

Глава 2

СЁРЛ: ПРОЩЕ ПРОСТОГО!

Джон Сёрл, как можно подумать, не нуждается в особом представлении — его имя хорошо известно во всем философском мире. Дело в том, что идеи Сёрла так или иначе прозвучали не только в англоязычной аналитической философии, но и в других традициях. Он участвовал в заочной полемике с Жаком Деррида, его философия языка повлияла на Апеля и Хабермаса и т. п. Даже российские авторы, не без труда избавляющиеся от изоляционистских настроений, хорошо знают об этом мыслителе и азартно критикуют его теории¹. Вместе с тем Сёрл остается загадкой для историков мысли. Довольно трудно найти позицию, с которой удалось бы ухватить самую суть его концептуальных построений и, так сказать, прочувствовать пафос его философии. Слово «пафос» я употребил не случайно. Сёрл — очень пафосный мыслитель, автор, не любящий полутонов.

Этот человек просто удивляет своей прямоотой. Например, если ему не нравится какой-то доклад, он может забраться на сцену и попытаться сорвать его². Или сказать все, что он думает о докладчике. Так, свое выступление на конференции в Туссане 7 апреля 2006 г. он начал с поучений в адрес предыдущих ораторов (Д. Розенталя и Р. Ван Гулика), не умеющих, по его мнению, подавать материал. Еще более резким Сёрл бывает в печатной полемике. Деннета, как мы знаем, он уличал в умственной неадекватности³, а влиятельную книгу Д. Чалмерса провозглашал коллекцией абсурдов⁴.

Справедливости ради отметим, что Сёрл беспощаден не только к другим, но и к себе. В частности, он признает свою, скажем так, недостаточную осведомленность в истории дисциплины, которую он 40 лет преподает в университете Беркли (Калифорния, США)⁵. Объясняет он это тем, что медленно читает и что в Оксфорде, где он получал философское образование, не было подробных исторических курсов: «Я изучал историю философии Нового времени, прежде всего Декарта, Локка, Беркли и Юма. Но я вообще не изучал Канта, Лейбница или Спинозу и мало касался Платона и Аристотеля»⁶.

Сёрл, впрочем, пытается истолковать недостаток собственных историко-философских познаний как преимущество, указывая - вполне в картезианском ключе — на то, что своими рассуждениями философы часто не проясняли, а, наоборот, затемняли те или иные вопросы. Созданная ими путани-

ца способствовала тому, что сами по себе несложные проблемы превращались в их глазах в великие тайны.

Именно это, по его мнению, произошло с проблемой отношения ментального и физического. Давняя традиция определенным образом трактовать это отношение, а именно противопоставлять их, была прочно зафиксирована в философской терминологии, задающей рамки современным дискуссиям о сознании. «Почти во всех работах [на эту тему], которые я читал, — замечает Сёрл, — принимается один и тот же набор исторически унаследованных категорий для описания ментальных феноменов, особенно сознания, и вместе с этими категориями — набор допущений о том, как сознание и другие ментальные феномены относятся друг к другу и к остальному миру. И вот этот набор категорий и допущений, которые, словно тяжелый багаж, упомянутые категории тащат с собой, совершенно не подвергается сомнению и способствует продолжению дискуссий. Формирующиеся затем различные позиции все принимаются внутри данного набора ошибочных допущений. Результат таков, что философия сознания занимает уникальное место среди современных философских предметов, и уникальность эта состоит в ложности всех наиболее известных и влиятельных теорий в этой области»⁷.

Неудивительно, что при таком отношении к философской традиции обсуждения проблемы сознание—тело — Сёрл не пользуется чалмерсовским термином «трудная проблема сознания» — он предлагает абстрагироваться от прежних вариантов ее решения и непредвзято взглянуть на фактическую сторону дела: «Мой метод в философии заключается в том, чтобы постараться забыть об истории проблемы, а также традиционных способах мыслить ее, и попытаться ограничиться констатацией фактов, насколько они нам известны»⁸. При таком подходе оказывается, что «знаменитая» проблема, над которой бились лучшие умы, на деле очень проста⁹.

Оценивая позицию Сёрла, стоит обратить внимание на то, что он, с одной стороны, считает, что псевдотрудность проблемы сознание—тело связана с терминологической путаницей, с другой — что она может быть решена при надлежащем учете фактов. Эти на первый взгляд неприметные установки в действительности, как мне кажется, очень показательны, и их анализ позволяет найти ту самую точку зрения — о трудности отыскания которой я говорил в самом начале главы, — с которой можно понять специфику философии Сёрла.

Все дело в том, что упомянутые моменты напрямую связаны с двойственным истоком философских взглядов Сёрла. Как мы уже знаем, их формирование началось в Оксфорде, где он учился в 50-е годы. В те времена этот городок был признанным цен-

тром мировой мысли. Здесь работали такие звезды, как Райл, Остин, Стросон, Айер и др. О Райле Сёрл слышал еще до приезда из США, но его упрощенные лекции, скорее, разочаровали его. Зато Стросон и Остин оказали определяющее влияние на стилистику его философствования.

Философское сообщество долгое время воспринимало Сёрла как прилежного последователя Остина, хотя самому Сёрлу казалось, что наибольшее воздействие на него оказал именно Стросон. Возможно, его ощущение объясняется психологическими причинами: по отношению к Остину он испытывал чувство некоего превосходства — ему представлялось, что он может легко разбить его аргументы, тогда как Стросон в период научного руководства над Сёрлом, напротив, не раз без особых усилий сокрушал выдвигаемые им тезисы¹⁰.

В действительности оба эти влияния имели существенное значение, хотя если смотреть на дальнейшую судьбу Сёрла со стороны, то на поверхностный взгляд более значительным выглядит все же влияние Остина. Ведь Сёрл продолжил ости-новский проект исследования так называемых речевых актов, систематизируя и уточняя идеи учителя. Однако если присмотреться, как именно он уточнял и систематизировал их, то мы увидим, что в общем и целом он делал это скорее в стросоновском, нежели в остиновском ключе.

