внимания и тем, что находится на периферии, граничными условиями, и ситуативностью наших сознательных опытов, как описано в главе 6. В некотором смысле это есть различие переднего и заднего плана, но оно нас сейчас не занимает.

2. Нам нужно отличать репрезентативные психические явления от нерепрезентативных. Поскольку интенциональность определена в терминах репрезентации, то какую роль играет и играет ли вообще не-репрезентативное в функционировании интенциональности?

3. Нам нужно отличать способности от их проявлений. Один из наших вопросов такой: Какие из способностей мозга должны считаться Фоновыми способностями?

4. Нам нужно различить между тем, над чем мы работаем, от того, что мы принимаем за данное. Эти различия противоречат друг другу. В их свете и с учетом допущения, что мы отвергли концепцию сознания как набора мы должны, мне кажется, переформулировать гипотезу о Фоне следующим образом:

Любого рода сознательная интенциональность — все мышление, восприятие, понимание и т. д. — определяет условия достоверности только относи-

178

тельно класса способностей, которые не являются и не могут быть частью этого же сознательного состояния. Актуальное содержание само по себе недостаточно для того, чтобы определить условия достоверности.

От первоначальной интуиции, что интенциональные состояния требуют неинтенционального Фона, осталось только следующее: даже если вы раскроете все содержимое сознания как класс сознательных правил, мыслей верований и т. д., для их объяснения вам все еще будут нужны Фоновые способности. Наши потери состоят в следующем: нет действительной реальности бессознательной Сети интенциональности, Сети, которая в целом поддерживает свои ячейки, но также нуждается в поддержке со стороны Фона. Вместо того, чтобы говорить: «Чтобы иметь верование, нужно иметь множество прочих верований», нужно говорить: «Чтобы иметь сознательную мысль, нужно иметь способность к генерированию множество прочих сознательных мыслей. И эти сознательные мысли в целом требуют дальнейшие способности для своего применения».

Теперь класс способностей будет состоять из тех, которые приобретены в форме сознательно усвоенных правил, фактов и т. д. Например, я был научен правилам бейсбола, правилу, что в США водят машину по правой стороне дороги, и тому факту, что Джордж Вашингтон был первым президентом. Меня не учили никаким правилам ходьбы и не учили, что предметы — твердые. Из этого факта выводится первоначальная интуиция о том, что есть различие между Сетью и Фоном.

Некоторые способности позволяют формулировать и применять правила, принципы, верования и т. д. в сознательных действиях. Но они все еще нуждаются в Фоновых способностях для своего применения.

Если подумать о твердости предметов, можно сформировать сознательное верование, что предметы твердые. Верование в твердость предметов затем становится таким же верованием, как и все остальные, только гораздо более общим.

Теперь мы имеем следующий пересмотренный список, оставшийся от наших первоначальных пяти тезисов:

1. Интенциональные состояния не функционируют автономно. Они не определяют условия своей достоверности самостоятельно.
2. Каждое интенциональное состояние требует для своего функционирования множества Фоновых способностей. Условия достоверности определены только относительно этих способностей.
3. Среди этих способностей будут некоторые, которые способны порождать прочие сознательные состояния. К этим прочим применяются условия 1 и 2.
4. Один и тот же *тип* интенционального содержания может определять различные условия достоверности, когда он проявляется в различных сознательных признаках относительно различных Фоновых способностей, а относительно некоторых Фонов он не определяет вообще ничего.

179

4. Обычные неверные представления о Фоне

Существует несколько аспектов непонимания значения гипотезы о Фоне, и я хочу их устранить прямо сейчас. Во-первых, много философов, познакомившись с гипотезой о Фоне, обескуражены ею в высшей степени. Им вдруг кажется, что значение, интенциональность, рациональность и т. д., каким-то образом оказываются под угрозой, если их применение основывается на случайно существующих биологических и культурных фактах, связанных с человеческими существами. Некоторых особо чувствительных философов повергает в панику осознание того обстоятельства, что проект основания интенциональности и рациональности на некотором чистом фундаменте, на некотором множестве необходимых и бесспорных истин ошибочен в принципе. Некоторым людям даже кажется, что невозможно иметь теорию Фона, потому как Фон есть предпосылка всякой теории, и в некоторых крайних случаях даже кажется, будто любая теория невозможна, потому что теория опирается на зыбучие пески необоснованных предположений.

Я хочу заявить против этого взгляда, что открытие Фона показывает только то, что определенная философская концепция была ошибочна. Оно не угрожает ни одному аспекту нашей повседневной жизни, включая нашу повседневную теоретическую жизнь. То есть, это открытие не показывает, что значение и интенциональность являются неустойчивыми или неопределимыми, что мы никогда не можем добиться того, чтобы нас понимали, что коммуникация невозможна или деформирована; оно просто показывает, что все это функционирует на фоне случайно существующего множества Фоновых способностей и практик. Более того, тезис о Фоне не показывает, что теоретизирование невозможно, напротив, Фон сам кажется мне прекрасной почвой для теоретизирования, что, как я надеюсь, иллюстрирует эта глава.

Также важно указать на то, что Фон не имеет метафизических импликаций, так как он является свойством наших *представлений* о реальности, а не свойством репрезентированной *реальности*. Некоторые находят привлекательным, что из гипотезы о Фоне вытекает, что реальность так или иначе сама становится относительной к Фону и, следовательно, отсюда должна следовать разновидность релятивизма или идеализма. Но это ошибка. Реальный мир вообще не беспокоит то, как мы его представляем, несмотря на то, что наша система репрезентации требует множество нерепрезентативных способностей для того, чтобы работать; реальность, для репрезентации которой используется эта система, сама не зависит от этих способностей, или же от чего-либо еще. Короче говоря, Фон не угрожает нашей убежденности в существовании внешней реальности, или корреспондентной концепции истины, или возможности прозрачной коммуникации, или возможности логики. Однако он позволяет иначе взглянуть на эти явления, потому что они не могут обеспечить

180

трансцендентальные обоснования для наших рассуждений. Напротив, исходная предпосылка наших рассуждений состоит в том, что мы допускаем эти явления.

Одно неправильное понимание Фона, чрезвычайно важное в теориях интерпретации текста, состоит в ошибочном предположении, что любое понимание должно включать некоторый акт интерпретации. Из факта, что всякий раз когда кто-то понимает что-то, он понимает это определенным образом, но не другим, и из факта, что альтернативные интерпретации возможны всегда, просто не следует, что во всех рассуждениях мы вовлечены в постоянные «акты интерпретации». Чье-либо непосредственное, нормальное, мгновенное понимание выражения всегда возможно только относительно Фона, но из этого не следует, что здесь есть некоторый отдельный логический шаг, некоторый отдельный *акт*, включенный в нормальное понимание. Та же ошибка делается в тех теориях познания, которые утверждают, что мы должны производить умозаключение, если мы смотрим на одну сторону дерева и при этом знаем, что дерево имеет обратную сторону. Напротив, единственное, что мы здесь делаем, так это просто видим дерево как реальное дерево. Конечно, при наличии другого Фона можно интерпретировать восприятие каким-то иным образом (например, видеть это как двумерную сценическую декорацию дерева), но из факта, что возможности альтернативных интерпретаций открыты, не следует также, что обычное восприятие всегда включает акт интерпретации или что при этом совершается ряд заключений, протекающих в актуально темпоральных психических процессах и завершающихся выводом о не воспринимающихся данных на основании воспринимающихся.

Фон никоим образом не является системой правил. В этом последнем допущении, как мне кажется, состоит слабость понятия дискурсивной формации Фуко (1972) и раннего исследования практики Бурдье в *Очерке теории практики* (1977). Оба думали, что правила неотъемлемы от тех типов явлений, которые я рассматриваю. Но важно видеть, что правила имеют применения только относительно Фоновых способностей. Правила не интерпретируют сами себя, и, как следствие, они нуждаются в Фоне для функционирования; сами по себе они не объясняют и не конституируют Фон.

В свете этих размышлений, иногда кажется, что будто Фон не может быть репрезентирован или сделан вполне явным. Но такая постановка вопроса уже содержит ошибку. Когда мы так говорим, мы уже имеем определенную модель репрезентации и эксплицитности. Проблема в том, что эта модель просто неприменима к Фону. *Конечно*, Фон может быть репрезентирован. Итак, мы говорим «Фон». Это выражение репрезентирует Фон и, разумеется, Фон может быть «полностью эксплицирован» при помощи того же выражения — или при помощи написания книги о Фоне.

Дело в том, что мы имеем модель эксплицитности для репрезентации психических состояний, которая состоит в производстве предложений, которые

181

имеют то же самое интенциональное содержание, что и репрезентированные состояния. Верование, что вода мокрая, я могу сделать полностью эксплицитным, сказав, например: это верование, что вода мокрая. Но поскольку Фон не имеет никакого интенционального содержания, в этом смысле мы не можем репрезентировать его так, как если бы он состоял из множества интенциональных содержаний. Это не означает, что мы не можем описать Фон, или что его функционирование не может быть проанализировано, или что-нибудь в таком духе. Я пытаюсь обнаружить подступы к началу анализа Фона.

5. Дальнейшие свойства Фона

Можем ли мы создать географию Фона? Можем ли мы создать таксономию его составляющих? Однако любая таксономия требует принципов таксономизации. Пока мы не имеем ясного понятия о том, как функционирует Фон, мы не способны сконструировать адекватную таксономию. Тем не менее, интуитивно, мы можем приступить к этому. В работе *Интенциональность* (Searle 1983) я утверждал, что нам следует проводить по крайней мере следующие различия: Различие между теми свойствами Фона, которые являются общими для всех людей, и теми свойствами, которые связаны с локальными, культурными практиками. Я противопоставлял одно другому как «глубинный Фон» — «локальным практикам». Различия локальных Фонов затрудняет перевод с одного языка на другой; общность глубинного Фона делает этот перевод в принципе возможным. Если вы читали описание званого обеда в доме Германтов у Пруста, вы, скорее всего, пришли в замешательство от некоторых его особенностей. Это связано с различиями в локальных культурных практиках. Но там были определенные вещи, которые вы могли принимать как данность. Например, участники не ели, набивая едой свои уши. Здесь задействован глубинный Фон. Я также проводил различие между знанием того, как делать вещи, и знанием о том, каковы вещи. Грубо говоря, это различие требовалось для того, чтобы ухватить нашу традиционную

дистинкцию между практическим и теоретическим. Конечно, и практический, и теоретический разум обусловлены Фоном, поэтому сам Фон не является ни практическим, ни теоретическим. Но мы все еще нуждаемся в этой дистинкции. Пример знания того, как делать вещи — это ходить. Пример знания о том, каковы вещи, — это то, что окружающие нас предметы постоянны и стабильны. Однако, очевидно, что эти два примера тесно связаны, потому что невозможно знать, как делать вещи, не принимая за нечто само собой разумеющееся вещи такими, как они есть. Я не могу, например, «знать как» рубить лес, не принимая как данность, что топоры из масла рубить не будут, а топоры из воды — вообще не топоры.

Есть определенные законы работы Фона. Некоторые из них:

1. В общем, *нет действия без восприятия, нет восприятия без действия.*

2. *Интенциональность обнаруживается в согласованном потоке дей-*

182

ствия и восприятия, а Фон есть условие возможности форм, которые принимает поток. Подумайте о любом обычном эпизоде вашей жизни в состоянии бодрствования: Вы кушаете, гуляете в парке, пишете письмо, занимаетесь любовью или едете на работу. В каждом случае условие возможности действия — лежащая в основе Фоновая способность. Фон не только очерчивает применение интенционального содержания, состоящего, например, в том, чтобы «ехать на работу», но само существование интенционального содержания в первую очередь требует Фоновых способностей — без огромного механизма вы даже не можете иметь интенциональности, связанной, например, с «ездой на работу».

3. *Интенциональность имеет тенденцию вырастать до уровня Фоновой способности.* Так, например, начинающему лыжнику может потребоваться интенция направлять лыжи вниз со склона, средний лыжник обладает сноровкой, которая позволяет ему иметь интенцию «повернуть налево», по-настоящему опытный лыжник может просто иметь интенцию «проехать по этому склону». В лыжных гонках, например, тренеры будут пытаться создать уровень интенциональности, который необходим, чтобы выиграть гонку, но это предполагает огромное основание из Фоновых способностей. Таким образом, тренер может инструктировать лыжника «Будь ближе к воротам в потоке, возьми, перед тем как нырнуть, красные ворота» и т. д. Также точно, когда я говорю по-английски, у меня нет интенции согласовывать существительные в единственном лице с глаголами в единственном числе или существительные во множественном числе с глаголами множественного числа — я просто говорю.

4. Хотя интенциональность поднимается до уровня Фоновой способности, *она охватывает все аспекты вплоть до оснований способности.* Это другой способ сказать, что все произвольные дополнительные действия, произведенные в пределах интенционального действия высшего уровня, остаются, несмотря на это, интенциональными. Так, например, хотя мне не требуется отдельная интенция, чтобы двигать руками и ногами, когда я катаюсь на лыжах, или двигать ртом, когда я говорю, — несмотря на это, все эти движения производятся интенционально.

Так же и с восприятием. *Я* не вижу нормально на уровне цветных пятен; я вижу Шевроле-универсал с ржавеющим передним крылом, или я вижу картину Вермеера с женщиной возле окна, читающей письмо, в то время как свет падает на ее одежду, письмо и стол. Но заметьте, что в этих случаях, хотя интенциональность моего восприятия поднимается до уровня моей Фоновой способности (моей способности распознавать Шевроле-универсалы, Вермееров и т. д.), однако составляющие нижнего уровня также являются частью интенционального содержания; конечно я вижу голубизну универсала и коричневость стола.

5. *Фон проявляется только тогда, когда есть интенциональное содержание.* Несмотря на то, что сам Фон не интенционален, любое проявление

183

Фона, будь то в действии, восприятии и т. д., должно само вступать в игру всякий раз, когда есть какая-либо интенциональность — сознательная или бессознательная. «Фон» не именуется последовательность событий, которые могут просто случиться; скорее Фон состоит из психических способностей, диспозиций, установок, манер поведения, ноу-хау, выдержки и т. д. Причем каждая из этих способностей может получить выражение только в том случае, когда есть некоторое интенциональное явление, такое как интенциональное действие, восприятие, мысль и т. д.

184

Глава IX. КРИТИКА КОГНИТИВНОГО РАЗУМА

1. Введение: шаткие основания когнитивной науки

На протяжении более чем десяти лет, а на самом деле, со времен зарождения этой дисциплины, я являюсь практикующим «ученым-когнитивистом». За это время я наблюдал за чрезвычайно важной работой и прогрессом в этой области. Тем не менее, как дисциплина когнитивная наука страдает от того, что несколько из ее самых заветных основополагающих предположений ошибочны. Работать можно и на основании ошибочных предположений, но это создает излишние трудности. В этой главе я хочу разоблачить и опровергнуть некоторые из этих ложных предположений. Они вытекают из системы ошибок, которые я описал в первой и второй главах.

В когнитивной науке нет общего согласия относительно ее основополагающих принципов, но в основном ее направлении существуют определенные общие черты, заслуживающие того, чтобы их специально сформулировать. Будь я ученым-когнитивистом, принадлежащим общему направлению, я бы заявил следующее:

Когнитивная наука не интересуется непосредственно изучением как таковых мозга или сознания. Изучаемые нами когнитивные механизмы реализованы в мозге. Некоторые из них находят выражение в сознании, но нас интересует тот промежуточный уровень, на котором действительные когнитивные процессы являются недоступными для сознания. Хотя, по сути, будучи реализованными в мозге, они могли бы быть реализованы в неограниченном количестве технических устройств (hardware systems). Что касается мозга, то его роль несущественна. Процессы, объясняющие познание, по своей сути являются бессознательными. Например, правила универсальной грамматики Хомского (1986), правила зрения Марра (1982), или язык мысли Фодора (1975) не являются теми феноменами, которые могли бы стать осознаваемыми. Более того, все эти процессы являются вычислительными. Основ-

185

ное предположение, стоящее за когнитивной наукой, заключается в том, что мозг — это компьютер, и все мыслительные процессы являются вычислительными. Поэтому многие из нас полагают, что теория искусственного интеллекта (ИИ) (artificial intelligence (AI)) является сердцем когнитивной науки. Среди нас существуют споры относительно того, является ли мозг цифровым вариантом старой разновидности компьютеров фон Н്യюмана или коннективным (connectionist) аппаратом. Некоторым из нас удается существенно преуспеть в этом вопросе, потому что мы считаем, что серийные процессы в мозге реализуются в параллельно работающей коннективной системе (например, Hobbs 1990). Но почти все мы соглашались с тем, что когнитивные мыслительные процессы являются бессознательными, что они, по большей части, в принципе бессознательны, а также, что они являются вычислительными.

Я не согласен ни с одним существенным утверждением, сделанным в предыдущем абзаце, и я уже критиковал некоторые из них в предыдущих главах, в особенности утверждение о том, что существуют глубинные бессознательные мыслительные процессы. Главной целью этой главы является критика некоторых аспектов концепции вычисления.

Я думаю, что невозможность этой исследовательской программы будет гораздо проще объяснить, если мы с самого начала обратимся к конкретному примеру: в теории ИИ большие надежды были возложены на программы, используемые в SOAR.¹ Строго говоря, SOAR — это разновидность компьютерной архитектуры, а не программа, но программы, выполняемые в SOAR, рассматриваются как многообещающие примеры ИИ. Такая программа заложена в робота, способного по команде передвигать кубики. Так, например, робот отреагирует на команду «Возьми кубик и передвинь его на три интервала влево». Для этого у него есть зрительные сенсоры и искусственные руки, и вся система работает, потому что она выполняет набор формальных символьных манипуляций, соединенных с преобразователями, которые получают входные данные от зрительных сенсоров и отсылают выходные данные к моторным механизмам. Но моя проблема заключается в том, как все это связано с человеческим поведением. Мы, например, знаем много подробностей о том, каким образом человек осуществляет подобное в реальной жизни. Во-первых, он должен быть в *сознании*. Далее, ему необходимо *услышать и понять* порядок действий. Он должен *сознательно видеть* кубики, он должен *решить* выполнить команду, а затем он должен осуществить *сознательное волевое интенциональное действие* по перемещению кубиков. Заметьте, что все эти утверждения предполагают контрфактические высказывания: например, если нет сознания, то невозможно и передвижение кубиков. Также мы

знаем, что все ментальное получает свою причину и объяснение в нейрофизиологии. Поэтому, прежде чем на-

186

чать компьютерное моделирование, мы знаем, что существует два набора уровней, а именно: ментальные уровни, многие из которых осознаваемы, и нейрофизиологические уровни.

Так куда же здесь должны втиснуться формальные символичные манипуляции? Это фундаментальный основополагающий вопрос для когнитивной науки, но вы будете удивлены, насколько мало внимания ему уделяется. Для любой компьютерной модели решающим является вопрос: «В какой степени модель соответствует моделируемой реальности?» Но вам не удастся найти обсуждения этой темы, пока вы не прочитаете работы скептических критиков, таких как автор данной книги. Обычный ответ, нацеленный на избежание необходимости в более детальных и конкретных ответах, заключается в том, что между уровнем интенциональности человека (тем, что Ньюелл [1982] называет «уровнем знания») и различными нейрофизиологическими уровнями существует промежуточный уровень формальной символической манипуляции. Здесь мы задаемся вопросом: что это все могло бы значить с эмпирической точки зрения?

Если вы читаете книги о мозге (скажем, Shepherd 1983; или Bloom и Lazerson 1988), у вас создается некоторое представление о том, что происходит в мозге. Если вы обратитесь к книгам о вычислении (computation) (скажем, Boolos and Jeffrey), вы получите представление о логической структуре теории вычисления. Если вы затем обратитесь к книгам о когнитивной науке (скажем, Pylyshyn 1984), в них вам скажут, что книги о мозге описывают то же самое, что и книги о вычислении. Философски говоря, для меня это отдает чем-то неправильным, а я научился, по крайней мере, в начале исследования доверять своему чутью.

2. Сильная версия ИИ, слабая версия ИИ и когнитивизм

Основная идея компьютерной модели сознания заключается в понимании сознания как программы и мозга как технической реализации вычислительной системы. Часто встречаемый лозунг гласит: «Сознание относительно мозга — это все равно, что программа относительно вычислительной машины (hardware)».²

Начнем наше исследование этого утверждения с различения трех вопросов:

1. Является ли мозг цифровым компьютером?
2. Является ли сознание компьютерной программой?
3. Можно ли симулировать работу мозга на цифровом компьютере? В этой главе я буду рассматривать вопрос 1, а не 2 или 3. В своих ранних работах (Searle 1980a, 1980b, 1984b), я дал отрицательный ответ на вопрос 2. Из того, что программы определяются лишь формально и синтаксически, а сознанию внутренне присуще ментальное содержание, с необходимостью следует невозможность обусловить сознание програм-

187

мой. Сам по себе формальный синтаксис не гарантирует наличия ментального содержания. Я продемонстрировал это десять лет назад в аргументе «китайской комнаты» (Searle 1980a). Компьютер, например я, мог бы выполнять шаги какой-нибудь программы ментальных способностей, например понимания китайского языка, не понимая и слова по-китайски. Аргумент основывается на простой логической истине, что синтаксис не то же самое, что семантика, и его не достаточно для семантики. Поэтому ответ на второй вопрос — это демонстративное «нет».

Ответ на вопрос 3, по крайней мере, в его естественной интерпретации, кажется мне таким же демонстративным «да». В естественной интерпретации это вопрос о том, существует ли такое описание мозга, в соответствии с которым было бы возможно вычислительное симулирование его работы. Но исходя из тезиса Чёрча о том, что все, что можно достаточно точно охарактеризовать набором шагов, можно также симулировать на цифровом компьютере, мы очень просто приходим к положительному ответу на этот вопрос. Работа мозга может быть симулирована на цифровом компьютере в том же смысле, как и изменение погоды, поведение нью-йоркской биржи или схема полетов воздушных судов над Латинской Америкой. Так что «Является ли сознание программой?» — это не наш вопрос. Ответ на него: «Нет». Не нашим также является вопрос: «Можно ли симулировать работу мозга?» Ответом на него будет «да». Наш же вопрос звучит так: «Является ли мозг цифровым компьютером?» И в целях нашего обсуждения я приравниваю его к вопросу: «Являются ли процессы в мозге вычислительными?»

Можно подумать, что интерес в этом вопросе по большей части пропадает, если вопрос 2 получает отрицательный ответ. То есть, можно подумать, что, если сознание не является программой, то нет

никакого интереса в вопросе о том, является ли мозг компьютером. Но это не совсем так. Даже для тех, кто соглашается с тем, что сами по себе программы не обуславливают ментальные феномены, все же остается важным вопросом то, что, даже если сознание есть нечто большее, чем синтаксические операции цифрового компьютера, все равно, может оказаться, что ментальные состояния являются *как минимум* вычислительными состояниями, и что ментальные процессы являются вычислительными процессами, оперирующими с формальной структурой этих ментальных состояний. На самом деле, мне кажется, что эту позицию разделяет достаточно большое число людей. Я не хочу сказать, что эта позиция полностью ясна, но ее суть — это что-то вроде следующего: на определенном уровне описания процессы в мозге являются синтаксическими, т.е. существуют, так сказать, «предложения в голове». Они могут относиться не к английскому или китайскому языкам, а, скажем, к «языку мысли» (Fodor 1975). Как у всяких предложений у них есть синтаксическая структура и семантика или значение, и проблема синтаксиса может быть отделена от проблемы семантики. Проблема семантики — это то, как предло-

188

жения в голове получают свое значение. Но этот вопрос может обсуждаться отдельно от вопроса о том, как функционирует мозг, перерабатывая эти предложения. Типичный ответ на второй вопрос таков: мозг работает подобно цифровому компьютеру, производя операции вычисления над синтаксической структурой предложений в голове.

Для строгости в терминологии сильной версией ИИ я называю мнение о том, что обладать сознанием — это то же, что обладать программой. Слабой версией ИИ является точка зрения, согласно которой процессы в мозге (ментальные процессы) могут быть симулированы вычислительно. Когнитивизмом же я называю рассмотрение мозга как цифрового компьютера. Эта глава о когнитивизме.

3. Начальная версия

Чуть ранее я привел предварительный вариант предположений основного направления в когнитивной науке. Теперь мне бы хотелось как можно яснее объяснить, почему когнитивизм все это время интуитивно казался привлекательным. Версия о соотношении между человеческим интеллектом и вычислением восходит по крайней мере к классической работе Тьюринга (1950) и, как мне кажется, является основанием когнитивизма. Я назову ее начальной версией:

Начнем с двух утверждений математической логики, а именно с тезиса Чёрча-Тьюринга и теоремы Тьюринга. Для наших целей формулировка тезиса Чёрча-Тьюринга такова: для любого алгоритма существует некая машина Тьюринга, способная выполнять этот алгоритм. В тезисе Тьюринга говорится, что существует универсальная машина Тьюринга, способная симулировать любую машину Тьюринга. Таким образом, если мы сложим эти два определения, то результатом будет то, что машина Тьюринга может выполнять любой алгоритм.

Хорошо, но почему этот вывод такой уж восхитительный? Дело в том, что у целого поколения молодых исследователей искусственного интеллекта начинали бегать мурашки по коже при одной мысли: а что если мозг — это и есть универсальная машина Тьюринга?

Ну а существуют ли объективные причины для предположения, что мозг мог бы быть универсальной машиной Тьюринга? Продолжим рассмотрение начальной версии:

Ясно, что некоторые ментальные способности людей являются алгоритмическими. Например, я могу сознательно производить деление стол-

189

биком, проходя через этапы алгоритма для решения задач с делением столбиком. Более того, этот процесс будет следствием тезиса Чёрча-Тьюринга и теоремы Тьюринга о том, что все, что алгоритмически может сделать человек, может также быть сделано и на универсальной машине Тьюринга. Например, я могу применить алгоритм, который я сам использую для деления в столбик, и на цифровом компьютере. В этом случае, в соответствии с описанием Тьюринга (1950), мы оба — я (человеческий компьютер) и механический компьютер — используем один и тот же алгоритм. Я это делаю сознательно, а механический компьютер — неосознанно (nonconsciously). Теперь кажется разумным предположить, что может существовать целый набор таких же вычислительных ментальных процессов, происходящих в мозге неосознанно. А если так, то мы могли бы узнать, как работает мозг, симулируя эти самые процессы на цифровом компьютере. Таким же способом, каким мы получили компьютерное симулирование процессов для осуществления деления в столбик, мы могли бы получить

компьютерное моделирование процессов понимания языка, зрительного восприятия, категоризации и т. д.

«Ну а как же быть с семантикой? В конце концов, программы лишь синтаксичны». Здесь в начальной версии в игру вступает другой набор логико-математических доводов:

Развитие теории доказательства (proof theory) показало, что с учетом некоторых общеизвестных ограничений семантические отношения между утверждениями могут быть полностью отражены синтаксическими отношениями между предложениями, выражающими эти утверждения. Теперь, если мы допустим, что ментальное содержимое в голове выражено синтаксически, то для объяснения ментальных процессов нам надо будет объяснить лишь вычислительные процессы между синтаксическими элементами, находящимися в голове. Если теория доказательства окажется верной, то рассматривать семантику не придется. Именно этим занимаются компьютеры: они применяют теорию доказательства.³

Таким образом, мы имеем четко определенную программу исследования. Мы пытаемся разыскать программы, реализуемые в мозге, путем программирования компьютеров для выполнения таких же программ. Мы делаем это поочередно: сначала добиваясь соответствия между механическим компьютером и человеческим компьютером (для соответствия системе Тьюринга), а затем с помощью психологов ищем доказательства тому, что внутренние процессы одинаковы в двух разновидностях компьютеров.

190

Я бы попросил читателя держать в уме эту начальную версию при чтении всего нижеследующего. Особенно обратите внимание на различие Тьюрингом сознательного выполнения программы человеческим компьютером и несознательным выполнением программы мозгом или механическим компьютером. Также обратите внимание на мысль о том, что нам, возможно, удастся *разыскать* программы, применяемые в природе, и они будут теми же программами, которые мы загружаем в наши механические компьютеры.

Если почитать книги и статьи в поддержку когнитивизма, то можно отыскать некоторые общие предположения, порой не сформулированные, но, тем не менее, распространенные.

Во-первых, очень часто предполагается, что единственной альтернативой взгляду на мозг как на цифровой компьютер является некая форма дуализма. Я рассмотрел причины подобной категоричности в главе II. Риторически говоря, идея здесь заключается в том, чтобы принудить читателя думать, что если он не согласится с идеей о том, что мозг — это некая разновидность компьютера, то тогда он неизбежно обречен на сомнительные ненаучные взгляды.

Во-вторых, также предполагается, что вопрос, являются ли процессы в мозге вычислительными, это эмпирический вопрос. Он должен разрешиться с помощью фактического исследования так же, как фактически разрешились вопросы относительно того, является ли сердце насосом и осуществляют ли зеленые листья фотосинтез. Здесь нет места логическому разбору или концептуальному анализу, т.к. в данном случае мы имеем дело с неотвратимым научным фактом. В самом деле, я думаю, что многие люди, работающие в этой области, усомнятся в том, что вопрос, который я здесь ставлю, вообще является адекватным философским вопросом. Вопрос «Является ли мозг на самом деле цифровым компьютером?» для них не более философский, чем вопрос «Является ли ацетилхолин на самом деле нейропроводником в нейромускульных соединениях?»

Даже люди, не являющиеся сторонниками когнитивизма, такие как Пенроуз (1989) и Дрейфус (1972), по всей видимости, считают этот вопрос полностью фактическим. Их, по-видимому, не беспокоит то, каким является утверждение, в котором они усомнились. Я же озадачен вопросом: какой факт, относящийся к мозгу, мог бы привести к выводу о том, что он является компьютером.

В-третьих, еще одной стилистической особенностью подобной литературы является спешка и даже порой небрежность, с которой приукрашиваются основополагающие вопросы. Каковы конкретно анатомические и физиологические особенности обсуждаемого мозга? Чем точно является цифровой компьютер? И как должны быть связаны ответы на эти два вопроса? Обычный подход в подобных книгах и статьях заключается в приведении нескольких замечаний относительно нулей и единиц и общего изложения тезиса Чёрча-Тьюринга, а затем следуют более восхитительные вещи, как, например, компьютер-

191

ные достижения и неудачи. К своему удивлению, читая эту литературу, я обнаружил один характерный философский пробел. С одной стороны у нас есть изящный набор математических утверждений, начиная с теоремы Тьюринга и заканчивая тезисом Чёрча о теории рекурсивного

действия. С другой стороны у нас есть впечатляющий комплект электронных приспособлений, которые мы каждый день используем. Поскольку у нас такая продвинутая математика и такая хорошая электроника, мы предполагаем, что кто-то каким-то образом уже сделал за нас основную философскую работу по соединению математики с электроникой. Но, по-моему, дело обстоит совсем не так. Наоборот, мы пребываем в особой ситуации, когда среди практиков не существует общего теоретического согласия относительно абсолютно фундаментальных вопросов, как-то: Чем точно является цифровой компьютер? Чем точно является символ? Чем точно является алгоритм? Чем точно является вычислительный процесс? При каких точно физических условиях две системы выполняют одну и ту же программу?

4. Определение вычисления

Так как относительно фундаментальных вопросов нет общего согласия, мне кажется, будет лучше всего обратиться к самим источникам, к первоначальным определениям Алана Тьюринга.

По Тьюрингу, машина Тьюринга может выполнять определенные элементарные операции: на своей ленте она может переписать 0 на 1, может переписать на своей ленте 1 на 0, она может сдвинуть ленту на одно деление влево или же на одно деление вправо. Она управляется программой, состоящей из инструкций, где каждая инструкция определяет условия выполнения задания и само задание, если позволяют условия.

Таково стандартное определение вычисления, которое может оказаться несколько обманчивым, если понимать его буквально. Если вы вскрыете стоящий у вас дома компьютер, то вы вряд ли обнаружите в нем нули, единицы или ленту. Но для определения это не имеет особого значения. Чтобы обнаружить, что предмет действительно является цифровым компьютером, нам, выходит, не нужно собственно искать нули, единицы и т.п.; нам скорее следует искать что-то, что мы могли бы *трактовать как* или *считать за* или *использовать как* функцию нулей и единиц. Кроме того, дело усложняется еще больше, т.к. выходит, что такую машину можно сделать практически из чего угодно. Как говорит Джонсон-Лэирд: «Ее можно сделать как счеты из костяшек и прутков, из гидравлической системы, по которой течет вода, ее можно сделать из транзисторов, закрепленных на силиконовом чипе, через который проходит электрический заряд, она также может быть воспроизведена и мозгом. В каждой из этих машин используются разные агенты для изображения бинарных символов. Расстановка костяшек, наличие или отсутствие воды, уровень напряжения

192

и, быть может, нервные импульсы» (Johnson-Laird 1988, стр.39).

Похожие замечания делаются большинством людей, пишущих на эту тему. Например, Нед Блок (1990) показывает, как мы можем получить электрическую систему, в которой единицы и нули будут приписываться уровням напряжения в 4 и 7 вольт соответственно. Нам может показаться, что теперь нужно отыскивать уровни напряжения. Но Блок говорит нам, что единица лишь «конвенционально» приписывается определенному уровню напряжения. Ситуация становится еще более загадочной, когда он сообщает, что нам вообще не обязательно электричество, и что мы можем использовать сложную систему из кошек, мышей и сыра, чтобы устроить нашу систему таким образом, что находящаяся на привязи кошка, пытаясь вырваться, тем самым будет открывать элемент системы, который мы также сможем рассматривать как 0 или 1. Блок настойчиво пытается донести до нас то, что «техническая реализация совершенно не важна для вычислительной дескрипции. Эти системы работают по-разному, но они, тем не менее, вычислительно эквивалентны» (стр. 260). В том же русле Пилишин утверждает, что вычислительная последовательность может быть реализована в «стае голубей, приученных клевать так, чтобы это отвечало требованиям машины Тьюринга!» (1984, стр. 57).

Но теперь, если мы пытаемся серьезно воспринять идею о мозге как цифровом компьютере, мы сталкиваемся с неприятным выводом о том, что мы можем из чего угодно создать систему, которая будет делать то же, что и мозг. С этой точки зрения, выражаясь языком вычисления, «мозг», способный работать как мой или ваш, можно создать из кошек, мышей и сыра или из прутков или водопроводных труб или еще чего-нибудь, с тем условием, что обе системы будут, как говорит Блок, «вычислительно эквивалентны». Вам просто потребуется слишком много кошек, голубей, водопроводных труб или чего-либо другого. Защитники когнитивизма заявляют об этом выводе с полным и не скрытым удовлетворением. Но им следовало бы побеспокоиться, и я попытаюсь показать, что этот вывод — всего лишь вершина целого айсберга проблем.

5. Первое затруднение: синтаксис внутренне не присущ физическим свойствам

Почему же такая множественная применимость не смущает сторонников концепции вычисления? Ответ заключается в том, что они думают, что одна и та же функция может быть реализована многими способами. В таком случае компьютеры очень похожи на карбюраторы и термостаты. Если карбюратор можно сделать из латуни и стали, то тогда и компьютер можно сделать из неограниченного числа производственных материалов.

Но здесь существует разница: классы карбюраторов и термостатов определяются в терминах производства *физических* последствий. Именно поэтому никто не скажет, что карбюратор можно сделать из голубей. Класс же компью-

193

теров определяется синтаксически в терминах *приписывания* нулей и единиц. Возможность различной реализации — это следствие того, что соотносимые свойства являются чисто синтаксическими, а не того, что один и тот же физический результат может быть получен с применением различных физических веществ. В данном случае единственная причастность физических свойств заключается в том, допускают ли они приписывание нулей и единиц и перехода

между ними.

Это влечет за собой два гибельных следствия:

1. Принцип, предполагающий возможность различной реализации, должен также предполагать и возможность универсальной реализации. Если вычисление определяется заданием синтаксиса, то все что угодно может считаться цифровым компьютером, т. к. любой объект может стать предметом синтаксического приписывания. Нулями и единицами можно описать все.
2. Еще хуже то, что синтаксис не является внутренне присущим физике. Приписывание синтаксических свойств всегда зависит от агента или наблюдателя, трактующего физические явления синтаксически.

Так чем же, собственно, эти следствия гибельны?

Нам хотелось узнать, как работает мозг, и особенно как он производит ментальные явления. Но мы не ответим на вопрос, если скажем, что мозг является цифровым компьютером в том же смысле, в каком им является желудок, печень, сердце, солнечная система и штат Канзас. По нашей модели мы должны были найти какой-нибудь факт относительно работы мозга, который показал бы нам, что мозг — это цифровой компьютер. Нам хотелось узнать, можно ли говорить о мозге как компьютеру так же естественно, как и о том, что зеленые листья осуществляют фотосинтез, а сердце перекачивает кровь. Нельзя сказать, что мы «конвенционально» приписываем сердцу слово «насос», а листьям слово «фотосинтез». Имеет место реальный факт. Наш вопрос заключается в следующем: «Существует ли реальный факт, делающий мозг цифровым компьютером?» Сказать, что мозг — это цифровой компьютер, потому что все что угодно — цифровой компьютер, значит не ответить на вопрос.

Исходя из хрестоматийного определения вычисления сложно сказать, как можно избежать следующих выводов:

1. Для любого предмета существует такое его описание, в соответствии с которым этот предмет можно рассматривать как цифровой компьютер.
2. Для любой программы или для любого достаточно сложного предмета, существует такая дескрипция, в соответствии с которой предмет выполняет эту программу. Так, например, стена за моей спиной сейчас выполняет программу Wordstar, потому что есть некая структура молекулярного движения, изоморфная формальной структуре программы Wordstar. Таким образом, если

194

стена выполняет программу Wordstar, то если она будет достаточно большой, то сможет выполнять любую программу, включая любую программу, выполняемую мозгом.