Так или иначе, но нам не обойтись без нескольких слов о Джоне Остине (1911-1960). Это был настоящий гений. Он мог иногда взглянуть на известные вещи с совершенно новой стороны. Остин не так много публиковался, предпочитая прямое общение со студентами, позволявшее ему погружаться в стихию обыденного языка, который и был основным предметом его изысканий. На семинарах, взяв какое-нибудь философски значимое слово, он выписывал десятки его обыденных употреблений, что позволяло в итоге усматривать его смысловое ядро — на контрасте с близкими словами¹¹. Остина часто сравнивают с поздним Витгенштейном. Сходство и впрямь есть, и может быть, именно поэтому Остин ревниво относился к идолу аналитической философии. Как бы то ни было, подобно Витгенштейну, Остин считал, что решение традиционных философских проблем надо искать в повседневной речи. Т. е. например, если мы хотим понять, можно ли знать о ментальных состояниях другого человека или можно лишь догадываться о них, то ответ содержится в практике употребления глагола «знать». Если выражения типа «я знаю, что ты рассержен» нормальны для обыденной речи, то корректно говорить, что мы знаем о ментальных состояниях других людей.

Только что приведенный пример взят из статьи Остина «Чужое сознание» (1946). Похожие идеи можно найти

и в «Философских исследованиях» Витгенштейна, опубликованных несколькими годами позже, но созданными по большей части задолго до работы Остина. К примеру, в одном из фрагментов Витгенштейн говорит, что проблема «Могут ли машины мыслить?» не стоит раздумий, так как обыденное словоупотребление подсказывает отрицательный ответ¹².

В общем, и поздний Витгенштейн, и ранний Остин были убеждены, что анализ обыденной речи дает ключ к разгадке философских вопросов. Но далеко не все были согласны с таким подходом. В самом деле — если вернуться к примеру со знанием о ментальных состояниях другого человека, — почему мы должны быть уверены, что слово «знать» употребляется в одном и том же смысле, когда мы говорим о собственных состояниях и о состояниях другого человека? Не исключено ведь, что оно употребляется в разных смыслах. Конечно, различие этих смысловых оттенков можно опять-таки эксплицировать в вербальной форме. Но кто сказал, что в обыденной речи содержатся готовые рецепты такой экспликации? Что если об этих реальных различиях никто никогда не думал и не говорил? Тогда, чтобы зафиксировать их, придется изобрести новые слова. Новый, необыденный, технический язык — язык философов — может тем самым способствовать уточнению смысла обыденных выражений¹³.

Это, в свою очередь, означает, что некоторые концептуальные проблемы и средства их разрешения выходят за пределы компетенции обыденного языка и не могут быть распутаны простыми дескрипциями повседневного словоупотребления. А допустить это — все равно что признать, что философия не сводится к разрешению лингвистических головоломок, что она может иметь дело с реальными проблемами. Именно эту мысль пытался провести Карл Поппер во время легендарного спора с Витгенштейном, состоявшегося в один из осенних вечеров 1946 г. в послевоенном Кембридже. Отстаивая свою правоту, Витгенштейн, как известно, был не вполне последователен, пустив в ход раскаленную коцергу, которую невозможно причислить к средствам обыденного языка¹⁴. Любопытно, однако, что в пятидесятые годы сюжет этого спора был воспроизведен и с участием Остина¹⁵, оппонентом которого выступил именно Сёрл. На этот раз все было не столь картинно, хотя без эксцессов тоже не обошлось: Сёрл подошел к Остину после его лекции, и они так увлеклись обсуждением вопроса о том, есть ли в философии реальные проблемы, решение которых выходит за пределы возможностей анализа обыденной речи, что не заметили, как служители заперли учебный корпус: им пришлось долго искать ход наружу¹⁶.

Разумеется, я не случайно упоминаю все эти исторические эпизоды. Как мы видим, еще в студенческую пору Сёрл осознавал принципиальные расхождения своих взглядов с воззрениями Остина.

И расхождения эти касались того, что, в отличие от Остина, он полагал, что философия не сводится к анализу обыденной речи. По крайней мере, сам Сёрл представлял и представляет их именно так. Интересно, однако, что в поздней работе «Принесение извинений» (1956-1957) Остин, вполне в сёр-ловском духе, заявлял, что обыденный язык не является для него «последним словом»¹⁷. В принципе, нельзя исключить, что это уточнение было сделано Остином под влиянием упомянутой выше дискуссии с Сёрлом, которая, судя по всему, состоялась в более ранние годы. С другой стороны, трудно не согласиться с А. Строллом, полагающим, что такое расширенное понимание философии предполагается уже остиновской теорией речевых актов¹⁸, о которой еще пойдет речь ниже — которая, впрочем, тоже была разработана Остином в его относительно поздний период¹⁹.

В любом случае Остин четко не обозначил ответ на вопрос, к чему же сводится философия, если она не сводится к анализу речи. Если переадресовать этот вопрос Сёрлу, то мы услышим ответ, и этот ответ состоит в том, что философия сводится к анализу фактов. Разумеется, среди них имеются и факты обыденного словоупотребления, но ими, по Сёрлу, нельзя ограничиваться. Можно сказать, что «факты вообще» занимают у Сёрла место «остиновских» фактов обыденного языка. Однако при всех мнимых и реальных отличиях от Остина Сёрл сохраняет в своих рассуждениях одну типично остиновскую черту. Остин с недоверием относился к истории философии, считая (как и Витгенштейн), что мыслители прошлого скорее создавали проблемы своим произвольным словоупотреблением, чем решали их. Сёрл утверждает нечто подобное: своей искусственной терминологией философы способствовали затемнению фактов. И теперь понятно, откуда проистекает недоверие Сёрла к словарю философии сознания, из какого источника берется его вера, что отказ от старого словоупотребления поможет решить загадку ментального.

Допустим теперь, что мы очистили некую проблему от терминологической шелухи и видим перед собой чистые факты. Как анализировать их, оставаясь в пределах философии и не продуцируя естественнонаучный дискурс? Сёрл разъясняет, что философ должен выявлять «структуру фактов» и что ее выявление нередко совпадает с установлением «необходимых и достаточных условий» этих фактов. Он считает, что это

«классический метод аналитической философии — находить необходимые и достаточные условия»²⁰.

Замечания Сёрла любопытны. Если выявление «структуры фактов» и в самом деле можно было бы назвать классическим методом аналитической философии, так как он может быть атрибутирован Расселу и раннему Витгенштейну, то отыскание необходимых и достаточных условий фактов — более позднее «кантианское» привнесение, связанное с именем Питера Стросона, который вернул аналитическую философию в русло метафизики, которая истолкована им в кантианском ключе²¹ как дисциплина, нацеленная на прояснение концептуальных условий возможности нашего опыта и его предметов.