Мне кажется, что главная причина, почему защитники когнитивизма не усматривают проблемы в возможности множественной или универсальной реализации, заключается в том, что они не рассматривают ее как следствие более глубокой проблемы, а именно того, что «синтаксис» не является таким же физическим свойством, как масса или сила тяжести. Они же, наоборот, рассуждают о «синтаксических двигателях» («syntactical engines») и даже семантических двигателях («semantic engines») как о бензиновых или дизельных двигателях, будто является реальным фактом то, что мозг или что угодно еще — это синтаксический двигатель.

Я думаю, что проблема возможной универсальной реализации не является серьезной проблемой. Мне кажется, что вполне возможно предотвратить универсальную реализуемость как следствие, если дать понятию вычисления более строгое определение. Мы, конечно, должны учесть то, что программисты и инженеры рассматривают универсальную реализуемость как искажение изначальных определений Тьюринга, а не как действительное следствие вычисления. В неопубликованных работах Брайана Смита, Винода Гоеля и Джона Батаи и говорится о том, что более реалистическое определение вычисления будет акцентировать такие свойства, как каузальные связи между состояниями программы, возможность программирования и контроля за механизмом и его расположение в реальном мире. Результатом всего этого будет то, что подобной схемы недостаточно. Должна существовать каузальная структура, способная снять гарантированные контрфактические высказывания. Но в настоящей дискуссии подобные ограничения определения вычисления не помогут, *потому что глубинная проблема заключается в том, что синтаксис по своей сути является понятием, зависящим от наблюдателя (observer relative). Возможность множественной реализации вычислительно эквивалентных процессов в разных физических средах указывает не только на то, что эти процессы абстрактны, но и на то, что они вообще внутренне не присущи данной системе. Они зависят от внешнего толкования.* Мы ищем реальные факты, способные сделать процессы в мозге вычислительными, но, исходя изданного нам определения вычисления, таких фактов просто не может быть. С другой стороны, мы не можем сначала сказать, что все что угодно может быть цифровым компьютером, если только мы припишем ему синтаксис, а затем вопрос о том, является ли или нет цифровым компьютером некая естественная система, такая как мозг, считать вопросом о факте, внутренне присущем фактическим операциям этой системы. То же самое можно постулировать, и не употребляя слово «синтаксис», если оно вводит в заблуждение. Другими словами, кто-нибудь мог бы возразить, сказав, что понятия «синтаксис» и «символы» — это всего лишь обороты

195

речи, и что нас на самом деле интересует существование систем с дискретными физическими явлениями и установление переходов между этими явлениями. С этой точки зрения мы не нуждаемся в нулях и единицах как таковых, они используются лишь для удобства. Но это, как мне кажется, тоже не выход. Физическое состояние системы будет считаться вычислительным только относительно приписывания этому состоянию некой вычислительной роли, функции или интерпретации. С исчезновением нулей и единиц сама проблема не исчезнет, потому что *такие понятия как вычисление, алгоритм или программа не называют физических свойств, внутренне присущих системам.* Вычислительные состояния не *выявляются внутри* физических свойств, они *приписываются* физическим свойствам.

Здесь есть одно отличие от аргумента «китайской комнаты», и я должен был заметить его еще десять лет назад, но не сделал этого. Аргумент «китайской комнаты» показывал, что семантика не является внутренне присущей синтаксису. Сейчас я отдельно утверждаю то, что синтаксис внутренне не присущ физическим свойствам. Исходя из целей первоначального обсуждения, я предполагал, что синтаксическое описание компьютера не было проблематичным. Но это ошибка. Невозможно назвать что-либо цифровым компьютером и сказать, что в этом заключается его внутреннее свойство, потому что описание чего-либо как цифрового компьютера всегда зависит от наблюдателя, приписывающего синтаксическую интерпретацию чисто физическим свойствам системы. Это значит, что гипотеза о «языке мысли» несостоятельна. Невозможно найти неизвестные предложения, внутренне присущие вашей голове, т. к. что-либо является предложением только относительно агента или пользователя, использующего его как предложение. Применительно к вычислительной модели вообще это означает, что описание процесса как вычислительного является описанием физической системы, осуществляемым снаружи, и распознавание вычисления в любом процессе не является распознаванием внутренне присущего физического свойства. Такое распознавание является по своей сути описанием, зависящим от наблюдателя.

Это следует четко понимать. Я не говорю, что существуют априорные ограничения для схем, которые мы можем обнаружить в природе. Без сомнения, мы могли бы раскрыть схему событий происходящих в мозге, которая являлась бы изоморфной программе тестового редактора vi, выполняемой моим компьютером. Но сказать, что что-либо *функционирует подобно* вычислительному процессу, значит сказать нечто большее, чем то, что имеет место схема физических взаимодействий. В данном случае необходимым становится приписывание каким-либо агентом вычислительной интерпретации. Подобным образом, мы можем обнаружить в природе предметы,

у которых была бы форма стульев, и которые могли бы использоваться в качестве таковых, но мы никогда не сможем обнаружить в природе предметов, функционирующих в качестве стульев, иначе как относительно агентов, которые бы рассматривали и

196

использовали их как стулья.

Для того чтобы полностью понять суть аргумента, необходимо понимать различие между свойствами, которые *внутренне присущи* миру, и свойствами, *зависящими от наблюдателя*. Такие понятия как «масса», «гравитационное притяжение» и «молекула» обозначают свойства, внутренне присущие миру. Даже если исчезнут все наблюдатели, в мире все равно будет существовать масса, гравитационное притяжение и молекулы. Но такие выражения, как «прекрасный день для пикника», «ванна» или «стул», не называют свойства, внутренне присущие реальности. Они скорее называют предметы, подчеркивая некоторое свойство, которое было им приписано, некоторое свойство, зависящее от наблюдателей или пользователей. Если бы никогда не было пользователей или наблюдателей, все равно существовали бы горы, молекулы, массы и гравитационное притяжение. Но если бы никогда не существовало пользователей или наблюдателей, не существовало бы таких свойств, как «быть прекрасным днем для пикника» или «быть стулом» или «быть ванной». Приписывание свойств, зависящих от наблюдателя, к числу свойств, внутренне присущих миру, не является произвольным. Некоторые внутренние присущие свойства мира упрощают использование предметов в качестве, например, стульев или ванной. Но свойство быть стулом, ванной или прекрасным днем для пикника — это такое свойство, которое существует лишь относительно пользователей или наблюдателей. Главное, на что я хочу здесь указать, это то, что, исходя из стандартного определения вычисления, вычислительные свойства являются зависящими от наблюдателя. Они не являются внутренне присущими. Аргумент, следовательно, может быть резюмирован следующим образом:

*Цель естественной науки — раскрыть и описать свойства, внутренне присущие естественному миру. Исходя из определений вычисления и познания, вычислительная наука ни коим образом не сможет быть естественной наукой, потому как вычисление не является внутренне присущим свойством мира. Она приписывается в зависимости от наблюдателей.*⁴

6. Второе затруднение; когнитивизму свойственно заблуждение, связанное с гомункулом

Похоже, что мы столкнулись с проблемой. Синтаксис не часть физики. Следствием этого будет то, что, если вычисление определяется синтаксически, то ничто, по сути, не является цифровым компьютером лишь благодаря своим физическим свойствам. Есть ли выход из этого затруднения? Да есть, и он стандартно используется в когнитивной науке. Но этот выход является выходом из огня, да в полымя. Большинству из тех работ по теории вычислительных функций сознания, которые я видел, тем или иным образом присуще заблуждение, связанное с гомункулом. Суть его заключается в том, что в мозге есть некий агент, использующий его для своих вычислений. Типичным примером является Дэвид Марр (1982), описываю-

197

щий задачу зрения, как переход от двухмерных визуальных восприятий на сетчатке глаза к трехмерному описанию внешнего мира, как обработку данных зрительной системы. Все затруднение в том, кто собственно читает предоставленное описание. В самом деле, из прочтения книги Марра, а также многих других стандартных книг на эту тему, складывается впечатление, что нам следует воззвать к гомункулу внутри системы для того, чтобы он трактовал ее операции как поистине вычислительные.

Многим писателям, например Деннету (1978), заблуждение, связанное с гомункулом не кажется таким уж проблематичным. Им кажется, что гомункула можно «исключить». Идея заключается в следующем: так как вычислительные операции компьютера можно раскладывать на более простые составляющие до тех пор, пока мы не достигнем простых бинарных схем, типа «да-нет», «1-0», создается впечатление, что гомункулы более высоких уровней могут заменяться на более глупых гомункулов, до тех пор пока мы не достигнем низшего простого уровня, в котором, по сути, нет гомункула. Коротко, вся идея заключается в том, что рекурсивное разложение исключит гомункула.

Мне потребовалось немало времени, чтобы понять, к чему эти люди нас пытаются склонить. Так что, если кто-нибудь еще над этим также недоумевает, я приведу пример и детально его объясню. Допустим, у нас есть компьютер, умножающий шесть на восемь, чтобы получить сорок восемь. Мы задаем вопрос: «Как он это делает?» Ответом может быть то, что он семь раз⁵ прибавляет

шестерку к ней самой. Но если вы спросите: «Как он добавляет шестерку к ней самой семь раз?», на это можно ответить, что сначала он переводит все цифры в двоичную систему счисления, а затем применяет простой алгоритм для оперирования с двоичной системой счисления до тех пор, пока мы, наконец, не достигнем нижнего уровня, на котором все инструкции существуют в форме «написать ноль, стереть единицу». Так, например, на верхнем уровне наш умный гомункул говорит: «Я могу умножать шесть на восемь, чтобы получить сорок восемь». Но на следующем, более низком уровне, он заменяется на более глупого гомункула, который говорит: «Я вообще-то не умею умножать, но я умею складывать». Под ним находятся еще более глупые, которые говорят: «Мы, на самом деле, не умеем ни складывать, ни умножать, но мы знаем, как осуществить переход из десятичной в двоичную систему». Под этими сидят еще более глупые, которые говорят: «Мы вообще-то ничего подобного не знаем, но мы умеем работать с двоичными символами». На самом нижнем уровне находится целая компания гомункулов, которые просто говорят: «Ноль один, ноль один». Все высшие уровни сводятся к этому низшему. По настоящему существовать может только низший уровень, все верхние уровни — это уровни лишь *как-бы (as-if)*.

Разные авторы (например, Haugeland 1981; Block 1990) описывают это свойство, когда заявляют, что система — это синтаксический двигатель, управляющий семантическим двигателем. Но нам снова приходится

198

сталкиваться с нашим старым вопросом: какие факты, внутренне присущие системе, делают ее синтаксической? Какие факты относительно низшего уровня или любого другого уровня превращают все операции в нули и единицы? *Без гомункула, находящегося вне рекурсивного разложения, у нас даже нет синтаксиса, с которым мы могли бы работать.* Попытка элиминировать заблуждение, связанное с гомункулом внутри рекурсивного разложения заканчивается неудачей, потому что единственный путь сделать синтаксис внутренне присущим физическим свойствам — это поместить гомункула внутрь физических свойств.

У всего этого есть еще одна очаровательная черта. Когнитивисты с радостью допускают, что более высокие уровни вычисления, например «умножение 6 на 8», зависят от наблюдателя; не существует чего-либо напрямую соответствующего умножению; все происходит относительно гомункула/наблюдателя. Но они хотят избавиться от этого допущения на более низких уровнях. Электронная цепочка, как они признают, на самом деле, не умножает 6 на 8 как таковые, но она в действительности манипулирует нулями и единицами, и из этих манипуляций, так сказать, складывается умножение. Но допустить, что более высокие уровни вычисления не являются внутренне присущими физическим свойствам, значит допустить то же самое и относительно более низких уровней. Так что заблуждение, связанное с гомункулом все еще с нами.

Для настоящих компьютеров, тех, что вы покупаете в магазине, проблемы гомункула не существует, потому что каждый пользователь является этим самым гомункулом. Но, если мы предположим, что мозг — это цифровой компьютер, у нас остается вопрос: «А кто пользователь?» В когнитивной науке типичные вопросы, требующие гомункула, это вопросы типа: «Каким образом зрительная система вычисляет форму из оттенков; каким образом она вычисляет отдаленность объекта, исходя из размера образа на сетчатке?» Параллельным вопросом мог бы быть следующий: «Каким образом гвозди вычисляют расстояние, на которое они войдут в доску, исходя из силы удара молотка и плотности древесины?» В обоих случаях ответ один: если нас интересует внутренняя работа системы (how the system works intrinsically), то ни гвозди, ни зрительная система ничего не вычисляют. Мы, как внешние гомункулы, можем описать их вычислительно, и это зачастую полезно сделать. Но вы не поймете процесс забивания гвоздей, предполагая, что гвозди каким-то образом внутренне применяют алгоритмы, и вы не сможете понять, что такое зрение, предполагая, что система выполняет, например, алгоритм выведения формы из оттенка.

7. Третье затруднение: синтаксис не имеет каузальных воздействий

В естественных науках существуют способы объяснения, указывающие на механизмы, являющиеся причиной выработки феноменов, которые изначально предполагается объяснить. Такой подход особенно распространен в биологи-

199

ческих науках. Примером могут являться теория болезни, ссылающаяся на микробов, теория ДНК и наследуемых особенностей и даже дарвиновская теория естественного отбора. В каждом случае

указан каузальный механизм, и в каждом случае это указание дает объяснение результату, производимому этим механизмом. Если вернуться и взглянуть на «начальную версию», становится ясно, что именно такой вид объяснения предпосылает когнитивизм. Предполагается, что механизмы, по которым процессы в мозге осуществляют познание, являются вычислительными, и, точно указав на программы, мы определим причины познания. Одна из прекрасных сторон этой исследовательской программы, как это часто замечается, заключается в том, что нам не нужно знать подробности о работе мозга для того, чтобы объяснить познание. Процессы в мозге — это лишь техническая реализация когнитивных программ, но само объяснение познания дано на уровне программы. Стандартная точка зрения, заявленная Ньюеллом (1982), утверждает то, что существует три уровня объяснения: уровень технической реализации (hardware), уровень программы и уровень интенциональности (последний уровень Ньюелл называет уровнем знания (the knowledge level). Особый вклад когнитивной науки осуществляется именно на уровне программы.

Но, если правильно все, что я говорил до сих пор, то тогда этот проект в чем-то должен оказаться сомнительным. Раньше я думал, что когнитивистская теория была ложной относительно своей каузальности, но теперь я затрудняюсь сформулировать ее в какой бы то ни было связной форме, даже в форме какого-либо эмпирического тезиса. Сам тезис заключается в том, что существует очень много символов, манипуляция которыми происходит в мозге, т.е. нулей и единиц, пронесшихся через мозг со скоростью света и невидимых не только для невооруженного глаза, но и для самого сильного электронного микроскопа, и именно они являются причиной познания. Но затруднение заключается в том, что нули и единицы, как таковые, не имеют каузального воздействия, потому что они вообще существуют лишь в глазах наблюдателя. Выполняемая программа не обладает никаким каузальным воздействием, за исключением воздействия, которым обладает выполняющий эту программу прибор, потому что у программы нет ни настоящего существования, ни онтологии вне выполняющего ее прибора. Говоря языком физики, такой вещи как отдельный «уровень программы» не существует.

Вы сможете в этом убедиться, если вернетесь к начальной версии и припомните различия между механическим компьютером и человеческим компьютером Тьюринга. В человеческом компьютере Тьюринга действительно существует уровень программы, внутренне присущий системе, и на этом уровне компьютер осуществляет каузальную функцию, превращая входные данные (input) в выходные (output). Это происходит потому, что человек постоянно следует правилу для осуществления определенного вычисления, и это каузально объясняет его действия. Но, когда мы программи-

200

руем компьютер на выполнение того же вычисления, приписывание вычислительной интерпретации зависит от нас, внешних гомункулов. Нет никакой интенциональной каузальности, внутренне присущей системе. Человеческий компьютер беспрестанно следует правилам, и этот факт объясняет его поведение, но механический компьютер буквально не следует никаким правилам. Он сконструирован так, как будто следует правилам, поэтому для практических коммерческих целей не важно то, что он, на самом деле, не следует никаким правилам. Он не может следовать правилам, потому что у него нет интенционального содержания, внутренне присущего системе, функционирующей каузально, чтобы вызывать поведение. А когнитивизм убеждает нас в том, что мозг работает как продающийся в магазинах компьютер, и что эта работа является причиной познания. Но без гомункула, как у компьютера, так и у мозга есть только схемы, а схемы не имеют никаких каузальных воздействий, помимо тех, которые присущи выполняющим программу приборам. Так что, похоже, когнитивизм никак не сможет предоставить каузального основания познания.

Здесь, как мне кажется, кроется загадка. Любой, кто хоть иногда имеет дело с компьютером, знает, что мы действительно зачастую даем каузальные объяснения, ссылаясь на программу. Например, мы можем сказать, что, нажав эту клавишу, я получил такой-то результат, потому что машина выполняет программу vi, а не программу emacs. Это похоже на обычное каузальное объяснение. Загадка состоит в том, как мы можем согласовать тот факт, что синтаксис как таковой не имеет никакого каузального воздействия, с тем, что мы действительно приводим каузальные объяснения, апеллирующие к программе. И, более пристрасно, сможет ли такой вид объяснения предоставить подходящую модель для когнитивизма? Спасет ли это когнитивизм? Сможем ли мы, например, спасти аналогию с термостатом, сказав, что точно так же, как понятие «термостат» используется в

каузальных объяснениях независимо от физического аспекта его употребления, понятие «программа» может использоваться в объяснении без учета того, как программа применяется на физическом уровне?

Чтобы исследовать эту загадку, давайте расширим начальную версию и посмотрим, как когнитивистская исследовательская методика функционирует в реальной исследовательской деятельности. Идея заключается в том, чтобы запрограммировать обычный компьютер так, чтобы он симулировал какую-нибудь когнитивную способность, такую как зрение или язык. Затем, если мы достигаем хорошей симуляции, эквивалентной, по крайней мере, машине Тьюринга, мы строим гипотезу о том, что компьютер-мозг применяет ту же программу, что и обычный компьютер. А для проверки гипотезы мы ищем косвенное психологическое свидетельство, например время реакции. Создается впечатление, что мы можем каузально объяснять поведение компьютера-мозга, сталкивая программу в том же смысле, в каком мы объясняем работу обычного компьютера. Что здесь не так? Похоже ли это на совершенно закон-

201

ную программу научного исследования? Мы знаем, что преобразование обычным компьютером входных данных в выходные данные объясняется программой, и в мозге мы обнаруживаем такую же программу, следовательно, мы имеем каузальное объяснение.

Относительно этого проекта нас сразу же должны беспокоить две вещи. Первое, мы бы никогда не приняли подобного вида объяснения ни для одной части мозга, если бы действительно понимали, как она работает на нейробиологическом уровне. Второе, мы бы никогда не приняли это объяснение для других видов систем, вычислительные функции которых мы можем симулировать. Для иллюстрации первого пункта обратимся, например, к известному рассмотрению того «Что говорит глаз лягушки ее мозгу» (Lettvin, et al. 1959 in McCulloch 1965). Этот случай описан только в терминах анатомии и физиологии нервной системы лягушки. Типичный произвольно выбранный пассаж выглядит так:

Постоянные детекторы контраста (Sustained Contrast Detectors) Ни один анмиелиновый аксон этой группы не реагирует, когда общее освещение выключено. Если острая грань какого-нибудь предмета более светлого или темного, чем фон, появляется в его поле и останавливается, он сразу начинает разряжаться и продолжает разрядку, безотносительно формы грани или того, является ли предмет больше или меньше, чем поле восприятия (стр. 239).

Я никогда не слышал, чтобы кто-нибудь говорил, что это всего лишь техническое применение, что необходимо выяснить какую программу использует лягушка. Я не сомневаюсь, что можно произвести компьютерную симуляцию «детекторов насекомых» у лягушки. Быть может, кто-нибудь это сделал. Но все мы понимаем, что, как только становится ясно, как зрительная система лягушки *работает в действительности*, «вычислительный» уровень становится излишним.

Для иллюстрации второго опасения рассмотрим симуляции других видов систем. Я, например, печатаю эти слова на машине, которая симулирует поведение старой механической пишущей машинки.⁶ Что касается качества симуляции, то программа текстового редактора симулирует пишущую машинку лучше, чем любая известная мне программа ИИ симулирует мозг. Но ни один здравомыслящий человек не скажет: «Наконец-то мы понимаем, как работают пишущие машинки, они являются реализацией программы текстового редактора». Дело просто в том, что вычислительные симуляции не дают каузального объяснения симулируемого явления.

Так что же происходит? Мы, в общем, не предполагаем, что вычислительные симуляции процессов в мозге предоставляют нам какое-либо объяснение вместо или в дополнение к нейробиологическому объяснению того, как на самом деле работает мозг. И мы, как правило, не используем выраже-

202

ние «*X* — вычислительная симуляция от *Y*» для определения симметрического отношения. Другими словами, мы не предполагаем, что если компьютер симулирует пишущую машинку, то и пишущая машинка симулирует компьютер. Мы не предполагаем, что каузальное объяснение поведения урагана предоставляется программой, симулирующей погоду. Так почему же мы должны делать исключение из этих принципов относительно неизвестных процессов в мозге? Существует ли уважительная причина для подобного исключения? И какого рода каузальным объяснением является объяснение, опирающееся на формальную программу?

Я полагаю, что решение проблемы заключается в следующем. После исключения из системы гомункула, у вас остается лишь схема событий, которой кто-либо извне может приписать

вычислительную интерпретацию. Сама по себе схема может дать каузальное объяснение только в том случае, когда вы знаете, что в системе существует некая схема, и вы знаете то или иное причинное взаимодействие является частью, составляющей эту схему. И вы можете, например, на основании более ранних состояний предсказывать более поздние. Более того, если вы заранее знаете, что система была запрограммирована внешним гомункулом, вы можете приводить объяснения, отсылающие к интенциональности гомункула. Вы, например, можете сказать, что машина работает именно так, потому что она выполняет программу vi. Подобным образом вы можете объяснить, что эта книга начинается с рассуждения о несчастливых семьях и не содержит длинных пассажей о трех братьях, потому что это «Анна Каренина» Толстого, а не «Братья Карамазовы» Достоевского. Но вы не можете объяснять такую физическую систему как пищевая машинка или мозг, идентифицируя схему, общую для этой системы и ее компьютерной симуляции, потому что существование схемы не объясняет того, как в действительности сама система работает в качестве *физической системы*. В случае с познанием схеме присущ слишком высокий уровень абстракции, чтобы объяснять такие конкретные (и, следовательно, физические) явления, как наличие зрительного восприятия или понимание предложения.

Мне кажется очевидным, что мы не можем объяснить то, как функционируют пищевые машинки и ураганы, указав формальные схемы, общие для них и их компьютерных симуляций. Почему же это не очевидно в случае с мозгом?

Здесь мы подходим ко второй части решения загадки. Расширяя начальную версию когнитивизма, мы молчаливо предполагали, что мозг может выполнять алгоритмы для познания так же, как их выполняет человеческий компьютер Тьюринга и механический компьютер. Но именно это предположение было ошибочным. Для иллюстрации задайте себе вопрос, что происходит, когда система выполняет алгоритм. Человеческий компьютер сознательно проходит шаги алгоритма, так что этот процесс является как каузальным, так

203

и логическим: логическим, потому что алгоритм предоставляет набор правил для получения выходных символов из входных символов, и каузальным, потому что агент осуществляет сознательное усилие для прохождения этих шагов. В случае с механическим компьютером вся система должна включать и внешнего гомункула, и вместе с гомункулом она будет как каузальной, так и логической: логической, потому что гомункул осуществляет интерпретацию работы машины, и каузальной, потому что прохождение процесса осуществляется через техническую составляющую (hardware) машины. Но соответствие этим требованиям не может быть достигнуто посредством грубых, слепых, несознательных нейрофизиологических операций в мозге. В мозге как компьютере нет никакого сознательного интенционального применения алгоритма в том смысле, в котором это происходит в человеческом компьютере, но в нем также не может быть никаких неосознаваемых применений, таких, какие имеют место в механическом компьютере, потому что здесь необходим внешний гомункул для привязывания вычислительной интерпретации физическим явлениям. Самое большее из того, что мы можем найти в мозге, это схема событий, являющаяся формально схожей с выполняемой механическим компьютером программой, но эта схема сама по себе не имеет никакого собственного каузального воздействия и, следовательно, ничего не объясняет.

В целом, тот факт, что приписывание синтаксиса не устанавливает никакого каузального воздействия, является смертельным для утверждения о том, что программы дают каузальное объяснение познанию. Давайте вспомним, что из себя представляют когнитивистские объяснения, и рассмотрим их последствия. Объяснения, подобные рассмотрению Хомским синтаксиса естественных языков или Марром зрения, осуществляются путем установления набора правил, по которым символы входных данных превращаются в символы выходных данных. У Хомского, например, отдельный входной символ «S» может быть превращен в любое из бесконечного числа предложений путем повторного применения набора синтаксических правил. У Марра, представления двухмерного зрительного комплекса обращаются в трехмерные «описания» мира в соответствии с определенным алгоритмом. Трехчастное различие Марра вычислительной задачи, алгоритмического решения этой задачи и технического применения алгоритма (подобно различиям Ньюелла) стало очень популярным примером общей схемы объяснения.

Если воспринимать эти объяснения наивно, так, как это делаю я, то их можно сравнить с высказыванием о находящемся в комнате человеке, который выполняет действия в соответствии с определенным набором правил для образования английских предложений или для получения трехмерных описаний, в зависимости от рассматриваемого нами случая. Но теперь давайте

зададимся вопросом о том, какие факты действительного мира соответствуют этим объяснениям применитель-

204

но к мозгу. Например, в случае Хомского мы не должны думать, что агент сознательно осуществляет повторяющиеся действия в соответствии с правилами; но мы также и не должны думать, что он бессознательно продумывает способ выполнения набора правил. Скорее правила являются «вычислительными», и мозг осуществляет вычисления. Но что это значит? Предполагается, что мы должны рассматривать мозг как обычный компьютер. Причина приписывания определенного набора правил обычному компьютеру и мозгу должна быть единой в обоих случаях. Но мы видели, что в обычном компьютере такое приписывание всегда зависит от наблюдателя, оно зависит от гомункула, приписывающего техническим стадиям (hardware states) вычислительные интерпретации. Без гомункула не существует вычисления, а есть только замкнутая электронная цепь. Так каким же образом мы помещаем в мозг вычисление без гомункула? Насколько я знаю, ни Хомский, ни Марр никогда не задавались подобным вопросом и даже не знали, что такой вопрос существует. Но без гомункула установление состояний программы не имеет никакой объясняющей силы. Имеет место лишь физический механизм мозга, с его различными физическими и физическими/ментальными каузальными уровнями описания.

Краткое изложение аргументов в этом разделе

Обсуждение в этом разделе было несколько обширнее, чем мне бы хотелось, но мне кажется, что оно может быть кратко изложено следующим образом:

Возражение: Каузальность вычислительных объяснений является чистым фактом. Например, компьютеры управляют самолетами, а то, как они это делают, выражается посредством программы. Что могло бы быть еще более каузальным, чем это?

Ответ: Программа дает каузальное объяснение в следующем смысле. Существует соизмеримый класс физических систем такого рода, что схемы в этих системах позволяют нам закладывать (encode) информацию в физические свойства, внутренне присущие системе (примером являются уровни напряжения). И эти самые схемы, включающие преобразователи на входе и выходе системы, позволяют нам использовать любое звено этого соизмеримого класса соответствий для пилотирования самолета. Общедоступное использование этих схем упрощает приписывание вычислительной интерпретации (это не удивительно, ведь схемы были разработаны в коммерческих целях), но такие интерпретации все равно внутренне не присущи системам. Если объяснение ссылается на программу, то появляется необходимость в гомункуле.

Возражение: Да, но, допустим, мы могли бы обнаружить подобные схемы в мозге? Наличие таких внутренне присущих схем — это все, чего не хватает вычислительной когнитивной науке.

205

Ответ: Разумеется, вы можете обнаружить такие схемы. В мозге можно найти схем больше, чем кому-либо нужно. Но даже если бы мы ограничивали отбор схем, требуя адекватных каузальных связей и последующих контрфактических высказываний, отыскание такой схемы не объяснило бы нам то, что мы пытаемся объяснить. Мы не пытаемся выяснить, как внешний гомункул приписывает вычислительную интерпретацию процессам в мозге. Мы пытаемся объяснить наличие таких конкретных биологических явлений, как сознательное понимание предложения или сознательный зрительный опыт окружающего. Для такого объяснения необходимо понимание грубых физических процессов, производящих вышеуказанные явления.

8. Четвертое затруднение: мозг не осуществляет переработку информации

В этом разделе я, наконец-то, обращусь к тому, что, как мне кажется, в некотором смысле является центральной темой всего вышеописанного, а именно к теме переработки информации. Многим людям, работающим в научной парадигме «когнитивной науки», покажется, что значительная часть моего обсуждения просто не относится к делу, и они будут возражать против него следующим образом:

Существует разница между мозгом и всеми остальными описанными вами системами, и эта разница объясняет, почему в случае с другими системами вычислительная симуляция является лишь симуляцией, в то время как в случае с мозгом вычислительная симуляция на самом деле не является дублированием или даже моделированием функциональных свойств мозга. Причина заключается в том, что мозг, в отличие от других упомянутых систем, является системой, *перерабатывающей информацию*. И этот факт относительно мозга, выражаясь вашими

словами, является «внутренне присущим» (intrinsic). Переработка мозгом информации является биологическим фактом, и то, что мы также можем перерабатывать ту же самую информацию вычислительно, указывает на отличную роль вычислительных моделей процессов мозга от вычислительных моделей таких процессов, как, например, погода.

Таким образом, имеет место четко сформулированный исследовательский вопрос: Являются ли вычислительные операции, с помощью которых мозг перерабатывает информацию, такими же, как и операции, с помощью которых компьютеры перерабатывают ту же информацию?

Такое воображаемое возражение оппонента заключает в себе одну из самых грубых ошибок когнитивной науки. Ошибка заключается в предположении,

206

что мозг осуществляет переработку информации в том же смысле, что и компьютер. Чтобы увидеть, что это ошибка, сравните то, что происходит в компьютере с тем, что происходит в мозге. В случае с компьютером вводимая информация кодируется внешним агентом в форме, которая может быть переработана в замкнутой электрической сети компьютера. Это значит, что человек предоставляет синтаксическую реализацию информации, которую компьютер способен переработать, например, на разных уровнях напряжения. Компьютер, таким образом, проходит через несколько стадий разного напряжения, которые внешний агент может проинтерпретировать как синтаксически, так и семантически, хотя самой технической составляющей внутренне не присущ синтаксис или семантика: здесь все зависит от наблюдателя. Если происходит выполнение алгоритма, то физические свойства значения не имеют. Наконец, выходными данными является некий физический феномен, например, распечатка, символы которой наблюдатель может интерпретировать синтаксически и семантически.

Теперь сопоставим это с мозгом. Здесь ни один нейрофизиологический процесс не является зависимым от наблюдателя (хотя, как и любой другой процесс, он может быть описан с точки зрения, зависящей от наблюдателя), причем мельчайшие нейрофизиологические подробности имеют решающее значение. Что бы прояснить эту разницу, рассмотрим пример. Допустим, я вижу приближающуюся ко мне машину. Стандартная вычислительная модель зрения соберет информацию о воспринимаемом комплексе на сетчатке глаза и, в конечном счете, выдаст предложение «Ко мне приближается машина». Но это не то, что в действительности происходит в биологии. В биологии благодаря бомбардировке фотонами фоторецепторов сетчатки моего глаза осуществляется конкретный и особый ряд электрохимических реакций. Результатом этого процесса, в конечном счете, является зрительный опыт. Биологическая реальность не является реальностью, в которой зрительная система производит группу слов или символов; скорее, этот самый зрительный опыт зависит от конкретного, особого, осознанного визуального события. Конкретное визуальное событие так же специфично и конкретно, как ураган или переваривание пищи. Мы можем с помощью компьютера создать такую модель события или его осуществления, которая сможет перерабатывать информацию, мы можем создать перерабатывающую информацию модель погоды, пищеварения или любого другого явления, но сами по себе эти явления не будут системами по переработке информации.

Короче говоря, смысл, в котором когнитивная наука использует понятие «переработки информации», находится на слишком высоком уровне абстракции для того, чтобы ухватить конкретную биологическую действительность внутренней интенциональности. Понятие «информации» в мозге всегда специфично относительно той или иной модальности. Оно является специфическим относительно мысли, зрения, слуха или, например, прикосновения. С дру-

207

гой стороны, уровень переработки информации в вычислительных моделях познания, свойственных когнитивной науке, просто сводится к ряду символов, в качестве выходных данных, в ответ на ряд символов как входных данных.

Мы не видим этой разницы из-за того, что предложение «Я вижу приближающуюся ко мне машину» может использоваться для обозначения как зрительной интенциональности, так и выходных данных вычислительной модели. Но это не должно затемнять того факта, что зрительный опыт — это конкретное осознаваемое событие, и оно происходит благодаря особым электрохимическим биологическим процессам. Смешивать эти события и процессы с формальной символической манипуляцией — значит смешивать реальность с моделью. Главный пункт этой части обсуждения заключается в том, что исходя из понимания когнитивной наукой слова «информация» мозг нельзя назвать устройством по переработке информации.

9. Краткое изложение аргумента

1. Согласно стандартному хрестоматийному определению, вычисление определяется синтаксически в понятиях символической манипуляции.
2. Но синтаксис и символы не определяются в понятиях физики. Несмотря на то, что символы всегда основываются на физических признаках, понятия «символ» и «тот же самый символ» не определяются на языке физических свойств. Коротко, синтаксис не является внутренним физическим свойством.
3. Следствием этому является то, что вычисление не обнаруживается в физических свойствах, а приписывается им. Определенные физические явления могут быть использованы, запрограммированы или проинтерпретированы синтаксически. Синтаксис и символы задаются наблюдателем.
4. Вы, следовательно, не можете обнаружить то, что мозг или что-либо другое по своей сути являлось бы цифровым компьютером, хотя вы могли бы дать ему, равно как и чему угодно еще, вычислительную интерпретацию. Суть заключается не в том, что заявление «Мозг является цифровым компьютером» просто ложно. Оно, скорее, даже не дотягивает до уровня ложности. В нем нет ясного смысла. Вопрос «Является ли мозг цифровым компьютером?» поставлен некорректно. На вопрос «Можем ли мы приписывать вычислительную интерпретацию мозгу?» ответом будет несомненно «да», потому что мы можем приписать вычислительную интерпретацию чему угодно. Если же спрашивается: «Являются ли процессы в мозге внутренне вычислительными?», то ответом, естественно, будет «нет», потому что ничто не является внутренне вычислительным, за исключением, конечно, сознательных агентов, интенционально осуществляющих вычисления.
5. В одних физических системах вычислительный подход работает гораздо лучше, чем в других. Поэтому мы создаем, программируем и используем их. В таких случаях мы являемся гомункулом внутри системы, ин-

208

терпретирующим физические явления как синтаксически, так и семантически.

6. Но приводимые нами каузальные объяснения не указывают на каузальные свойства, отличные от физического уровня реализации и от интенциональности гомункула.

7. Стандартный, хотя и скрытый, выход из этой ситуации — это заблуждение, связанное с гомункулом. Заблуждение, относительно гомункула, свойственно вычислительным методам познания, и оно не может быть снято через стандартные аргументы рекурсивного разложения. Они являются ответом на другой вопрос.

8. Нам не избежать вышеупомянутых выводов, если мы предположим, что мозг осуществляет «переработку информации». Что касается внутренне присущих мозгу операций, то он не осуществляет никакой переработки информации. Он является особым биологическим органом, и особые нейрофизиологические процессы в нем вызывают особые формы интенциональности. В мозге, будучи внутренне ему присущими, имеют место нейрофизиологические процессы, и иногда они являются причиной сознания. На этом вся история заканчивается. Все прочие ментальные атрибуты являются либо диспозиционными, например, в тех случаях, когда мы приписываем агенту бессознательные состояния, либо зависящими от наблюдателя, например, в тех случаях, когда мы приписываем вычислительную интерпретацию процессам в мозге.

209

Глава X. НАДЛЕЖАЩЕЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

1. Введение: Сознание и природа

В любой книге по философии сознания, автор эксплицитно или имплицитно имеет некое общее представление о сознании и его отношении к остальной части природного мира. Для читателя, следившего за моей аргументацией так долго, не составит труда описать мои воззрения. Я рассматриваю человеческий мозг как такой же орган, как и все остальные — как биологическую систему. Его характерное свойство (поскольку это затрагивает сознание), свойство, в силу которого он значительно отличается от остальных биологических органов, есть его способность производить и поддерживать все огромное разнообразие нашей сознательной жизни.' Под сознанием я не имею в виду пассивную субъективность картезианской традиции, но все формы нашей сознательной жизни — от знаменитого «четырёх f»: борьбы (fighting), бегства (fleeing), питания (feeding), прелюбодеяния (fornicating), до вождения машин, написания книг и

почесывания. Все процессы, о которых мы думаем как о ментальных в собственном смысле — восприятие, обучение, умозаключение, принятие решений, разрешение трудностей, эмоции и т. д., — тем или иным образом тесно связаны с сознанием. Более того, все из тех величайших свойств, которые философы рассматривали как специфические для сознания, в той же степени обусловлены сознанием: субъективность, интенциональность, рациональность, свобода воли (если таковая существует), и ментальная каузальность. Более, чем что-либо еще, пренебрежение сознанием является причиной непродуктивности и стерильности в психологии, философии сознания и когнитивной науке.