Итак, если недоверие Сёрла к искусственным терминам идет от Остина, то его метод анализа фактов унаследован им от Стросона. Правда, свойственный работам Стросона кантианский дух чувствуется у Сёрла в гораздо меньшей степени (не будем забывать, что он плохо знает работы Канта). Стоит, впрочем, отметить, что кантовская трансцендентальная методика выявления условий возможности фактов²² - исторически далеко не единственный вариант такого рода анализа. Еще до Канта Христиан Вольф указывал, что задача философии состоит именно в определении условий возможности фактов, причем, в отличие от Канта, Вольф акцентировал внимание на объективных, а не на субъективных условиях возможности²³. И можно сказать, что Сёрл, отдавая должное исследованию субъективных условий, в целом продолжает именно «вольфовскую» линию выявления объективной структуры фактов²⁴. Это обстоятельство позволяет понять истоки интереса Сёрла к онтологической тематике, ведь онтология занимается именно экспозицией структуры реальности. Однако онтология — по самой своей сути системная, т. е. синтетическая дисциплина. Неудивительно поэтому, что аналитические философы зачастую сторонились онтологических изысканий. Сёрл чувствует выпадение ряда своих работ из стандартных аналитических контекстов, но решает проблему самоидентификации с типичной для него прямоотой: «Это синтез, осуществленный аналитиком»²⁵.

Возведение концептуального образа мира — законченного в общем и целом в трактате «Конструирование социальной реальности» (1995) — Сёрл начал еще в 60-е годы, когда он работал над книгой «Речевые акты» (1969). Конечно, поначалу у него не было глобальных планов. Его интересовала философия языка. Сёрл опирался на разрозненные идеи Остина. Остин, как мы помним, неустанно размышлял над особенностями обыденного словоупотребления. Как и поздний Витген-

штейн, он видел с словах некий набор инструментов²⁶, каждый из которых имеет свое назначение и функцию. И на каком-то этапе своих штудий Остин осознал, что с помощью слов можно не только как-то описывать реальность, но и создавать новую реальность²⁷. Знаменитый пример — произнесение будущими супругами определенных слов при бракосочетании²⁸, вроде «я согласен/согласна стать мужем/женой такого-то человека». Озвучивание подобных формул в соответствующей ситуации предназначено, скорее, не для констатации желаний, а для создания реальности брака.

Чтобы подчеркнуть деятельный характер подобных высказываний, Остин назвал их «перформативами». Различие между перформативами и констатациями схватывается уже на интуитивном уровне: ясно, к примеру, что констатации могут быть истинными или ложными, а перформативы — нет (хотя они могут быть удачными и неудачными). Но четко концептуализировать эти различия оказалось непросто. Ведь при желании констатирующие высказывания тоже можно истолковать как особого рода действия. Разница между ними, осознал Остин, скорее, не в том, что одно — действие, другое — нет, а в характере и результатах этих действий, «речевых актов». В любом речевом акте, как он считал, можно выделить три составляющие (или даже говорить о трех актах): (1) локутивную (включающую как фонетический, так и смысловой аспекты), (2) иллокутивную (указывающую на то, что мы, собственно, делаем, произнося ту или иную фразу) и (3) перлокутивную, касающуюся последствий этого акта. К примеру, говоря: «Откройте, пожалуйста, окно!», я (1) произношу осмысленную фразу, (2) прошу собеседника открыть окно, и, в результате, (3) вызываю у него побуждение открыть окно²⁹.

Еще раз подчеркнем, что собственно деятельный аспект речевого акта приходится на второй, иллокутивный момент. Мое действие в только что приведенном примере состояло в просьбе. Разумеется, легко помыслить и другие действия подобного рода. Произнося те или иные фразы, я могу обещать, требовать, заявлять и т. д. Естественно возникает вопрос о принципах классификации иллокутивных актов. Сёрл считает, что Остин не смог отыскать эти принципы (хотя очевидно, что он пытался найти их), так как шел снизу, от конкретных речевых актов, тогда как единственно правильный путь, по Сёрлу, состоит в том, чтобы сначала установить общие условия и базовую структуру речевых актов и лишь затем классифицировать их.

Как же установить базовую структуру речевых актов? Ключ к ее пониманию, по мнению Сёрла, — структура созна-

ния. Ведь всякий речевой акт — это осмысленный звуковой ряд, а осмысленность ему придает именно наложение на него ментальных состояний говорящего. Набор возможных ментальных состояний, которые можно упаковать в звуки или письмо, предопределяет, стало быть, реестр речевых актов. И хотя ментальные состояния разнообразны, это не означает, что их нельзя распределить по неким базовым рубрикам.

Таким образом, правильно понятая философия языка должна быть, по Сёрлу, «ветвью философии сознания»³⁰. И в философии сознания его поначалу интересовали именно вопросы, связанные со структурой и типикой ментальных состояний. Важнейшим свойством ментального он, вслед за Brentano, признавал интенциональность, т. е. направленность на объект, или содержательность. Сущностная корреляционность интенциональных состояний позволила ему выделить два «направления соответствия» между подобными состояниями и соответствующими им (или репрезентируемыми ими, как любит выражаться Сёрл) объектами: от сознания к миру и от мира к сознанию. В первом случае «условием сатисфакции» ментальных состояний является соответствие их предметного контента реальному положению вещей, во втором — наоборот. Иначе говоря, ментальные состояния либо отражают мир, как, скажем, убеждения, либо, подобно желаниям, нацелены на вмешательство в него.

Как нетрудно догадаться, Сёрл утверждает, что это базовое различие в «направлении соответствия» интенциональных состояний и мира проявляется в речевых актах. Убеждения и другие интенциональные состояния первого типа выражаются в «ассертивах», а желания и подобные им состояния второго типа — в («директивах» (приказах) и «комиссивах» (обещаниях). Помимо этих типов речевых актов, по Сёрлу, могут существовать еще только два: с вырожденным, или нулевым, направлением соответствия и с двойным направлением. И они действительно существуют, это «экспрессивы» (к примеру, «Извините за оговорку») и «декларативы» (к которым Сёрл относит, в частности, и остиновские «перформативы»). В первом случае мы видим нулевое отношение соответствия, ибо здесь «уже предполагается истинность пропозиционального контента»³¹; во втором — имеется «двойная направленность соответствия, так как мы изменяем мир и таким образом достигаем направления соответствия от мира к слову, путем представления его изменившимся, а значит, достижения направления соответствия от слова к миру»³².