Исследование разума (mind) есть изучение сознания, практически в том же смысле, что исследования в области биологии есть изучение жизни. Конечно, биологам не нужно постоянно думать о жизни, и, конечно, большая часть работ по биологии даже не нуждается в использовании понятия жизни. Однако, никто, будучи в здравом уме, не отрицает, что явления, изучаемые в биологии, есть формы жизни. Равным образом, изучение разума есть изучение сознания, даже если открыто не упоминать сознание в процессе изучения умозаключения, восприятия, принятия решений, разрешения проблем, памяти, речевых актов и т. д.

Никто не может и не станет попытаться предсказать или установить законы исследования в философии, науке или прочих дисциплинах. Новое знание неожиданно для нас, и одна из таких неожиданностей заключается в том, что прорывы в знании могут дать нам не только новые объяснения, но новые *формы*

210

объяснения. В прошлом, например, дарвиновская революция произвела новый тип объяснения, и я думаю, что мы не полностью представляем себе его значение в нашей нынешней ситуации.

В этой заключительной главе я хочу проанализировать некоторые последствия общефилософской позиции, которую я защищал применительно к изучению сознания. Я начну с обсуждения принципа связи и его импликаций.

2. Инверсия объяснения

Я убежден, что принцип связи имеет несколько глубоких следствий. Я буду приводить доводы в пользу того, что многим из наших объяснений в когнитивной науке недостает той объяснительной силы, которая, как мы предполагали, у них была. Чтобы спасти то, что от них может остаться, мы должны произвести инверсию в их логической структуре аналогичную той, что проделала дарвиновская модель биологического объяснения со старой телеологической биологией, которая предшествовала Дарвину.

В наших черепах находится лишь мозг во всей его сложности, и сознание во всех своих оттенках и модификациях. Мозг порождает состояния сознания, которые имеют место в вас и во мне прямо сейчас, и может порождать многие другие, которые в данный момент не имеют места. Но именно об этом мы и говорим: где речь идет о сознании, там и конец басни. Здесь имеют место грубые, слепые нейрофизиологические процессы, здесь же имеет место и сознание, но ничего более. Если мы ищем феномен являющийся собственно интенциональным, но в принципе недоступным для сознания, то там ничего нет: ни следования правилам, ни переработки ментальной информации, ни бессознательных умозаключений, ни ментальных моделей, ни примитивных образов, ни 2-х мерных изображений, ни трехмерных описаний, ни языка мысли и универсальной грамматики. Ниже я хочу показать, что вся когнитивистская басня, постулирующая все эти недоступные психические явления, базируется на до-дарвиновской концепции работы мозга.

Рассмотрим случай с растениями и последствия дарвиновской революции для объяснительного аппарата, который мы используем, чтобы понимать поведение растений. До Дарвина общепринятой была антропоморфизация поведения растений, и говорить о том, что растение поворачивает свои листья к солнцу, чтобы выжить, было в порядке вещей. Растение «хочет» выжить и цвести, «и чтобы достичь этого», оно следует за солнцем. В этой до-дарвиновской концепции в поведении растения предполагался уровень интенциональности. Этот уровень предполагаемой интенциональности сейчас заменен на два другие уровня объяснения: «технический» («hardware») уровень и уровень «функциональный». На техническом уровне мы открываем, что движение листьев растения вслед за солнцем обусловлено секрецией специфического гормона, ауксина. Различные секреты ауксина отвечают за поведение растения и не

211

требуют привлечения дополнительных гипотез о назначении, телеологии или интенциональности. Заметьте далее, что это поведение играет ключевую роль в выживании растения, и поэтому на функциональном уровне мы можем говорить о том, что зависящее от света поведение растения функционирует так, что помогает ему в выживании и размножении.

Первоначальное интенционалистское объяснение поведения растения оказалось ложным, но оно не было просто ложным. Если мы избавимся от интенциональности и инвертируем порядок объяснения, интенционалистское высказывание покажется в каком-то смысле истинным. Чтобы совершенно прояснилось то, что произошло в данном случае, я хочу показать, как заменяя первоначальное интенционалистское объяснение комбинацией механически-технического объяснения и функционального объяснения, мы инвертируем объяснительную структуру первоначального интенционалистского объяснения.

а. Первоначальное интенционалистское объяснение:

Потому, что хочет выжить, растение поворачивает свои листья к солнцу. Или *Для того, чтобы выжить*, растение поворачивает свои листья к солнцу.

б. Механически-техническое объяснение:

Изменяющиеся секреции ауксина служат причиной того, что растение поворачивает свои листья к солнцу.

с. Функциональное объяснение:

Растения, которые поворачивают свои листья к солнцу, *имеют больший шанс на выживание, чем те, которые этого не делают.*

В (а) форма объяснения — телеологическая. *Репрезентация* цели, то есть выживания, функционирует как *причина* поведения, а именно поворота к солнцу. Но в (с) телеология устранена и поведение, которое теперь, согласно (б), имеет механическое объяснение, служит причиной не разумного факта выживания, которое более не является целью, но только результатом того, что произошло.

Мораль, которую я позднее извлеку из всего этого обсуждения, может быть сейчас указана только в предварительной форме: *Там, где речь идет о несознательных процессах, мы все еще антропоморфизуем мозг, подобно тому как мы антропоморфизировали растения до дарвиновской революции.* Нетрудно видеть, почему мы совершаем ошибку, антропоморфизуя мозг, — кроме прочего, мозг есть дом человека. Тем не менее, ошибочно приписывать широкий спектр интенциональных явлений системе, в которой нарушены условия этого приписывания, есть ошибка. Точно так же, как растение не имеет интенциональных состояний, потому что оно не удовлетворяет условиям, на основании которых оно бы имело эти состояния, процессы в

212

мозге, которые в принципе недоступны сознанию, не являются интенциональными, потому что они не удовлетворяют условиям для интенциональности. Когда мы приписываем интенциональность процессам в мозге, которые в принципе недоступны сознанию, то, что мы говорим, метафорично так же, как метафорично приписывание психических состояний растениям, или же оно ложно. Приписывание интенциональности растениям будут ложными, если мы будем рассматривать его буквально. Но заметьте, что они не *просто* ложны; они пытаются сказать что-то истинное, и, чтобы добраться до того, что в них есть истинного, нам следует инвертировать многие из объяснений в когнитивной науке, как мы это сделали в биологии растений.

Чтобы разобрать это положение детально, мы должны будем обсудить некоторое число характерных случаев. Я начну с теорий восприятия, а затем перейду к теориям языка, чтобы показать, как может выглядеть когнитивная наука, которая учитывает факты мозга и факты сознания.

Ирвин Рок завершает свою прекрасную книгу о восприятии (Rock 1984) следующими наблюдениями: «Хотя восприятие автономно по отношению к таким высшим ментальным способностям, какие представлены в сознательном мышлении и при употреблении сознательного знания, я буду продолжать утверждать, что оно разумно. Называя восприятие «разумным», я имею в виду, что оно базируется на таких сходных с мышлением процессах, как описание, умозаключение и решение задач, хотя эти процессы скоротечны, бессознательны и невербальны. ... «Умозаключение» подразумевает, что определенные перцептуальные свойства вычисляются на основании данной сенсорной информации при использовании бессознательно известных правил.

Например, воспринимаемый размер выводится из угла по отношению к объекту, дистанции восприятия, и закона геометрической оптики об отношении угла зрения в зависимости и от расстояния до объекта» (стр. 234).

Но сейчас давайте применим это утверждение к объяснению иллюзии Понзо, которая обнаруживается в следующем примере.

Рис. 10.1 Иллюзия Понзо.

Хотя две параллельные линии одинаковы по длине, верхняя выглядит длиннее. Почему? Согласно стандартному объяснению, наблюдатель бессознательно следует двум правилам и производит два бессознательных умозаключения.

213

Первое правило заключается в том, что сходящиеся снизу вверх линии в зрительном поле предполагают большее расстояние в направлении их схождения, а второе — что объекты, обладающие одинаковыми по размерам изображениями на сетчатке, варьируются по своему воспринимаемому размеру в зависимости от воспринимаемого расстояния до наблюдателя (закон Эммерта). Учитывая это, наблюдатель бессознательно заключает, что верхняя из параллельных линий находится дальше из-за ее положения по отношению к сходящимся линиям, и, во-вторых, он заключает что верхняя линия больше, потому что она находится на более далеком расстоянии. Таким образом, здесь есть два правила и два бессознательных умозаключения, и ни одна из этих операций не доступна сознанию даже в принципе. Необходимо отметить, что это объяснение противоречиво и на него существует множество возражений (см. Rock 1984, p 156ff). Но дело здесь в том, что *форма* объяснения не оспаривается, а именно ее сейчас и ставлю под вопрос. Я пристрастен к этому типу объяснения, а не просто к деталям в этом примере.

Невозможно непротиворечиво согласовать этот тип объяснения с принципом связи. Вы можете в этом убедиться, если спросите себя: «Какие факты в мозге рассматриваются как соответствующие всем этим бессознательным ментальным процессам?» Мы знаем, что есть сознательный визуальный опыт, и мы знаем, что такого рода опыт обусловлен процессами в мозге, но где же здесь дополнительный ментальный уровень, предполагаемый в этом случае? В самом деле, этот пример очень тяжело интерпретировать буквально без привлечения гомункула: Мы постулируем логические операции над изображениями на сетчатке, но кто должен проводить эти операции? Тщательное рассмотрение показывает, что это объяснение по самой своей форме является антропоморфизацией несознательных процессов в мозге, подобно тому как до-дарвиновские объяснения поведения растений антропоморфизировали несознательные действия растения.

Нехватка достаточных эмпирических оснований для постулирования психических процессов, которые в принципе недоступны сознанию не является, как иногда утверждают, проблемой, скорее, не вполне ясно, что за постулирование имеется в виду. Мы не можем связать это с тем, что мы знаем о природе психических состояний, и с тем, что мы знаем о работе мозга. При нашем нынешнем жалком неведении о функционировании мозга мы полагаем, что когда-нибудь продвинутая наука о мозге установит все эти бессознательные разумные процессы. Но достаточно только представить детали этой совершенной науки о мозге, чтобы увидеть, что даже если бы мы имели подобную науку, в ней не было бы места для постулирования таких процессов. Совершенная наука о мозге должна быть сформулирована в терминах нейрофизиологического (то есть «технического») словаря. Там будет несколько технически-причинных уровней описания и, так же как и у растения, несколько функцио-

214

нальных уровней. Эти функциональные уровни будут идентифицировать те черты техники, которые мы найдем интересными, таким же образом, как и наши функциональные описания растения идентифицируют те технические операции, в которых мы заинтересованы. Но как растение не знает ничего о выживании, так и несознательные действия мозга не имеют никакого представления ни об умозаключении и следовании правилу, ни о суждениях о размере и

дистанции. Мы приписываем эти функции технике согласно нашим интересам, но нет никаких дополнительных ментальных фактов, включенных в функциональную сферу.

Решающее различие между мозгом с одной и растением с другой стороны таково: Мозг имеет внутренний ментальный уровень описания потому, что в каждом данном случае он вызывает актуальные события сознания и способен вызывать их в будущем. Так как мозг имеет и сознательные, и бессознательные ментальные состояния, мы склонны предполагать, что в мозге есть ментальные состояния, которые по определению недоступны сознанию. Но это утверждение не согласуется с принципом связи, поэтому нам нужно произвести здесь ту же инверсию объяснения, которую мы уже проделали с объяснением поведения растения. Вместо того, чтобы говорить: «Мы видим верхнюю линию как более длинную, потому что мы следуем бессознательно двум правилам и производим два умозаключения», мы должны сказать: «Мы сознательно видим верхнюю линию как дальнюю и большую». Точка. Конец интенционалистской истории.

Как и с растением, здесь есть функциональная история и (в значительной степени неизвестная) механически-техническая история. Мозг функционирует таким образом, что линии, сходящиеся наверху, кажутся удаляющимися от нас в направлении их схождения, и объекты, создающие одинакового размера изображения на сетчатке, будут варьироваться в размерах, если они воспринимаются как находящиеся на различных дистанциях от нас. *Но здесь нет никакого ментального содержания, что бы ни происходило на этом функциональном уровне.* В этих случаях система функционирует как причинно порождающая определенные виды сознательной интенциональности, но само это каузальное порождение не является интенциональным. И, повторю, дело не в том, что приписывание глубинной бессознательной интенциональности недостаточно подтверждено эмпирическими свидетельствами, но в том, что это не может быть увязано с уже имеющимися у нас знанием об этой ситуации.

Возможно вы скажете: «Допустим что так, но это различие мало что меняет в когнитивной науке. Мы будем продолжать говорить то, что мы говорили всегда, и делать то, что мы всегда делали, мы просто заменяем в этих случаях слово «ментальный» на слово «функциональный». Как бы то ни было, эту замену многие из нас уже делали бессознательно, так же как многие из нас использовали эти слова попеременно».

215

Я считаю, что требование, которое я выдвигаю, влечет за собой важные выводы для исследований в области когнитивной науки, потому что при инвертировании порядка объяснения мы иначе учитываем причинно-следственные отношения, и, поступая так, мы радикально меняем структуру психологического объяснения. Ниже я постараюсь достичь двух целей: я хочу развить первоначальное утверждение, что когнитивной науке необходима та же инверсия объяснения, сопоставимая с инверсией, достигнутой эволюционной биологией, и я хочу показать некоторые следствия, которые влечет за собой эта инверсия для нашего исследования.

Я считаю, что эта ошибка сохраняется в большей степени из-за того, что в случае мозга нам недостает технически-причинных объяснений вроде случая с ауксином. Я хочу пояснить инверсию в случае, когда у нас уже есть нечто вроде технического объяснения. Любой, кто видел домашнее видео, снятое из движущейся машины, был поражен, насколько более окружающий мир прыгает вокруг в фильме, чем это происходит в реальной жизни. Почему? Представьте себе, что вы едете по ухабистой дороге. Вы сознательно следите взглядом за дорогой или за другими машинами, несмотря на то, что машина и ее содержимое, включая ваше тело, подпрыгивает. В дополнение к вашим сознательным усилиям сосредоточить взгляд на дороге, кое-что еще происходит бессознательно: Ваши глазные яблоки непрерывно двигаются в глазницах таким образом, чтобы помочь вам сконцентрироваться на дороге. Вы можете поэкспериментировать прямо сейчас, просто фокусируя глаза на странице перед вами и трясая головой из стороны в сторону и сверху вниз.

В случае с машиной соблазнительно думать, что мы следуем бессознательному правилу. Первой аппроксимацией этого правила будет: Двигайте ваши глазные яблоки в глазницах относительно вашей головы так, как будто вы держите ваше зрение сфокусированным на выделенном предмете. Заметьте, что прогнозы этого правила неочевидны. Другим способом добиться этого будет фиксация глазных яблок в глазницах и движение головы, фактически, некоторые птицы поддерживают стабильность изображения на сетчатке именно таким образом. (Если бы сова могла водить машину, именно так она должна была бы это делать, так как ее глазные яблоки зафиксированы.) Итак, у нас есть два уровня интенциональности:

Сознательная интенция: сосредоточьте ваше внимание на дороге.

Глубинное бессознательное правило: производите движения глазами яблоками по отношению к глазницам, равные либо противоположные движениям головы, чтобы поддерживать изображение на сетчатке в стабильном состоянии.

В этом случае результат осознаваем, тогда как способы его достижения бессознательны. Но бессознательный аспект имеет все отличительные черты разумного поведения. Он сложен, гибок, направлен на Достижение цели, включает переработку информации и потенциально

216

может длиться бесконечно. То есть, система получает информацию о теле и выдает инструкции по движению глазами яблоками, причем число возможных комбинаций движений глазных яблок, которые может сгенерировать система, неограниченно. Более того, система может обучаться, так как правило может систематически модифицироваться при использовании увеличивающих или уменьшающих очков. И без особого труда можно рассказать стандартную сказку когнитивной науки о бессознательном поведении: историю об обработке информации, языке мысли и компьютерных программах (если просто упомянуть очевидные примеры). Я оставляю это читателю как дело проще пареной репы — разработать такую историю согласно его или ее любимому образцу из области когнитивной науки.

Однако проблема в том, что все эти истории ложны. Что действительно происходит, так это то, что движения жидкости в полукруглых каналах внутреннего уха результируются в возбуждении нейронов, которое проникает в мозг через восьмой черепно-мозговой нерв. Эти сигналы следуют по двум параллельным путям, один из которых может «учиться», а другой нет. Эти пути располагаются в основании мозга и мозжечке и преобразуют исходные входные сигналы в моторные выходные «команды», которые через двигательные нейроны, соединенные с мышцами глаза, вызывают движения глазных яблок. Вся система содержит механизмы обратной связи для коррекции ошибок. Это называется вестибулярным окулярным рефлексом (ВОР).² Реальный технический механизм ВОР имеет не больше интенциональности или интеллекта, чем движение листьев растения под влиянием секретий ауксина. Видимость, что здесь имеет место следование неосознаваемому правилу, бессознательная обработка информации и т. д., есть оптическая иллюзия. Все интенциональные атрибуты есть атрибуты *как будто*. Итак, приступим к инверсии объяснения.

Вместо того, чтобы говорить:

Интенционально: чтобы поддерживать изображение на сетчатке стабильным и, таким образом, улучшить мое зрение во время движения головы, я следую глубокому бессознательному правилу движения глазных яблок.

Мы должны говорить:

Технически: когда я смотрю на предмет, в то время как моя голова движется, технический механизм ВОР двигает моими глазами яблоками.

Функционально: Движения ВОР поддерживает изображение на сетчатке в стабильном состоянии, и это улучшает мое зрение.

Почему этот сдвиг так важен? В научных объяснениях мы обычно стараемся точно сказать, что является причиной чего. В традиционных образцах когнитивной науки предполагается глубинная бессознательная психическая причина, которая рассматривается как произ-

217

водящая нужное следствие, такое как утверждение, выражающее восприятие, или грамматическое предложение. Но инверсия в общем элиминирует также и эту психическую причину. Здесь нет ничего, кроме одних только физических процессов, которые вызывают одни только физические результаты. Эти процессы и их результаты могут быть описаны на различных уровнях, ни один из которых пока не является ментальным. Аппарат ВОР предназначен для того, чтобы улучшить эффективность зрения, но только интенциональность является сознательным восприятием объекта. Остальная часть работы сделана одним только физическим механизмом ВОР. Таким образом, инверсия радикально изменяет онтологию объяснения в когнитивной науке, *элиминируя весь уровень глубинных бессознательных психологических причин*. Нормативный элемент, который предполагался в *системе* в силу психологического содержания, теперь возвращается обратно, когда *сознательный агент, находясь вне механизма, нечто утверждает о его работе*. Чтобы прояснить этот последний момент, мне следует сказать еще кое-что о функциональных объяснениях.

3. Логика функциональных объяснений

Конечно, может показаться, что я здесь предлагаю три различных уровня объяснения — технический, функциональный и интенциональный — и что там, где затронуты глубинные бессознательные процессы, мы должны просто заменить интенциональное объяснение на техническое и функциональное. Но, фактически, ситуация более запутана. Там, где привлекаются функциональные объяснения, метафора с уровнями в некоторой степени обманчива, потому как она предполагает, что там есть отдельный функциональный уровень, отличный от каузальных уровней. Это не так. Так называемый «функциональный уровень» вовсе не является отдельным уровнем, но просто одним из каузальных уровней, *описанным в терминах, соответствующих нашим интересам*. Там, где вовлечены артефакты и биологические индивиды, наши интересы настолько очевидны, что они выглядят неизбежными, и функциональный уровень может показаться свойственным системе. Прежде всего, кто станет отрицать, что, например, сердце *функционирует* для перекачивания крови? Но вспомните, когда мы говорим, что сердце функционирует для перекачивания крови, единственным фактом в самом вопросе есть то, что сердце делает, а именно перекачивает кровь; это обстоятельство важно для нас и каузально связано с множеством других фактов, которые также важны для нас, как факт, что перекачивание крови необходимо для того, чтобы оставаться в живых. Если бы единственным, что интересовало бы нас в сердце, было то, что оно издает пульсирующий звук или что оно оказывает гравитационное воздействие на луну, мы бы имели полностью отличное представление о его «функциони-

218

вании» и, соответственно, о сердечных заболеваниях. Чтобы прямо указать на этот момент, скажем, что сердце не имеет никаких функций помимо разнообразных каузальных отношений, в которые оно включено. Когда мы говорим о его функциях, мы говорим о тех из его каузальных отношений, которым мы придаем некоторую *нормативную* значимость. Итак, элиминация глубинного подсознательного уровня отмечает два важных изменения: она освобождает от всего уровня психологической причинности и сдвигает нормативный компонент из механизма к глазу наблюдателя этого механизма. Обратите внимание, например, на нормативный словарь, который использует Лисбергер, чтобы характеризовать функцию ВОР. «Функция ВОР — стабилизировать изображения на сетчатке посредством генерации равномерных движений глаза, которые равны или противоположны каждому движению головы». Кроме того, «точный ВОР важен, потому как нам для хорошего зрения требуются стабильные изображения на сетчатке» (Лисбергер 1988, с. 728—729).

Интенциональный уровень, с другой стороны, отличается от неинтенциональных функциональных уровней. Хотя оба являются каузальными, каузальные свойства внутренней интенциональности сочетают каузальные свойства с нормативными. Интенциональные феномены, такие как следование правилу и действие согласно желаниям и верованиям, есть действительно каузальные феномены, но как интенциональные феномены они в высшей степени связаны с такими нормативными феноменами как истина и ложность, успех и неудача, связность и бессвязность, рациональность, иллюзия, а также с общими условиями достоверности.³ Короче говоря, реальные факты интенциональности содержат нормативные элементы, но там, где речь идет о функциональных объяснениях, есть одни только *факты*, слепые физические факты, и только нормы существуют в нас и только с нашей точки зрения.

Отказ от верования в обширный класс психических явлений, которые в принципе недоступны сознанию, будет, поэтому результироваться в отношении к мозгу как к любому другому органу. Как и любой другой орган, мозг имеет функциональный уровень (точнее говоря, множество функциональных уровней) описания и, как и любой другой орган, он *может быть описан как будто* он производит «обработку информации» и выполняет любое количество компьютерных программ. Но по-настоящему специфическая черта мозга, черта, делающая его органом психического, есть его способность вызывать и поддерживать сознательные мысли, опыты, действия, воспоминания и т. д.

Понятие бессознательного психического *процесса* и коррелятивное понятие принципов бессознательных психических процессов также являются источниками путаницы. Если мы думаем о сознательном процессе, «чисто» психическом, мы думаем о чем-то вроде беззвучного звучания мелодии для самого себя в чьей-то голове. Здесь есть чистый процесс и этот процесс

219

имеет психическое содержание. Но здесь есть также и тот смысл «психического процесса», который не означает «процесс с психическим содержанием» но, скорее, «процесс, которым связываются психические явления». Процессы в этом втором смысле могут иметь или не иметь психического содержания. Например, в старой ассоциативной психологии предполагался процесс, при помощи которого восприятие *A* напоминало мне о *B*, изотот процесс работал по принципу сходства. Если я вижу *A*, и *A* сходно с *B*, то я буду иметь склонность сформировать образ *B*. В этом случае процесс, благодаря которому я перехожу от восприятия *A* к образу *B*, не включает с необходимостью какое-либо психическое содержание вообще. Предполагается, что есть принцип, согласно которому протекает процесс, а именно принцип сходства, но протекание процесса согласно этому принципу не включает в себя никакое дополнительное психическое содержание иное, чем восприятие *A* и мысль о *B* или же мысль о *B* как о сходном с *A*. В частности, он не включает в себя то, что когда кто-либо видит *A* и вспоминает о *B*, он следует правилу, чье содержание требует, что если я вижу *A* и *A* сходно с *B*, тогда я буду думать о *B*. Короче говоря, *процесс, который связывают отношением психические содержания, не нуждается ни в каком психическом содержании, помимо членов отношения*; даже несмотря на то, что наш теоретический разговор и мысли об этом принципе будут, конечно, иметь содержание, относящееся к принципу. Эта дистинкция оказывается важной, так как множество дискуссий в когнитивной науке исходят из утверждения, что есть процессы, которые являются «психическими» в смысле причины явлений сознания (например процессы в мозге, которые производят визуальные впечатления), и приходят к утверждению, что эти процессы являются психическими процессами в том смысле, что имеют психическое содержание, несут информацию, осуществляют умозаключения и т. д. Неосознаваемые процессы в мозге, которые представляют собой причину визуальных впечатлений являются, несомненно, психическими в некотором смысле, но они вовсе не имеют психического содержания и, таким образом, в этом смысле они не являются психическими процессами.

Чтобы сделать эту дистинкцию ясной, давайте проведем различие между такими процессами, как следование правилам, которые имеют психическое содержание, функционирующее каузально при продуцировании поведения, и теми процессами, которые не имеют психического содержания, но которые соединяют психические содержания с входящими стимулами, выходящим поведением и другими психическими содержаниями. Последний класс я буду называть «ассоциативными моделями». Например, если всякий раз, когда я ем слишком много пиццы, у меня болит живот, здесь точно есть ассоциативная модель, но нет никакого следования правилу. Я не следую правилу: когда ты ешь слишком много пиццы, получаешь боль в желудке; это просто происходит именно так.

220

4. Некоторые следствия: универсальная грамматика, ассоциативные модели и коннективизм

Особенностью интенционалистских объяснений поведения человека и животных является то, что *модели* в поведении объясняются тем фактом, что агент имеет представление об этой модели или представление, логически связанное с этой моделью в его интенциональном аппарате, а это представление функционирует каузально при продуцировании модели поведения. Таким образом, мы говорим, что люди в Великобритании ездят по левой стороне дороги, потому что они следуют правилу: ездить слева; и что они не ездят справа, потому что они следуют тому же правилу. Интенциональное содержание функционирует каузально при продуцировании поведения, которое оно репрезентирует. Здесь сразу обнаруживаются два ограничения. Во-первых, интенциональное содержание правила не порождает само все поведение в целом. Например, никто не водит только для того, чтобы следовать правилу, и никто не говорит по-английски просто ради следования правилам английского языка. Во-вторых, правила, принципы и т. д. могут быть бессознательными и практически во всех случаях они недоступны сознанию, даже несмотря на то, что, как мы видели, если такие правила действительно есть, они должны быть, по крайней мере в принципе, доступны сознанию.

Типичная стратегия в когнитивной науке состояла в том, чтобы попытаться открыть совокупность моделей, сходных с теми, что были найдены в восприятии или языке, а затем постулировать сочетания психических репрезентаций, которые будут объяснять модель подходящим образом. Там, где нет сознательной или поверхностно-бессознательной репрезентации, мы постулируем глубинную бессознательную психическую репрезентацию. С эпистемической точки зрения,

существование моделей рассматривается как свидетельство в пользу существования репрезентаций. С точки зрения каузальности, существование репрезентаций допускается для объяснения существования моделей. Но и эпистемическое, и каузальное утверждение предполагают, что онтология глубинных бессознательных правил безупречна в силу того, что она установлена. Я попытался поставить под вопрос онтологию глубинных бессознательных правил, и в том случае, если это сомнение оправдано, то разрушаются и эпистемическое, и каузальное допущение. С точки зрения эпистемологии, и растение, и ВОР обнаруживают систематические модели, но это вовсе не доставляет никаких свидетельств в пользу существования глубинных бессознательных правил — это очевидно в случае растения, менее очевидно, но все же истинно в случае зрения. С точки зрения каузального объяснения, модель поведения играет функциональную роль в совокупном поведении системы, но репрезентация модели в нашей теории не тождественна глубинной бессознательной репрезентации, которая играет роль причины при порождении модели поведения, потому что нет никакой глубинной бессозна-

221

тельной репрезентации. Повторю, что это очевидный момент в случае с растением, менее очевидный но все же истинный в случае со зрением.

Теперь, вооружившись этим аппаратом, перейдем к дискуссии о статусе мнимых правил универсальной грамматики. Я концентрирую свое внимание на универсальной грамматике, потому что грамматики отдельных языков, таких как французский или английский, что бы они ни содержали, несомненно включают большое число правил, доступных сознанию. Традиционный аргумент в пользу существования универсальной грамматики может быть вполне просто сформулирован: тот факт, что все нормальные дети могут без труда овладеть языком общества, в котором они растут, без специального обучения и на базе весьма несовершенных и впоследствии ослабевающих стимулов, и затем эти дети могут овладеть определенными родами языками, а именно, естественными языками, но не могут выучить все виды других логически возможных языковых систем, представляет более чем достаточное свидетельство в пользу того, что каждый нормальный ребенок некоторым образом имеет в своем мозге специальный инструмент овладения языком (ИОЯ) (language acquisition device (LAD)), и *этот инструмент овладения языком состоит, по крайней мере частично, из набора глубинных бессознательных правил.*

За исключением последней курсивной оговорки, я полностью согласен с вышеупомянутым аргументом насчет «инструмента овладения языком». Единственная проблема связана с постулированием глубинных бессознательных правил. Этот постулат не согласуется с принципом связи. Неудивительно, что здесь было множество дискуссий о разновидностях свидетельств, которые можно привести в пользу существования этих правил. Эти дискуссии всегда оставались незаконченными, так как сама гипотеза бессодержательна.

Много лет назад я выразил сомнения эпистемического плана насчет уверенности Хомского в возможности установления глубинных бессознательных правил и предположил, что оно требует свидетельства в пользу того, что специфическое содержание, специфический подход к требуемой форме правила играл каузальную роль в продуцировании данного поведения (Searle 1976). Я утверждал, что простого предсказания правильных моделей будет недостаточно, чтобы обосновать утверждение, что мы следуем глубинным бессознательным правилам; кроме того, нам должны быть предъявлены свидетельства в пользу того, что правило является «каузально действенным» при продуцировании модели. Хомский одобрил требования с определенными оговорками. Так как мы пришли к согласию насчет этих требований, наверное стоит их огласить:

1. Использование слова «правило» не важно. Данным явлением может быть принцип, или параметр, или константа и т. д. Дело, однако, в том, что это все на уровне внутренней интенциональности. И для Хомского, и для меня дело не в системе, ведущей себя так, *как будто* она следует правилу. Должна быть разница между ролью правил в языковой способности и, например, ролью «правил» в поведении растений и планет.

222

2. «Поведение» тоже не предмет спора. Понимание предложений, грамматических интуиций и манифестация общей языковой компетенции — это то, к чему мы отсылаем используя краткий термин «поведение». Использование этого термина не влечет за собой бихевиоризм, равно как и путаницу между компетентностью и употреблением.

3. Ни один из нас не предполагает, что все поведение (в релевантном смысле) основано на правилах (в релевантном смысле). Дело, однако, в том, что и при лучшем каузальном объяснении

этого феномена правила «являются составной частью» (фраза Хомского) теории, дающей объяснение.

Теперь со всеми этими ограничениями, как, собственно, ответил Хомский на возражение?

Предположим, что наш наиболее успешный способ объяснения и описания приписывает Джонсу исходное и конечное состояние, включая определенные правила (принципы с фиксированными параметрами или правила другого типа) и объясняет поведение Джонса в этих терминах; то есть, правила играют центральную роль в лучшем описании использования и понимания языка Джона и непосредственно и критически способствуют его объяснению в лучшей теории, которую мы можем разработать ... Я не могу видеть, что что-либо действительно включено в приписывание каузальной действенности правилам, помимо заявления о том, что эти правила — составляющие части состояний, постулированных в объясняющей теории поведения, и что они включены в наше лучшее описание этого поведения. (Chomsky 1986, с. 252—253)

В связи с этим, Хомский также цитирует Демопулюса и Мэтьюса (1983).

Как заметили Демопулюс и Мэтьюс (1983), «Несомненная теоретическая обязательность обращений к грамматически характеризованным внутренним состояниям при объяснении языкового поведения есть, несомненно, лучший повод для приписывания этим состояниям [и, как мы можем добавить, к их существенно важным составным частям] каузальной роли при продуцировании поведения». (Chomsky 1986, с. 257)

Идея заключается в следующем: утверждение, что эти правила каузально действенны, основывается на факте, что правила есть составные части состояний, постулированных лучшей каузальной теорией поведения. Возражение, которое я хочу выдвинуть в связи с этим, сейчас должно быть очевидно: В утверждении, что «лучшая теория» нуждается в постулировании глубинных бессознательных правил универсальной грамматики, все три автора предполагают, что постулирование таких правил с самого начала совершенно допустимо. Но так

223

как мы выразили сомнение в допустимости этой предположения, тогда, по-видимому, «лучшая теория» может также рассматривать свидетельства как модели ассоциации, которые не созданы психическими представлениями, некоторым образом отражающими эти модели, но созданы нейрофизиологическими структурами, которым вообще не нужно сходство с моделями. Техническое производит модели ассоциации в смысле, обозначенном выше, но модели ассоциации не играют никакой каузальной роли при продуцировании моделей поведения — они просто есть эти модели поведения.

Более точно, свидетельство в пользу универсальной грамматики гораздо проще учитывается следующей гипотезой: Есть, конечно, врожденный инструмент овладения языком в человеческом мозге, и ИОЯ (LAD) оказывает влияние на форму языков, которые могут выучить человеческие существа. Здесь есть, следовательно, причинно-технический уровень объяснения в терминах структуры механизма, и функциональный уровень объяснения, описывающий, какие виды языков могут быть усвоены ребенком человека при помощи применения этого механизма. Никакой дальнейшей предсказательной или объяснительной силы не добавляет высказывание о том, что здесь есть дополнительный уровень глубинных бессознательных правил универсальной грамматики, и, конечно, я утверждаю, что это постулирование непоследовательно. Например, допустите, что дети могут изучать только те языки, которые содержат специфическое формальное свойство *F*. Итак, это свидетельство, что ИОЯ делает возможным изучение языков *F*, и невозможным не-*F*. Но это и все. Нет никакого дополнительного свидетельства, что ребенок имеет глубинное бессознательное правило «учить языки *F* и не учить не-*F* языки». В любом случае, нет никакого смысла в том, чтобы принимать такое допущение.

Эта ситуация совершенно аналогичная следующей. Люди могут воспринимать цвета только в пределах определенной части спектра. Например, без специальной тренировки они могут видеть синий и красный, но не могут видеть инфракрасный или ультрафиолетовый. Это более чем достаточное свидетельство в пользу того, что они имеют «визуальную способность», которая определяет область цветов, которые они могут видеть. Но потому ли это, что они следуют глубинным бессознательным правилам «Если это инфракрасное, не замечай этого» или «Если это синее, ОК, ты можешь это видеть»? Насколько я знаю, никогда не был выдвинут аргумент в пользу того, что правила «универсальной лингвистической грамматики» имеют статус сколько-нибудь отличный от правил «универсальной визуальной грамматики». Теперь спросите себя, почему именно вы не склонны говорить, что здесь есть такие правила универсальной визуальной грамматики? Кроме прочего, свидетельство также хорошо, как и, несомненно, одинаково по

форме со свидетельством в пользу правил универсальной лингвистической грамматики. Ответ, я полагаю, состоит в том, что относительно всего остального нам известно, что там нет никакого психического уровня. Есть просто причинно-механический аппарат, функцио-

224

нирующий таким, а не иным образом. Мне кажется, что нет никакой разницы между статусом глубинной бессознательной универсальной визуальной грамматики, и статусом глубинной бессознательной универсальной лингвистической грамматики: Обе являются несуществующими.

Отметим, что для того, чтобы спасти парадигму когнитивной науки, недостаточно сказать, что мы можем просто рассматривать приписывание правил и принципов *как будто (as-if)* интенциональность, потому что *как будто* интенциональные состояния, не будучи реальными, не имеют как бы то ни было никакой каузальной силы. Они ничего не объясняют. Проблема с *как будто* интенциональностью заключается не просто в том, что она вездесуща (каковой она и является), но в том, что ее установление не дает каузального объяснения, она просто переформулирует проблему, которую предположительно должно решать приписывание реальной интенциональности. Теперь посмотрим, как этот момент применяется в данном случае. Мы пытаемся объяснить факты овладения языком постулируя правила универсальной грамматики. В случае истинности, это может быть подлинным каузальным объяснением усвоения языка. Но предположим, что мы отбросим эту форму объяснения и просто скажем, что ребенок действует *как будто* он следует правилам, но, конечно, реально он этого не делает. Если мы это скажем, у нас больше не будет объяснения. Вопрос теперь останется открытым. Мы обратили психологическое объяснение в спекулятивную нейрофизиологию.

Если я прав, мы допустили несколько грубых ошибок. Почему? Мне кажется, частично потому, что мы предположили, что если вход в систему осмыслен и выход осмыслен, тогда все процессы между ними должны быть тоже осмысленны. И определенно, в познании есть множество осмысленных процессов. Но там, где мы неспособны обнаружить осмысленный сознательный процесс, мы постулируем осмысленный бессознательный процесс, даже глубинный бессознательный процесс. А когда возникает сомнение, мы призываем на помощь самый сильный из философских аргументов: «Как еще это может быть?», «Как еще может это работать?». Глубинные бессознательные правила удовлетворяют нашу жажду осмысленности, и, кроме того, какая еще здесь может быть теория? Какая-то теория лучше, чем вообще никакой. Как только мы совершаем такого рода ошибки, наши теории отделяются и работают самостоятельно. Но просто ложно допускать, что осмысленность входа и выхода предполагает совокупность осмысленных процессов между ними, и постулирование недоступных бессознательных процессов является нарушением принципа связи.