В общем, сложно не согласиться с Сёрлом: философия сознания в состоянии фундировать философию языка, давая ей путеводную нить для классификации речевых актов. Заме-

тим лишь, что сам Сёрл не сразу осознал эту основополагающую роль философии сознания. В «Выражении и значении» и тем более в «Речевых актах» он только нащупывал эффективные подходы к упомянутой классификации. Приоритеты были окончательно расставлены им лишь в книге «Интенциональность», опубликованной в 1983 г. Во введении к ней Сёрл заявил, что рассматривает это «Эссе по философии сознания» (как гласит подзаголовок этой работы) в качестве фундамента для «Речевых актов» и «Выражения и значения» (1979). Но в «Интенциональности» Сёрл почти не выходит за пределы того, что сам он называет логическим анализом интенционального отношения. В этой книге, по сути, не детализируется «феноменология» интенциональности, т. е. ее сознательный, субъективный аспект. Отмечу, что при этом Сёрл все же указывает на связь интенциональности и сознания. Кроме того, в последней главе с характерным названием «Эпилог: интенциональность и мозг» он ставит (и быстро снимает) вопрос об онтологическом статусе сознания. Позже, начиная с программной работы «Новое открытие сознания» (1992), Сёрл все больше рассуждает именно о субъективной феноменологии интенциональных состояний (перечисляя, в частности, такие феноменальные свойства сознания, как «единство», «качественность»³³, «настроение», «гештальтная структура», «чувство Я» и т. п.) и, соответственно, фокусирует внимание на проблемах онтологии сознания.

Таким образом, стартовав с пограничных областей философии сознания, Сёрл постепенно смещался к ее центральной проблеме, касающейся уточнения онтологического статуса ментального. Это движение соответствовало его интересу к выявлению «структуры фактов» и позволило выстроить цельную онтологическую схему. На вершине пирамиды сущего находятся социальные факты. В своей развитой форме они предполагают речевые акты, приписывающие определенным физическим сущностям некий дополнительный статус и соответствующие ему функции (например, прямоугольным бумажкам — статус денежных купюр). Условием речевых актов являются интенциональные структуры сознания, причем их непосредственным конституэнтom оказываются структурные, или «логические», параметры интенциональных состояний, вроде направления соответствия. Однако сама логическая матрица интенциональности предполагает существование субъективной, психической реальности — вне последней, по Сёрлу, можно рассуждать только о «как бы интенциональности», или же о производной интенциональности.

Наконец, условием существования феноменальной сферы сознания, или субъективной реальности, являются, по Сёрлу,

определенного рода физические сущности, биологические объекты, наделенные нервной системой. Это, однако, не должно затушевывать единство биологических систем с остальной материей, состоящей из одних и тех же компонентов. Данный уровень — элементарных частиц — Сёрл считает предельной основой бытия. И его онтологический проект призван показать, как на этой основе, не нарушая физического единства мира, выстраиваются факты более высокого типа, от элементарных ментальных состояний до хитроумных социальных конструкций, таких, как деньги, партии или президенты.

Теперь, оценив широту замысла Сёрла, мы можем присмотреться к ключевому звену его онтологической схемы, а именно к тому решению проблемы сознание—тело, которое он избирает. Мы знаем, что Сёрл предлагает решать эту и подобные ей проблемы, обнажая от терминологической скорлупы релевантные факты, которые при таком подходе сами подсказывают свою внутреннюю структуру.

Начинается самое интересное. Какие же факты, по Сёрлу, следует учитывать при уточнении онтологического статуса сознания? Более или менее определенный ответ на этот вопрос можно найти в его статье «Биологический натурализм», опубликованной в «Блэквелловском справочнике по сознанию» (2007). Но поскольку это очень краткий текст, обсуждение позиции Сёрла лучше проводить на материале его книг, хотя и сверяясь с упомянутой статьей. И в качестве стартовой площадки уместно выбрать его систематический труд «Сознание, язык и общество», впервые опубликованный в 1998 г.³⁴ Сёрл многообещающе начинает обсуждение нашей проблемы: «Всегда неплохо напомнить себе о фактах, напомнить себе о том, о чем мы действительно знаем». Затем он, казалось бы, переходит к их перечислению: «Нам фактически известно, что все наши сознательные состояния каузально порождены процессами в мозге»³⁵. Но дальше все размывается, и приходится догадываться, что вторым фактом он предлагает признать то, что сознание как продукт указанных процессов — это особый феномен. Его отличительная черта — субъективность, означающая, что его можно включать в онтологические построения только «от первого лица», но не «от третьего»³⁶.

Собственно, это и есть основные факты. Теперь надо выявить их соотношение. Напомним, что, по Сёрлу, это совсем несложно, надо только абстрагироваться от традиции жесткого противопоставления ментального и физического. В свое время, в эпоху Декарта, это противопоставление было оправданно, так как с его помощью тот же Декарт уводил физическое из сферы влияния теологии, откупаясь от нее признанием существования нематериальной души. Но дело не только

в Декарте. Психофизический дуализм, считает Сёрл, входит в каркас европейской культуры, в число ее «установок по умолчанию».

О его понимании установок по умолчанию³⁷ стоит сказать подробнее. Уже отмечалось, что большинство ментальных состояний, по Сёрлу, интенциональны. Но интенциональные состояния не существуют в изоляции друг от друга. Они связаны в некую Сеть. К примеру, желание чего-то предполагает множество убеждений в том-то и том-то. Но далеко не все убеждения существуют в эксплицированной форме. Подобные неэксплицированные убеждения, образующие Фон наших интенциональных состояний, уже нельзя называть подлинными интенциональными состояниями³⁸. Некоторые из них точнее охарактеризовать как умения (врожденные или приобретенные), другие же являют собой фундаментальные допущения³⁹, задающие контекст для самых разнообразных теоретических позиций.

Доинтенциональные состояния второго рода Сёрл и называет установками по умолчанию⁴⁰. Любопытно, что он не дает развернутой классификации этих установок и избегает четких высказываний относительно их происхождения. Можно лишь предположить, что некоторые из них — вроде допущения внешнего мира, независимого от сознания, — он считает продуктом биологической эволюции. Вместе с тем он дает понять, что большинство подобных установок имеет не биологическое, а культурное происхождение. Такие установки, кстати, могут сталкиваться между собой. Собственно, одной из функций философии, по Сёрлу, должно быть разрешение конфликта между различными установками по умолчанию, отыскание среднего пути.