Одним из неожиданных последствий всего этого исследования стало то, что я вполне непреднамеренно пришел к защите коннективизма (если такое слово считать правильным в данном случае). Среди многих прочих их достоинств, по крайней мере некоторые из коннективистских моделей показывают, как система может конвертировать осмыслен-

225

ный вход в осмысленный выход безо всяких правил, принципов, умозаключений или прочих типов осмысленных явлений между ними. Это не говорит о том, что существующие коннективистские модели правильны — возможно все они ложны. Но это говорит о том, что не все они очевидно ложны или непоследовательны, равно как и традиционные когнитивистские модели, нарушающие принцип связи.

5. Заключение

Несмотря на нашу современную самоуверенность насчет того, как много мы знаем, несмотря на обоснованность и универсальность нашей науки, мы, что примечательно, сбиты с толку и погружены в разногласия по вопросам о том, в чем заключается существо умственной деятельности. Как в притче о слепом и слоне, мы схватываем некоторое сомнительное свойство и провозглашаем его сущностью ментального. «Там невидимые предложения!» (язык мышления). «Там компьютерные программы!» (когнитивизм). «Там только каузальные отношения!» (функционализм). «Там вообще ничего нет!» (элиминативизм). И так, уныло, далее.

Не менее прискорбно то, что мы позволяем нашим методам определять предмет исследования, а не наоборот. Как пьяный, потерявший ключ от своей машины в темных кустах, но ищущий их под светом уличного фонаря, «потому что здесь светлее», мы пытаемся понять, как люди походят на наши вычислительные модели, вместо того, чтобы попытаться установить, как действительно

работает человеческое сознание. Меня часто спрашивают: «Но как вы можете изучать сознание *научно*? Как здесь возможна *теория!*»

Я не верю, что есть какой-то простой или единственный путь к новому открытию сознания. Некоторые общие указания таковы:

Во-первых, мы должны перестать говорить заведомо ложные вещи. Принятие всерьез этой максимы может революционизировать изучение сознания.

Во-вторых, мы должны постоянно напоминать себе о том, что мы на самом деле знаем. Например, мы знаем, что внутри нашего черепа — мозг, иногда он обладает сознанием и процессы в мозге обуславливают сознание во всех его проявлениях.

В-третьих, мы должны продолжать спрашивать себя о том, какие действительные факты в мире предположительно соотносятся с утверждениями, которые мы делаем о сознании. Не важно, означает ли «истина» соответствие фактам, потому как «соответствие фактам» не означает соответствие фактам, и всякая дисциплина, нацеленная на описание того, каков мир, нацелена на это соответствие. Если вы будете продолжать задавать себе этот вопрос в свете знания о том, что мозг — просто вещь, и мозг обуславливает сознание, я верю,

226

вы придете к тем же результатам, которых я достиг в этой главе, а также ко многим из результатов, к которым я пришел в этой книге.

Но это значит сделать только первый шаг по дороге обратно к сознанию. Четвертое и последнее указание состоит в том, что нам нужно заново открыть социальный характер сознания.

227

Примечания

Глава I

¹ Или, по крайней мере, они исследуют предпосылки подобных вопросов. Удивительно, как мало современная нейронаука посвящает исследованию, к примеру, нейрофизиологии сознания.

² Наиболее известным сторонником этого взгляда является Томас Нейгел (1986); см. также Колина Макгинна (1991).

³ См., к примеру, П.С.Черчленд 1987.

⁴ Я ограничу свое обсуждение аналитическими философами, но очевидно, что та же разновидность неправдоподобия поражает и так называемую континентальную философию. Согласно Дрейфусу (1991), Хайдеггер и его последователи также сомневаются в важности сознания и интенциональности.

⁵ Наиболее известным представителем этого взгляда является Дэниел Деннет (1987).

⁶ Но для эксплицитного утверждения см. Джорджа Рея (1983).

⁷ Я полагаю, что разными путями это осуществлено Армстронгом (1968, 1980) и Деннетом (1991).

⁸ Другой неправдоподобной формой, но основанной на иной философской мотивации, является утверждение, что каждый из нас обладает от рождения всеми понятиями, выразимыми в словах любого возможного человеческого языка, так что, к примеру, кроманьонский человек уже обладал понятиями, выразимыми словами «карбюратор» или выражением «катодный луч осциллографа». Наиболее знаменитый сторонник этого взгляда Фодор (1975).

⁹ Говард Гарднер в своем общем обзоре когнитивной науки (1985) не включил ни одной главы — более того, ни единого упоминания в указателе — о сознании. Ясно, что новая наука о сознании вполне может обойтись без сознания.

¹⁰ На мой взгляд, внутренний процесс, вроде переживания боли, например, не «нуждается» в чем-либо еще. И почему это должно быть так?

¹¹ Довольно странно, что мои взгляды уверенно характеризовались одними комментаторами как «материалистические», а другими, с

228

такой же уверенностью, как «дуалистические». Так, к примеру, Ю.Т. Плейс пишет, что Сёрл «представляет материалистическую позицию» (1988, с. 208), в то время как Стич пишет: «Сёрл является дуалистом свойств» (1987, с. 133).

¹² Близко относящееся к этому положение высказано Ноэмом Чомски (1975).

Глава II

¹ Хорошим примером является Ричард Рорти (1979), который предлагает нам вообразить племя, которое не говорит «Мне больно», а скорее «Мои С-волокна стимулируются». Что ж вообразим подобный случай. Вообразим некоторое племя, которое отказывается употреблять наш

менталистский словарь. Что из этого следует? Членам этого племени либо присуща боль, подобно нам, либо нет. Если да, то тогда тот факт, что они отказываются называть это болью, не представляет интереса. Факты остаются теми же самыми независимо от того, как мы или они предпочитаем описывать их. Если же, с другой стороны, они действительно не имеют никаких болей, тогда они оказываются весьма отличными от нас и их ситуация не имеет отношения к реальности наших ментальных явлений.

² Интересно, что в трех новейших книгах, каждая из которых содержит слово «сознание» в своем заголовке, — «Материя и сознание» Пола Черчленда (1984), «Сознание и вычислительная психика» Рея Джекендорфа (1987) и «Сознание» Уильяма Лайкена (1987) — почти не предпринимается усилий дать объяснение или создать теорию сознания. Сознание для них не является объектом, который бы рассматривался как стоящая сама по себе тема, но скорее как раздражающая проблема для материалистической теории психического.

³ В своей рецензии на книгу Марвина Мински «Общество сознания» Бернард Уильямс (1987) пишет: «То, что отчасти служит предметом спора в этом [искусственного интеллекта] исследовании, есть как раз то, состоят ли разумные системы из лишенной разума материи».

⁴ Я не знаю происхождения данной фразы, но она, вероятно, связана с характеристикой, данной Огденом и Ричардсом Уотсоном как «вызывающему общую анестезию» (1926, р. 23 издания 1949 г.).

⁵ Я упоминаю этот разговор о «С-волокнах» с некоторым колебанием, поскольку вся дискуссия оказалась вводящей в заблуждение. Независимо от достоинств или недостатков материализма, по сугубо нейрофизиологическим причинам вне всякого вопроса, что С-волокна должны быть местом нахождения болевых ощущений. С-волокна представляют собой тип аксонов, который передает определенные виды болевых сигналов от периферийных нервных окончаний к центральной нервной системе. Другие болевые сигналы передаются А-Дельта волокнами. С-волокна функционируют в качестве путей для переноса стимулов к мозгу, где имеет место само действие. Насколько нам

229

известно, нейрофизиологические события, ответственные за ощущения боли, возникают в таламусе, в системе конечностей, в соматически-сенсорной коре головного мозга, и возможно также в других областях (см. по этому вопросу любой стандартный учебник).

⁶ В данной главе я не занимаюсь защитой своего решения проблемы сознания и тела, но при этом важно указать, что оно и не подпадает под указанное возражение. Крипке и его оппоненты в равной мере принимают дуалистический словарь с оппозицией «ментального» и «физического», которую я отвергаю. Как только вы отвергнете данную оппозицию, тогда, на мой взгляд, мое настоящее состояние боли оказывается высокоуровневой характеристикой моего мозга. Следовательно, она необходимо тождественна с определенной чертой моего мозга, а именно с ним самим. Также необходимо, чтобы оно не было тождественно ни с какой иной чертой моего мозга, хотя оно и причинно обуславливается определенными событиями нижнего уровня в моем мозгу. Вполне возможно, что подобные черты могли быть причинно обусловлены другими видами событий и могли бы быть чертами других видов систем. Таким образом, не существует необходимой связи между болям и мозгами. Все есть то, что оно есть, а не другая вещь.

⁷ Например, Макгинн (1977). Макгинн защищает аргумент Дэвидсона в пользу «аномального монизма», который они оба рассматривают как версию теории тождества «признак—признак».

⁸ Названо в честь британского философа Ф.П.Рамсея (1903—1930).

⁹ Сама терминология «шовинизма» и «либерализма» была введена Недом Блоком (1978).

¹⁰ Данный аргумент можно найти в работах нескольких философов, например, у Стивена Шиффера (1987) и Пола Черчленда. Черчленд дает лаконичную формулировку посылки: «Если мы оставим надежду на редукцию, то тогда элиминация возникнет как единственная согласованная альтернатива»(1988).

¹¹ Я более подробно скажу об этих вопросах в главе 7.

Глава III

¹ В стиле статьи Томаса Нейгела «Что означает быть летучей мышью?» (1974).

² К примеру: «Как можно было ожидать, клетки, рецептивные поля которых специфически цветокодированы были замечены у различных животных, включая обезьян, земляных белок и некоторых рыб, *Эти животные в противоположность кошкам обладают прекрасным цветовым зрением* и тончайшим невральным механизмом для обработки цвета» (Kuffler and Nicholls 1976, p.25, курсив мой).

³ Пример подобного недоразумения см. у Р.М. and P.S. Churchland 1983.

⁴ Я обязан Дэну Рудерману за привлечение моего внимания к этой статье.³ См., например, Dennett 1987.

230

Глава IV

¹ Одно уточнение к этому пункту. Ощущение местонахождения тела в самом деле обладает интенциональностью, так как оно указывает на некоторую часть тела. Данный аспект более интенционален, поскольку ему присущи условия соответствия. В случае же фантомной конечности, к примеру, можно ошибиться, и сама возможность ошибки есть, по крайней мере, хороший ключ к тому, что данный феномен интенционален.

² Метафора «слева-направо», разумеется, проистекает от произвольного соглашения европейских языков писать слева направо.

³ Термин «функциональный» отчасти вводит в заблуждение, поскольку функциональный уровень также является каузальным, но в биологии все же принято говорить об этих двух уровнях каузального объяснения как о «функциональном» и «каузальном». Как бы мы ни описывали его, данное различие важно и я в дальнейшем использую его в главе 10.

⁴ Иногда люди отвергают мои взгляды из-за ошибочного понимания отношения между каузальностью и идентификацией. Ю.Т. Плейс (1988), к примеру, пишет: «Согласно Серлу, ментальные состояния и идентичны, и каузально зависимы от соответствующих состояний мозга. Я говорю, что вы не можете получить свой торт и съесть его. Ментальные состояния либо тождественны с состояниями мозга, либо одно каузально зависит от другого. Они не могут быть тем и другим» (р. 209).

Плейс подразумевает случаи, подобные: «Эти следы могут причинно зависеть от ботинок грабителя, но они не могут быть также тождественны с этими ботинками». Как насчет этого: «Жидкое состояние этой воды может быть причинно зависимо от поведения молекул, а также может быть свойством системы, состоящей из молекул»? Мне представляется как раз очевидным, что мое настоящее состояние сознания причинно обусловлено поведением нервных клеток в моем мозгу и что как раз это состояние и является свойством мозга высшего уровня. Если это сводится к обладанию вашим тортом, а также и к поеданию его, то давайте будем есть.

⁵ Это не аргумент в пользу «привилегированного доступа», поскольку нет никакой привилегии и никакого доступа. Далее в данной главе я еще выскажусь на эту тему.

⁶ «Логически «сознание», подобно «материи», есть термин для обозначения вещества; и я не вижу ничего неправильного, с метафизической точки зрения, в признании того, что сознание *есть* разновидность вещества» (р.60).

⁷ Иное альтернативное объяснение заключается в том, что у нас имеются другие, более общие биологические потребности, которые удовлетворяются различными подобными активностями. Ср. различие Эллиотом Собером того, что *отобрано*, и того, что *отобрано для* (1984, гл. 4).

231

Глава V

¹ Кроме того, обсуждение данного положения см. в главе 2.

Глава VI

¹ Даже такие очевидные положения, что когда кому-то скучно, «время течет более медленно», представляются мне требующими объяснения. Почему бы времени течь более медленно, когда кому-то скучно?

² Этим выражением я обязан Эдельману (1991).

³ Между прочим, Юм полагал, что не может быть подобного чувства, поскольку, если бы было таковое, оно должно было бы выполнять большую эпистемическую и метафизическую работу, которую никакое чувство само по себе не могло бы делать. Я полагаю, что фактически мы все обладаем характерным чувством нашей собственной личности, но оно не представляет большого интереса в эпистемическом или метафизическом отношении. Это чувство отнюдь не гарантирует «личного тождества», «единства самого себя» или любой подобной вещи. Оно лишь в том, как, к примеру, я чувствую себя самим собой.

⁴ Например, это делает Дэвид Вудраф Смит (1986).

Глава VII

¹ Лэшли, 1956. Я не думаю, что Лэшли буквально подразумевает именно это. Он, я полагаю, имеет в виду то, что процессы, благодаря которым порождаются различные свойства сознательных состояний, сами никогда не являются сознательными. Но даже это является преувеличением, и тот

факт, что он прибегает к подобного рода гиперболе, указывает на необходимость выявления темы, о которой я говорю.

² См. также: Searle 1980b, 1984b b и особенно 1984a.

³ Для этих целей я противопоставляю «нейрофизиологическое» и «ментальное», но, конечно, в соответствии с взглядом на отношения сознания и тела, который я развивал на протяжении этой книги, ментальное есть нейрофизиологическое на высшем уровне. Я противопоставляю ментальное и нейрофизиологическое так, как можно было бы противопоставить человеческие существа и животных, не предполагая тем самым, что первый класс не включается во второй. В том, как я использую данное противопоставление, нет никакого скрытого дуализма.

⁴ В особенности Дэвид Армстронг, Алисон Гопник и Пэт Хейес.

⁵ В интересах данного обсуждения я игнорирую фрейдовское различие подсознательного и бессознательного. В этих целях я называю оба понятия «бессознательными».

232

Глава VIII

¹ Особенно «О достоверности» (1969), которая, я полагаю, является одной из лучших книг об этом.

² Высказана в дискуссии.

³ Правильным ответом на скептицизм подобного рода, как я считаю, было бы объяснение роли Фона для установления значения и понимания (Серл, не опубликовано).

⁴ Это отличается от того взгляда, которого я придерживался в: Searle 1991. Меня убедил в этом положении Уильям Хёрстайн.

Глава IX

¹ SOAR — это система, разработанная Аланом Ньюеллом и его коллегами в университете Карнеги Мелон. Само название является акронимом от «Состояние, Оператор, И Результат» (State, Operator, And Result). Более подробно см. Waldrop 1988.

² Эта точка зрения заявляется и отстаивается в большом числе книг и статей, многие из которых имеют очень схожие названия, например, *Computers and Thought* (Feigenbaum and Feldman, eds., 1963), *Computers and Thought* (Sharpies et al. 1988), *The Computer and the Mind* (Johnson-Laird 1988), *Computation and Cognition* (Pylyshyn 1984), «The Computer Model of the Mind» (Block), и, конечно, «Computing Machinery and Intelligence» (Turing 1950).

³ Вся эта исследовательская программа была кратко изложена Габриелем Сигалом (1991) следующим образом: «Когнитивная наука рассматривает когнитивные процессы, как вычисления в мозге. Вычисление состоит в манипуляции синтаксическими объектами. Содержание этих объектов, если таковое имеется, не имеет отношения к процессу переработки. Таким образом, выходит, что содержание может фигурировать в когнитивных объяснениях в той мере, в какой различия в нем отражены в различиях в синтаксисе мозга» (стр. 463).

⁴ Пилишин вплотную подходит к признанию именно этой точки зрения, когда пишет: «Ответ на вопрос, какое именно вычисление осуществляется, требует обсуждения семантически проинтерпретированных вычислительных состояний» (1984, стр.58). Верно. Однако, кто производит интерпретацию?

⁵ Люди иногда говорят, что шестерку нужно прибавлять к самой себе *восемь* раз. Но это арифметически не верно. Шестерка, прибавленная к самой себе восемь раз, дает пятьдесят четыре, потому что если шесть прибавить к шести ноль раз, все равно будет шесть. Удивительно, как часто люди делают эту ошибку.

⁶ Этот пример был предложен Джоном Батали.

233

Глава X

¹ Конечно, мозг имеет множество прочих свойств, которые тоже не связаны с сознанием. Например, костный мозг регулирует дыхание даже в том случае, когда система в целом находится в бессознательном состоянии.

² Lisberger 1988, Lisberger and Pavelko 1988.

³ Для более развернутого обсуждения см. Searle 1983, особенно главу V.