Сёрл убежден, что проблема сознание—тело являет собой яркий пример столкновения установок по умолчанию⁴¹. С одной стороны, люди склонны считать сознание чем-то противоположным телу, это дуалистическая установка, восходящая к истокам европейской цивилизации и обостренная Декартом. С другой — они полагают, что мир исчерпывается материальными формами бытия. Усиление этой установки тесно связано с прогрессом естествознания в Новое время. Обе эти установки в своем безусловном выражении ошибочны. Дуализм отрицает единство мира, все более полно раскрываемое наукой, а материализм игнорирует факт существования сознания как особой данности, не описываемой в материальных терминах. Но поскольку и материалистическая, и дуалистическая установки базируются, по Сёрлу, не на глубинных биологических диспозициях, а вырастают на культурной почве (поэтому в некоторых культурных традициях, утверждает он,

проблема сознание—тело даже не может быть сформулирована⁴²), то они, так сказать, безусловны и могут быть отброшены при отыскании лучшей альтернативы. А еще лучше сразу отбросить их — для отыскания таковой.

К проблеме онтологических установок, формирующих наше понимание отношения ментального и физического, мы еще вернемся — совершенно иначе истолковав их природу и действие⁴³. Пока же последуем за Сёрлом и попробуем наконец понять его взгляды на то, как же все-таки следует мыслить отношение сознания и мозга, счастливо избегая Сцилл и Харибд материализма и дуализма.

Итак, Сёрл полагает, что, очистив наш ум от устаревшего картезианского словаря, противопоставлявшего сознание и мозг, мы увидим, что к фактам (1) каузального порождения мозгом сознания как (2) особой субъективной данности (т. е. такой данности, наличие которой предполагает субъекта), можно добавить и еще один, а именно что (3) ментальные, сознательные состояния есть особые свойства мозга, биологические феномены, во многом сходные, к примеру, с секрецией или фотосинтезом. Таким образом, «все формы сознания каузально порождены поведением нейронов и реализованы в системе мозга, которая сама состоит из нейронов»⁴⁴. Это, провозглашает Сёрл, и есть искомый путь между материализмом и дуализмом. Он именуется своей позицией «биологическим натурализмом».

Вот, собственно, и все. «Неужели решение знаменитой "проблемы сознание—тело" действительно может быть столь простым?» — восклицает Сёрл, предвидя раздражение читателей⁴⁵. Может, уверен он, если непредвзято смотреть на нее. С одной стороны, исключить, что он прав, конечно, нельзя. С другой — иногда говорят, что у любой трудной проблемы есть простое решение, и притом всегда неверное. Нам еще предстоит увидеть, применимо ли это к Сёрлу, но сейчас я хочу обратить внимание на другое: по правде говоря, на первый взгляд не очень ясно, в чем состоит его решение!

Эту неясность, впрочем, можно устранить. Говоря о порождении мозгом субъективных ментальных состояний, которые, как подчеркивает Сёрл, онтологически нeredуцируе-мы к объективным физическим свойствам нейронных систем, он избегает опасности материализма, ведущего к отрицанию сознания и конфликтующего со здравым смыслом. Утверждая же, что сознательные состояния реализованы в мозге, он отмежевывается от дуализма, согласно которому ментальное является самостоятельным регионом бытия.

Надо уточнить, что Сёрл атакует сразу две разновидности дуализма: субстанциальный дуализм и дуализм свойств. Суб-

станциальный дуализм исходит из того, что ментальные состояния — свойства так называемой «духовной субстанции», а не мозга. Этот вид дуализма Сёрл мог бы исключить сразу - ведь он считает фактом каузальное порождение мозгом сознания. Впрочем, отдельные философы — прежде всего я имею в виду У. Хескера⁴⁶ — в наши дни считают, что субстанциальный дуализм можно совместить с тезисом о порождающей роли мозга, т. е. они утверждают, что мозг порождает духовную субстанцию. Любопытно, кстати, что эта теория не так уж враждебна идеям Сёрла. Напомню, что он определяет важнейшее свойство субъективности сознательных состояний через отсылку к субъекту: «...сознательные состояния субъективны в том смысле, что они всегда переживаются человеческим или животным субъектом»⁴⁷. Но что понимается здесь под субъектом? Это едва ли мозг, так как от существования мозга зависит и множество сугубо физических свойств этой системы, но Сёрл не считает их субъективными. Не может он и сослаться на то, что эти физические свойства, в отличие от сознательных состояний, не «переживаются» мозгом. Ведь тогда сознание будет определяться через «переживание», но это ничего не решит в вопросе о его субъективности, если только мы не скажем, что переживание обеспечивает доступ к приватным данностям, — но тогда понятие субъекта станет лишним элементом объяснительной схемы⁴⁸. Долгое время Сёрл, по сути, не прояснял природу субъекта, но в работах 2000-х гг. он старался восполнить этот пробел, и он близок к выводу, что субъект, или самость (Я), есть некая инстанция, отличная как от мозга⁴⁹, так и от зависимых от него сознательных состояний, хотя, по-видимому, и порожденная мозгом, переживающая сознательные состояния, поддерживающая единое поле сознания и служащая источником свободных решений⁵⁰.

Вместе с тем, теории Хескера и Сёрла на деле мало отличаются от дуализма свойств. Дуализм свойств тоже признает каузальную зависимость ментальных состояний (которые могут быть и тесно интегрированными) от мозга, но его сторонники убеждены, что ментальные состояния, будучи особой реальностью, не могут быть онтологически редуцированы к физическим аспектам мозга, т. е. не могут отождествляться с ними. Поскольку Сёрл считает так же (оговариваясь при этом, что под «физическим» он понимает пространственные характеристики мозга, изучаемые нейронаукой), некоторые авторы, к примеру Д. Чалмерс и Дж. Ким, полагают, что он фактически примыкает к этой доктрине⁵¹. Сёрл, однако, не согласен с таким выводом⁵². Но как избежать его? Он опробует интересное решение, раскрываемое как раз через поня-

тие «реализованности в мозге» ментальных состояний. Она означает — и это главный «структурирующий» ход Сёрла в трактовке сознания, — что ментальные состояния могут быть поняты как высокоуровневые, «эмерджентные» свойства нейронных систем⁵³. Иными словами, сознание — это не особая ментальная реальность, а специфический уровень физической реальности.

Если это так, если сознание действительно может быть поставлено в один ряд с такими эмерджентными свойствами (т. е. свойствами, не присущими компонентам некоей системы, но присущими системе в целом), как, например, текучесть воды, то мы, по Сёрлу, получаем возможность уяснить еще один аспект проблемы сознание—тело, связанный с возможностью ментальной каузальности. Суть в том, что еще одним фактом, по Сёрлу, является то, что наше сознание оказывает влияние на наше поведение⁵⁴. Скажем, если мы желаем чего-то, то это желание толкает нас на определенные поступки. Но если ментальные состояния обособлены от физических процессов в нашем теле, то это влияние мыслимо лишь при нарушении физических законов. Признать подобное влияние, считает Сёрл, значит идти против науки: совершенно бессмысленное предприятие. Другое дело, если ментальные состояния — высокоуровневые свойства физических систем. Тогда они могут иметь реальную каузальную действенность, хотя эта действенность не выходит за пределы каузальной действенности низкоуровневых компонентов соответствующей системы, в данном случае — нейронов. Иными словами, желание, скажем, попробовать медовуху — это высокоуровневое свойство определенных нейронных процессов в мозге. Причины поведения, вызываемого этим желанием, могут быть описаны исключительно в физиологических и биохимических терминах, так же как «поведение» воды может быть описано в молекулярных терминах. Но эти причины можно описать и на более высоком уровне - уровне желаний, в случае мозга, и уровне текучести — в случае воды.

Теперь мы видим, что подход Сёрла к проблеме сознание-тело и в самом деле не лишен достоинств. Главное из них - удивительное согласие его решения со здравым смыслом. Если попросить не ангажированного оккультизмом (т. е. не утратившего здравый смысл) «человека с улицы» порассуждать о сознании, то мы услышим, что сознание — это какое-то внутреннее чувство, что сознание зависит от мозга и что оно влияет — и еще как — на поведение. Концептуальная схема Сёрла объединяет все эти здравые тезисы.

В общем, Сёрл — рыцарь здравого смысла в философии сознания⁵⁵. Однако, как учит история, это не только в чем-то

даже беспроигрышная, но и довольно рискованная роль. В свое время Томас Рид основал целую школу «здорового смысла», чтобы разрушить утонченные теории Дэвида Юма. То противостояние вызвало много откликов. За Юма вступился даже Кант, обвинивший его противников в недооценке его идей. Кант был убежден, что Юм ставил реальные проблемы, которые надо было решать, а не отмахиваться от них.

Думается, что Кант тонко почувствовал тенденцию философов здравого смысла скользить, так сказать, по поверхности понятий, не вдаваясь в серьезный концептуальный анализ. Правда Канта становится еще более очевидной, если принять во внимание одну деталь, проливающую свет на соотношение позиций Юма и Рида: подлинной предметной областью философии, по Юму, является именно обыденная жизнь, суждения здравого рассудка, и философия должна прояснять и, где это возможно или необходимо, подправлять их. Таким образом, Юм, ничуть не меньше Рида, предлагал заниматься принципами здравого смысла. Но если Рид считал их последней инстанцией, к которой можно апеллировать, то Юм, соглашаясь с тем, что они играют решающую роль в повседневной жизни, требовал подвергнуть их исследованию, и вовсе не затем, чтобы отбросить их — это все равно в конечном счете невозможно, — а просто для того, чтобы понять, как функционирует обыденный рассудок, откуда возникают принципы здравого смысла и как они соотносятся между собой.

Размышляя о философии Сёрла, мы замечаем те же тревожные черты, которые были характерны для Рида и его последователей. Перечисляемые им «факты», имеющие отношение к проблеме сознание—тело, являются просто расхожими суждениями на этот счет. И хотя все они, возможно, истинны — и, как увидят внимательные читатели в конце книги, я и правда считаю многие из них таковыми, — но это не значит, что их не надо подвергать тщательному анализу. При его отсутствии мы просто не в состоянии понять соотношение этих фактов, и все утверждения на этот счет останутся декларациями. Вместо реального понимания их соотношения мы получим слова, скрывающие, но никак не устраняющие концептуальные провалы.

Демонстрация этих провалов не потребует больших усилий. Начать хотя бы с первого сёрловского факта о каузальном порождении мозгом сознания. В книге «Тайна сознания» (1997) Сёрл бросает: «Если мы вообще что-то знаем о мире, то мы действительно знаем, что процессы в мозге каузально порождают наши сознательные состояния»⁵⁶. Однако буквально на предыдущей странице той же книги он рассуждает о том, как трудно определить конкретные корреляты и причины тех

или иных ментальных состояний и как мы еще далеки до достижения этой цели (позже я постараюсь показать, что она, в том виде, как Сёрл понимает ее, вообще недостижима).

Как же может быть так, что нам совершенно неизвестны корреляты или причины конкретных ментальных состояний, но при этом мы совершенно уверены, что мозг каузально порождает их? Что стоит за этой уверенностью? Очевидно, что за ней стоит тот простой факт — и это действительно факт, — что изменения, происходящие в мозге, как правило, сопровождаются сменой ментальных состояний. Но не требуется труда, чтобы показать, что этот факт совершенно недостаточен для утверждений о каузальной роли мозга в порождении сознания. Ведь он может быть согласован и с другими гипотезами, к примеру с гипотезой предустановленной гармонии, подразумевающей дуалистическую схему соотношения сознания и тела и простой параллелизм физических и ментальных состояний. Разумеется, никто больше всерьез не принимает эту гипотезу, но речь идет о логической непротиворечивости дуализма. Если дуалистическая система не содержит логических противоречий, факт соответствия ментальных состояний и состояний мозга не может быть равносильным признанию каузальной зависимости первых от вторых.

Сёрл, кстати говоря, признает, что субстанциальный дуализм «логически возможен»⁵⁷, и это означает, что его тезис о факте порождения сознания мозгом некогерентен даже внутри его системы, если понимать под фактом данность, констатация которой не вызывает сомнений. Впрочем, я не хочу сказать, что это возражение разрушает построения Сёрла. В конце концов, я только что отметил, что альтернативное объяснение соответствия ментальных и физических состояний - через гипотезу предустановленной гармонии - в наши дни уже никем не принимается всерьез. Но почему? Не из-за его логических противоречий, а просто потому, что это объяснение требует расточительного нагромождения недостоверных сущностей — души и Бога как верховного координирующего принципа. Гораздо более последовательно мыслить ментальное как продукт физического.

Таким образом, упрек Сёрлу по поводу его базового « факта» о порождении мозгом сознания сводится, скорее, к тому, что он надлежащим образом не исследует это положение и не выявляет все его компоненты. Такое выявление может показаться излишеством, но лишь на первый взгляд. Детали могут иметь решающее значение. И прояснять нужно в том числе понятие причины, чтобы быть уверенным в том, что именно это понятие лучше всего подходит для характеристики отношения мозга и сознания. Сёрл немало говорит о причинности, но его рас-

суждения могут скорее запутать ситуацию, чем прояснить ее. При первом приближении может показаться, что он разделяет юмовское толкование причины как постоянного коррелята некоего события, предшествующего во времени последнему. В действительности Сёрл не считает предшествование во времени существенным компонентом понятия причины и утверждает, что это понятие может работать и для одновременных феноменов. Он считает, к примеру, возможным говорить о том, что молекулы воды являются совместной причиной ее текучести, и точно так же допустимо говорить о сознании, являющемся действием некоего множества нейронов.