234

Библиография

- Armstrong, D. M. (1968) *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
Armstrong, D. M. (1980) *The Nature of Mind*. Sydney: University of Queensland Press.
Block, N. (1978) «Troubles with Functionalism,» in *Minnesota Studies in the*

- Philosophy of Science* IX: 261—325. Minneapolis: University of Minnesota Press. Block, N., ed. (1980) *Readings in Philosophy of Psychology*. Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Block, N. (1990) «The Computer Model of the Mind,» in D. Osherson and E. E. Smith (eds.), *An Invitation to Cognitive Science* 3: 247—289. Cambridge, MA: MIT Press.
- Block, N. (unpublished), «Two Concepts of Consciousness.»
- Block, N., and Fodor, J. (1972) «What Psychological States are Not,» *Philosophical Review* 81: 159—181.
- Bloom, Floyd E., and Lazerson, Arlyne (1988) *Brain, Mind, and Behavior* 2nd ed. New York: W. H. Freeman.
- Boolos, G. S., and Jeffrey, R. C. (1989) *Computationally and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. R. Nice, tr. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*. R. Nice, tr. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Changeux, J. P. (1985) *Neuronal Man: The Biology of Mind*. L. Garey, tr. New York: Pantheon Books.
- Chisholm, R. M. (1957) *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- Chomsky, N. (1975) *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books.
- Chomsky, N. (1986) *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*. New York and Philadelphia: Praeger Special Studies.
- Churchland, P. M. (1981) «Eliminative Materialism and the Prepositional Attitudes,» *Journal of Philosophy* 78: 67—90.
- 235**
- Churchland, P. M. (1984) *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Churchland, P. M. (1988) «The Ontological Status of Intentional States: Nailing Folk Psychology to Its Perch,» *Behavioral and Brain Sciences* 11,3: 507—508.
- Churchland, P. M., and Churchland, P. S. (1983) «Stalking the Wild Epistemic Engine,» *Nous* 17: 5—18. Reprinted in W. G. Lycan (ed.), 1990.
- Churchland, P. S. (1987) «Reply to McGinn,» in *Times Literary Supplement*, Letters to the Editor, March 13.
- Davis, S., ed. (1991) *Pragmatics: A Reader*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Demopoulos, W., and Matthews, R. J. (1983) «On the Hypothesis that Grammars are Mentally Represented,» *Behavioral and Brain Sciences* 6, 3: 405—406.
- Dennett, D. C. (1978) *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1987) *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1991) *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Dreyfus, H. L. (1972) *What Computers Can't Do*. New York: Harper and Row.
- Dreyfus, H. L. (1991) *Being-In-the-World: A Commentary On Heidegger's Being and Time, Division I* Cambridge, MA: MIT Press.
- Edelman, G.M. (1989) *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books.
- Feigenbaum, E. A., and Feldman, J., eds. (1963) *Computers and Thought*. New York: McGraw-Hill Company.
- Feigl, H. (1958) «The «Mental» and the «Physical,»» in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: vol II: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, P. (1963) «Mental Events and the Brain,» *Journal of Philosophy* 60: 295—296.
- Fodor, J. (1975) *The language of Thought*. New York: Thomas Y. Crowell.
- Fodor, J. (1986) «Banish DisContent,» in Butterfield, J. (ed.), *Language, Mind, and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Fodor, J. (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, A. M. Sheridan Smith, tr. New York: Harper and Row.
- Freud, S. (1895) «Project for Scientific Psychology,» in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, pp. 295—343, James Strachey, tr. London: Hogarth Press, 1966.

- Freud, S. (1915) «The Unconscious in Psychoanalysis,» in *Collected Papers*, vol. 4. pp. 98—136. J. Riviere tr. New York: Basic Books, 1959.
- Freud, S. (1949) *Outline of Psychoanalysis*. James Strachey, tr. London: Hogarth Press.
- 236**
- Gardner, H. (1985) *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.
- Gazzaniga, M. S. (1970) *The Bisected Brain*. New York: Appleton Century Crofts. Geach, P. (1957) *Mental Acts*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Grice, P. (1975) «Method in Philosophical Psychology (From the Banal to the Bizarre),» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 48, November 1975, pp. 23—53.
- Griffin, D. R. (1981) *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*. New York: Rockefeller University Press.
- Hampshire, S. (1950) «Critical Notice of Ryle, *The Concept of Mind*.» *Mind* LIX, 234:237—255.
- Hare, R. M. (1952) *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Haugeland, J., ed. (1981) *Mind Design*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Haugeland, J. (1982) «Weak Supervenience,» *American Philosophical Quarterly* 19,1:93—104.
- Hempel, C. G. (1949) «The Logical Analysis of Psychology,» in H. Feigl and W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton Century Crofts.
- Hobbs, J. R. (1990) «Matter, Levels, and Consciousness,» *Behavioral and Brain Sciences* 13,4:610—611.
- Horgan, T., and Woodward, J. (1985) «Folk Psychology is Here to Stay,» *Philosophical Review* XCIV, 2: 197—220.
- Jackendoff, R. (1987) *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson, F. (1982) «Epiphenomenal Qualia,» *Philosophical Quarterly* 32: 127—136.
- Johnson-Laird, P. N. (1983) *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Johnson-Laird, P. N. (1988) *The Computer and the Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kim, J. (1979) «Causality, Identity and Supervenience in the Mind-Body Problem,» *Midwest Studies in Philosophy* 4: 31-49.
- Kim, J. (1982) «Psychophysical Supervenience,» *Philosophical Studies* 41,1: 51—70.
- Kripke, S. A. (1971) «Naming and Necessity,» in D. Davidson and G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel, pp. 253—355 and 763—769.
- Kripke, S. A. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kuffler, S. W., and Nicholls, J. G. (1976) *From Neuron to Brain*. Sunderland, MA: Sinauer Associates.
- Lashley, K. (1956) «Cerebral Organization and Behavior,» in *The Brain and Human Behavior*, H. Solomon, S. Cobb, and W. Penfield (eds.) Baltimore: Williams and Wilkins Press.
- 237**
- Lepore, E., and van Gulick, R., eds. (1991) *John Searle and His Critics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lettvin, J. Y., Maturana, H. R., McCulloch, W. S., and Pitts, W. H. (1959) «What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain,» *Proceedings of the Institute of Radio Engineers* 41, 1940—51. Reprinted in W. S. McCulloch (1965).
- Lewis, D. (1966) «An Argument for the Identity Theory,» *Journal of Philosophy* 63,1: 17—25. Reprinted in D. Rosenthal (ed.) (1971).
- Lewis, D. (1972) «Psychological and Theoretical Identification,» *Australasian Journal of Philosophy* 50: 249—258.
- Lisberger, S. G. (1988) «The Neural Basis for Learning of Simple Motor Skills,» *Science* 4, 242: 728—735.
- Lisberger, S. G., and Pavelko, T. A. (1988) «Brain Stem Neurons in Modified Pathways for Motor Learning in the Primate Vestibulo-Ocular Reflex,» *Science* 4,242:771—773.
- Lycan, W. G. (1971) «Kripke and Materialism,» *Journal of Philosophy* 71, 18: 677—689.
- Lycan, W. G. (1987a) *Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lycan, W. G. (1987b) «What is the «Subjectivity» of the Mental,» *Philosophical Perspectives* 4: 109—130.
- Lycan, W. G., ed. (1990) *Mind and Cognition: A Reader*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Marr, D. (1982) *Vision*. San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- McCulloch, W. S. (1965) *The Embodiment of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McGinn, C. (1977) «Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions,» *Analysis* 37,2: 78—80.

- McGinn, C. (1987) «Review of P. S. Churchland, *Neurophilosophy*,» *Times Literary Supplement*, Feb. 6, pp. 131—132.
- McGinn, C. (1991) *The Problem of Consciousness*. Oxford: Basil Blackwell.
- Millikan, R. (1984) *Language, Thought and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Minsky, M. L. (1986) *Society of Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Moore, G. E. (1922) *Philosophical Studies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Nagel, T. (1974) «What Is It Like to Be a Bat?» *Philosophical Review* 4 LXXXIII: 435—450.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Newell, A. (1982) «The Knowledge Level,» *Artificial Intelligence* 18: 87—127.
- Ogden, C. K., and Richards, I. A. (1926) *The Meaning of Meaning*. London: Harcourt, Brace & Company.
- Penfield, W. (1975) *The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*. Princeton: Princeton University Press.
- Penrose, R. (1989) *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- 238**
- Place, U. T. (1956) «Is Consciousness a Brain Process?» *British Journal of Psychology* 47: 44—50.
- Place, U. T. (1988) «Thirty Years On—Is Consciousness Still a Brain Process?» *Australasian Journal of Philosophy* 66,2: 208—219.
- Postman, L., Bruner, J., and Walk, R., (1951) «The Perception of Error,» *British Journal of Psychology* 42: 1—10.
- Putnam, H. (1960) «Minds and Machines,» in S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind*. New York: Collier Books. См.: *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998, с. 23—53.
- Putnam, H. (1963) «Brains and Behavior,» in R. Butler (ed.), *Analytical Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.
- Putnam, H. (1967) «The Mental Life of Some Machines,» in H. Castaneda (ed.), *Intentionality, Minds, and Perception*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- См.: *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998, с. 68—88.
- Putnam, H. (1975a) «Philosophy and Our Mental Life,» in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- См.: *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998, с. 88—103.
- Putnam, H. (1975b) «The Meaning of «Meaning,»» in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VII. Minneapolis: University of Minnesota Press. См.: *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998, с. 164—235.
- Pylyshyn, Z. W. (1984) *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W. V. O. (1960) *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rey, G. (1983) «A Reason for Doubting the Existence of Consciousness,» in R. Davidson, G. Schwartz, D. Shapiro (eds.), *Consciousness and Self-Regulation*, 3, 1—39. New York: Plenum.
- Rey, G. (1988) «A Question about Consciousness,» in H. Otto, J. Tuedio (eds.), *Perspectives on Mind*. Dordrecht: Reidel.
- Rock, I. (1984) *Perception*. New York: Scientific American Library, W.H. Freeman.
- Rorty, R. (1965) «Mind-Body Identity, Privacy and Categories,» *Review of Metaphysics* 29, 1: 24—54.
- Rorty, R. (1970) «Incorrigibility as the Mark of the Mental,» *Journal of Philosophy* LXVII, 12: 399—424.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenthal, D., ed. (1971) *Materialism and the Mind-Body Problem*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Rosenthal, D., ed. (1991) *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press.
- 239**
- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble. См.: *Пайл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Sacks, O. (1985) *The Man Who Mistook His Wife For a Hat: And Other Clinical Tales*. New York: Simon and Schuster.

- Sarna, S. K., and Otterson, M. F. (1988) «Gastrointestinal Motility: Some Basic Concepts,» in *Pharmacology: Supplement* 36: 7—14.
- Schiffer, S. R. (1987) *Remnants of Meaning*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. R. (1976) «The Rules of the Language Game,» review of Noam Chomsky, *Reflections on Language. The Times Literary Supplement*, 10 September.
- Searle, J. R. (1978) «Literal Meaning,» *Erkenntnis* 1: 207—224. Reprinted in Searle (1979).
- Searle, J. R. (1979) *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1980a) «Minds, Brains, and Programs,» *Behavioral and Brain Sciences* 3:417—424.
- Searle, J. R. (1980b) «Intrinsic Intentionality: Reply to Criticisms of Minds, Brains, and Programs,» *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 450—456.
- Searle, J. R. (1980c) «The Background of Meaning,» in J. R. Searle, F. Kiefer, and M. Bierwisch (eds.), *Speech Act Theory and Pragmatics*. Dordrecht, Holland: Reidel.
- Searle, J. R. (1982) «The Chinese Room Revisited: Response to Further Commentaries on «Minds, Brains, and Programs,» *Behavioral and Brain Sciences* 5,2:345—348.
- Searle, J. R. (1983) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1984a) «Intentionality and Its Place in Nature,» *Synthese* 61: 3—16.
- Searle, J. R. (1984b) *Minds, Brains, and Science: The 1984 Reith Lectures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Searle, J. R. (1987) «Indeterminacy, Empiricism, and the First Person,» *Journal of Philosophy* LXXXIV, 3: 123—146.
- Searle, J. R. (1990) «Collective Intentionality and Action,» in *Intentions in Communications*, P. Cohen, J. Morgan, and M. E. Pollack (eds.). Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. R. (1991) «Response: The Background of Intentionality and Action,» in E. Lepore and R. van Gulick (eds.) (1991), pp. 289—299.
- Searle, J. R. (Unpublished) «Skepticism about Rules and Intentionality.»
- Segal, G. (1991) «Review of Garfield, J., *Belief in Psychology,» *Philosophical Review* C, 3:463—466.*
- Shaffer, J. (1961) «Could Mental States be Brain Processes?» *Journal of Philosophy* 58,26:813—822.
- Sharpies, M., Hogg, D., Hutchinson, C, Torrence, S., and Young, D. (1988) *Computers and Thought: A Practical Introduction to Artificial Intelligence*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 240**
- Shepherd, G. M. (1983) *Neurobiology*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Sher, G. (1977) «Kripke, Cartesian Intuitions, and Materialism,» *Canadian Journal of Philosophy?*
- Smart, J. J. C (1959) «Sensations and Brain Processes,» *Philosophical Review* 68: 141—156.
- Smith, D. W. (1986) «The Structure of (Self-)Consciousness,» *Topoi* 5, 2: 149—156.
- Sober, E. (1984) *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Stevenson, J. T. (1960) «Sensations and Brain Processes: A Reply to J. J. C Smart,» *Philosophical Review* 69: 505—510.
- Stich, S. P. (1983) *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Stich, S. P. (1987) «Review of Searle, J., *Minds, Brains and Science.» *Philosophical Review* XCVI, 1: 129—133.*
- Turing, A. (1950) «Computing Machinery and Intelligence,» *Mind* 59: 433—460.
- Waldrop, M. M. (1988) «Toward a Unified Theory of Cognition,» and «SOAR: A Unified Theory of Cognition,» *Science* 241 (July 1), 1988, pp 27-29 and (July 15), pp. 296 -298.
- Watson, J. B. (1925) *Behaviorism*. New York: Norton Press.
- Weiskrantz, L., et al. (1974) «Visual Capacity in the Hemianopic Field Following a Restricted Occipital Ablation,» *Brain* 97: 709—728.
- Williams, B. (1987) «Leviathan's Program: Review of Marvin Minsky, *The Society of Mind,» *New York Review of Books*, 11 June.*
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell. См.: Витгенштейн Л. Философские исследования. В 2 тт. М.:

Издательство «Идея-Пресс»
имеет честь предложить Вашему вниманию
издательский проект к 80-летию ВЕНСКОГО КРУЖКА

1. Виктор КРАФТ. Венский кружок. 256 с.

Книга представляет особую ценность в качестве единственного и «из первых рук» (В. Крафт — член Венского кружка) описание истории создания уникального в XX в. объединения интеллектуалов и подробный анализ основных положений логического позитивизма до 1937 г.

2. ВЕНСКИЙ КРУЖОК И «ERKENNTNIS». 560 с.

Сборник имеет целью представить Венский кружок и его печатный орган — журнал «Erkenntnis» — публикациями наиболее значимых и интересных статей за период с 1930 по 1937 гг. Практически все материалы будут впервые переведены на русский язык. Это статьи М. Шлика; Р. Карнапа; О. Нейрата; Г. Фейгля; О. Гана; Ф. Вайсмана; Э. Цильцеля на вечные и актуальные темы: единство науки, истина, значение, взаимоотношения психологии и логики, реализм, смысл понятий этики и др.

3. ДРУЗЬЯ И КОЛЛЕГИ (1930—1952). 720 с. в 2 тт.

Сборник(и) статей, представляющие попытку реконструкции панорамы становления и развития программы логического позитивизма в работах членов Берлинской группы Венского кружка (Гемпель К., Рейхенбах Г., Греллинг К., Дубислав В.); членов Львовско-Варшавской школы (Лукасевич, К. Айдукевич, Лесьневский, Завирский, А. Тарский и др.), коллег в Англии (Льюис С, Рамсей Ф., Айер и др.), США (Куайн У., Нагель Е., Чизом Р., Селларс У.) Практически все материалы будут впервые переведены на русский язык.

4. ТРАГЕДИЯ И ТРИУМФ ВЕНСКОГО КРУЖКА: судьбы логического позитивизма во второй половине XX в. (1952—1970). 800 с. в 2 тт.

Сборник(и) статей представляют попытку хронологической реконструкции лет логического завершения разработки теории логического позитивизма и одновременной его (само)ликвидации, а также реконструкции влияния идей логического позитивизма на философию XX в., их развитие как на Западе, так и в России. Большинство работ будут впервые представлены на русском языке. Среди авторов: Гемпель К., Рейхенбах Г., Куайн У., Пап А., Нагель Э., Карнап Р., Айер, Брейтуэйт, Ф. Франк, Крэйг и др. В сборник предполагается включение статей российских философов, разрабатывающих проблематику логического позитивизма.

Предполагается написание вступительных статей и поиск иллюстративного материала для оформления всех книг.

В издательстве «Идея-Пресс» и «Дом интеллектуальной книги» вышли в свет книги:

НИКИФОРОВ А.Л. «КНИГА ПО ЛОГИКЕ». — 240 стр.

НИКИФОРОВ А.Л. «ФИЛОСОФИЯ НАУКИ». — 256 стр.

ГЕМПЕЛЬ К. Г. «ЛОГИКА ОБЪЯСНЕНИЯ». — 240 стр.

ПАТНЭМ Х. «ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ». — 240 стр.

«СОВРЕМЕННЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ». — 256 стр.

БОРРАДОРИ ДЖ. «АМЕРИКАНСКИЙ ФИЛОСОФ». — 208 стр.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: Становление и развитие. — 540 стр.

РАССЕЛ Б. «ИСКУССТВО МЫСЛИТЬ». — 240 стр.

ФИЛОСОФИЯ В XX в.: Швейцария. КОНТ Г. «ОНТОЛОГИЯ И ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА». — 240 стр.

ОСТИН ДЖ. «ИЗБРАННОЕ». — 336 стр.

РАССЕЛ Б. «ИССЛЕДОВАНИЕ ЗНАЧЕНИЯ И ИСТИНЫ». — 400 стр.

УОЛЦЕР М. «КОМПАНИЯ КРИТИКОВ: Социальная критика и политические пристрастия в XX в.» — 372 стр.

ФЛЕК Л. «ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО ФАКТА». — 240 стр.

РАЙЛ Г. «ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ». — 400 стр.

УОЛЦЕР М. «О ТЕРПИМОСТИ». — 208 стр.

КОЗЕР Л. «ФУНКЦИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА». — 224 стр.

КУЛИ Ч. «ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК». — 320 стр.

ПРИСТ С. «ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ». — 264 стр.

ДАНТО А. «НИЦШЕ КАК ФИЛОСОФ». — 272 стр.

НАГЕЛЬ Т. «ЧТО ВСЕ ЭТО ЗНАЧИТ? Очень краткое введение в философию». — 84 стр.

НИКИФОРОВ А. Л. «ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ». — 168 стр.

ДАНТО А. «АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ» — 292 стр.

ПАП А. «СЕМАНТИКА И НЕОБХОДИМАЯ ИСТИНА: Исследование оснований аналитической философии». — 420 стр.

ПАССМОР Дж. «СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ». — 192 стр. и др.

Научное издание

ДЖОН СЕРЛ ОТКРЫВАЯ СОЗНАНИЕ ЗАНОВО

Перевод с английского д-на, проф. Александра Феодосиевича Грязнова

Корректор М. Рубштейн Художественное оформление Идея-Пресс Художник А. П.

Пятикоп *Оригинал-макет* Идея-Пресс

Идея-Пресс

ИД № 00208 от 10 октября 1999

123056 Москва, Тишинская пл., д. 6 к. 31

Наши книги

спрашивайте в московских магазинах

Справки и оптовые закупки по тел. 247.17.57 (маг. «Гнозис»),

939.47.13 (Воробьевы горы, МГУ, 1-й гум., отд. маг.)

Подписано к печати 12.11.2001.

Формат 60х90/16. Гарнитура Таймс Нью-Роман.

Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Усл. изд. л. 15. Печ. л. 15,5.

Тираж 2000 экз. Заказ № 2525.

Качество печати соответствует качеству пленок, предоставленных издательством.

Отпечатано с готовых пленок в РГУП «Чебоксарская типография № 1». 428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15.