При такой трактовке понятие действия как события, вызванного каким-то другим событием, причиной, радикально трансформируется и становится синонимичным понятию свойства. Вместе с тем Сёрл продолжает говорить о корреляции как одной из характеристик причины. Обратим внимание, как плохо стыкуется это понятие с понятием свойства: язык сильнейшим образом противится рассуждениям о множестве молекул воды как корреляте текучести. И понятно почему. Свойства, подобные текучести, — это просто предрасположенности неких групп молекул вести себя определенным образом. Эта предрасположенность логически вытекает из структуры последних⁵⁸, подобно тому как из структуры одинаковых равнобедренных прямоугольных треугольников логически вытекает то, что они могут образовывать квадрат. Эмерджентное свойство квадратообразования (это действительно эмерджентное свойство, так как оно не присуще ни одному из отдельно взятых треугольников) нельзя назвать коррелятом двух таких треугольников. Ведь коррелят — это феномен, реально отличный от другого феномена и сопровождающий его.

Иными словами, коррелят, в отличие от следствия, нельзя логически вывести из того, коррелятом чего он является. И теперь понятно, почему Сёрл проявляет столь драматичные колебания в характеристике сознания и его нейронной основы. Трактую сознание по аналогии с текучестью, он должен был бы склоняться к тезису о логической выводимости сознания из его нейронной основы (т. е. к тезису, что при определенном сочетании нейронных процессов невозможно отчетливо помыслить отсутствие сознания). Однако вместе с тем он признает, что феномен сознания онтологически нетождествен его нейронной основе и, соответственно, логически не выводим из нее. Поэтому он сохраняет его характеристику как коррелята.

Но, утверждая коррелятивность сознания нейронным процессам, он — чтобы сохранить элементарную последователь-

ность — больше не должен был бы рассматривать ментальные состояния в качестве аналогов эмерджентных свойств материи, таких, как текучесть. Однако отказ от этой аналогии нанес бы сокрушительный удар по его объяснению ментальной каузальности. Действительно, если текучесть как свойство воды есть некий «логический результат»⁵⁹ более фундаментальных параметров ее частиц, то можно утверждать, что это свойство ответственно за какие-то действия, хотя в принципе причины последних можно описать и на более низком уровне — так же, как «порождение» десятки можно описать на «высоком» уровне как результат сложения двух пятерок или же на "низком", при котором каждая пятерка будет рассматриваться как сумма пяти единиц. «Каузальная» сила пятерки тождественна каузальной силе пяти единиц. Но все эти схемы не работают, когда речь идет о сознании. Одно дело выдвигать альтернативные описания одних и тех же процессов, и совсем другое — говорить о разных процессах. Ведь Сёрл признает онтологическую обособленность ментальных состояний от нейронных процессов в мозге. Ментальные состояния — одно, нейронные процессы — нечто другое. Поэтому он не может утверждать, что, к примеру, желание — это нейронный процесс на высоком уровне описания. Ведь описание в широком смысле - это картина какого-то феномена. Но желание — это не картина, а феномен.

Все это означает, что Сёрл должен был бы сделать принципиальный выбор. Если он держится за тот «факт», что сознание играет реальную каузальную роль в детерминации человеческого поведения, то он должен был либо сказать, что ментальные состояния тождественны тем или иным состояниям мозга (и тогда, разумеется, они могут играть реальную каузальную роль), либо, допуская их различие, утверждать, что их каузальная действительность выходит за пределы каузальной действительности нейронных процессов⁶⁰. Первый вариант противоречит тезису об онтологической нередуцируемости качественных состояний, второй — если принять, что физическая реальность дается с позиции третьего лица, — приводит, как кажется, к выводу о нарушении физических законов и принципа каузальной замкнутости физического⁶¹ вследствие активности нашего сознания.

В действительности с последним пунктом все далеко не так однозначно, и мы еще вернемся к этому вопросу в конце книги. Сейчас достаточно отметить, что сам Сёрл считает такое нарушение неизбежным и не хочет занимать такую позицию, которая его допускает⁶². Неприемлем, повторим, для него и тот вариант, который подразумевает отождествление ментальных состояний и нейронных процессов. Соответствен-

но, он должен был бы отказаться от тезиса о том, что сознание оказывает реальное влияние на поведение. Но отказаться от него — значит, считает он, пойти на противоречие «факту», точнее положению здравого смысла о наличии такого влияния. Я не случайно ставил слово «факт» в кавычки. Разумеется, это никакой не факт в строгом смысле слова. Здравый рассудок и правда говорят нам, что ментальные состояния в какой-то степени ответственны за наше поведение, но эта уверенность может быть простой иллюзией, возникающей потому, что этому рассудку ничего не известно о нейронных процессах, определяющих действия человека.

Что же решает Сёрл? Какой выбор он делает? Очень нестандартный, надо признать. Он не отказывается ни от чего и провозглашает: (1) сознание влияет на поведение, будучи (2) высокоуровневым свойством нейронных процессов (это логично), но таким свойством, которое (3) онтологически отлично от этих процессов⁶³.

Проблема в том, что третий тезис так конкретизирует второй, что понятие высокоуровневого свойства в нем больше не может рассматриваться как альтернативное описание нейронных процессов, которые, как предполагается, определяют поведение. Отсюда следует, что это свойство должно признаваться обособленным феноменом, не играющим каузальной роли, т. е., иными словами, эпифеноменом. Это, в свою очередь, приводит к противоречию с первым тезисом. А это значит, что Сёрл лишь на словах решает проблему ментальной каузальности, на деле же его позиция попросту некогерентна.

Некогерентность позиции Сёрла⁶⁴ — неприятный сюрприз для сторонников простых решений, армию которых он возглавляет. Но нельзя ли все-таки найти какой-то выход из ситуации? Один вариант есть. Сёрлу надо было бы признать, что ментальные состояния и нейронные процессы онтологически тождественны, но эпистемологически различны, вследствие того, что люди обладают двойным доступом к этим нейронным процессам — извне и изнутри. Поэтому возникает ощущение двойственной реальности, на деле этой двойственности нет. Некоторые тексты Сёрла наводят на мысль, что он обдумывал этот, как может показаться, спасительный для него путь. В одной своей поздней книге он замечает, что «сознание есть аспект мозга, аспект, состоящий в онтологически субъективных переживаниях»⁶⁵. «Аспект» — показательный термин, отсылающий к таким эпистемологическим понятиям, как перспектива или взгляд. Но и эту линию Сёрл четко не проводит — хотя, возможно, все еще впереди.

Впрочем, до него эту линию уже провели другие (так что сейчас нас ожидает небольшая историческая экскурсия, ко-

торая, я вынужден признать, несколько сместит основную нить главы). Их было так много, что трудно зафиксировать ее начало. Ясно лишь, что подготовительная работа была проведена Э. Махом и Р. Авенариусом, утверждавшими, что одни и те же элементы бытия предстают в физическом или психическом облике в зависимости от аспекта их рассмотрения. Эти рассуждения были продолжены У. Джемсом и Б. Расселом, проponentами так называемого «нейтрального монизма».

Все упомянутые авторы полагали, что нейтральные элементы могут быть непосредственно даны в опыте. Скажем, дано нечто зеленое. Само по себе оно нейтрально, но если рассматривать его по отношению к нервной системе, то зеленое оказывается ощущением. Физическим же объектом оно оказывается при соотнесении с элементами, не принадлежащими множеству элементов нервной системы.

Такая схема более или менее работает с чувственными данными, но она дает сбой при анализе, скажем, эмоций или образов. Образ, к примеру, как нечто субъективное, приватное, может быть истолкован в физикалистском ключе лишь при отсылке к его гипотетическим нейронным коррелятам. Но невозможно зафиксировать в опыте такую сущность, которая оказывается образом при одной трактовке, нейронным процессом в мозге — при другой. И если мы хотим сохранить монистический, «нейтралистский» подход даже в таких случаях, мы должны интерпретировать эту нейтральную сущность в кантианском смысле, как нечто выходящее за пределы опыта.

К подобному решению склоняется, в частности, К. Мак-гинн. Трудности, возникающие при такой интерпретации, хорошо известны и связаны прежде всего с проблематичностью самого понятия нейтральной реальности, выходящей за пределы возможного опыта. Неудивительно поэтому, что в философской литературе уже давно был опробован совершенно иной вариант решения проблемы возможного тождества ментальных и физических состояний. Он состоял в намеренном отказе от попыток конкретизировать детали искомого тождества. Вместо этого сторонники «теории тождества» акцентировали внимание на аргументах, которые должны приводить к выводу о наличии тождества ментальных и нейро-нальных состояний.

Знаменитая «теория тождества» — концептуальное творение 50-60-х гг. XX века. У. Плейс, Дж. С্মарт, Д. Льюис, Д. Армстронг, Б. Мэдлин и другие соавторы этой теории испытали влияние британского философа Гилберта Райла (1900-1976). Начав как сторонник идей Венского кружка и раннего Витгенштейна и продолжив их попытки выявлять

в философских текстах категориальные бессмыслицы, на зрелом этапе он сместился к лингвистической философии, заставляющей вспомнить о работах позднего Витгенштейна. Кстати, Райл дружески общался с Витгенштейном в 30-е и 40-е годы. Это общение, среди прочего, привело к тому, что он перенес в ретроградный Оксфорд⁶⁶ новые кембриджские методы и их развитие вскоре превратило Оксфорд в столицу аналитической философии.

Нельзя, впрочем, говорить, что Райл во всем следовал позднему Витгенштейну. Оба они анализировали обыденный язык и через этот анализ отсекали бессмысленные философские конструкции. Но если поздний Витгенштейн считал, что бессмыслица возникает тогда, когда слова покидают обыденные контексты, и не связывал их обесмысливание с нарушениями «логического синтаксиса» (такой подход был характерен для него, скорее, в 20-е годы и раньше), то Райл в чем-то остался верен прежней аналитической философии и диагностировал «категориальные ошибки», скрывающиеся за невниманием философов к обыденному словоупотреблению. Райл долго размышлял о том, на каком примере продемонстрировать подобные категориальные ошибки. Сначала, как известно, он хотел взяться за вопрос о свободе воли, но затем остановился на проблеме сознания. Так и появилась книга «Понятие сознания» (1949), которой суждено было стать не только образцом аналитической философии оксфордского периода, но и знаменем философского бихевиоризма, интерес к которому Райл тоже мог унаследовать от Витгенштейна.

Как и полагается радикальному бихевиористу, Райл попытался избавиться от понятия самодостаточных частных ментальных состояний, переопределяя их в терминах поведенческих диспозиций. Скажем, желание выпить воды можно интерпретировать как предрасположенность человека к совершению каких-то действий — к тому, чтобы взять бокал с водой, поднести его ко рту и т. п. И такую предрасположенность совсем не обязательно понимать как какое-то субъективное состояние, это поведенческий кондиционал, периодически возникающий и исчезающий. Избавляя человеческий организм от «привидения в машине», как он называл декартовскую *res cogitans*, т. е. всю частную сферу сознания, Райл, однако, сталкивался с тем, что некоторые внутренние состояния, вроде ощущений или образов, плохо переводились на язык диспозиций. Представление о красной корове, к примеру, это диспозиция к чему? В общем, у поклонников Райла — а их было множество — возникло чувство, что его проект изгнания сознания из тела или, точнее, слияния сознания с поведением, остался незавершенным. И через несколько лет

после «Понятия сознания» у молодого британского психолога и философа Уллина Плейса (в прошлом ученика Райла) возникла идея, как довершить дело учителя. Итогом его размышлений стала статья «Является ли сознание процессом в мозге?», опубликованная в 1956 г. Она-то и положила начало влиятельной традиции теории тождества.

Решение, найденное Плейсом, заключалось в тезисе, что физикализация тех ментальных состояний, которые с трудом поддавались интерпретации в качестве поведенческих диспозиций, может быть осуществлена иначе - путем прямого отождествления этих состояний с состояниями мозга⁶⁷. При этом Плейс не отрицал самого существования субъективных состояний. Он просто говорил, что они могут быть идентичны каким-то процессам в мозге. Он считал это утверждение «научной гипотезой», которая может быть подтверждена при отыскании нейронных коррелятов таких состояний. Искушенные читатели сразу заметят, что критерий верификации, предложенный Плейсом, явно недостаточен, так как отыскание нейронных коррелятов, к примеру, представления о красной корове, никак не меньше может подтверждать и такие взгляды на ментальное, согласно которым оно сопутствует физическому, но не совпадает с ним.

Недоработки Плейса решил устранить Джек Смарт, который опирался также на идеи выходца из Венского кружка Г. Фейгла, опубликовавшего в 1958 г. эссе «Ментальное и физическое»⁶⁸. Статья Смарта «Ощущения и процессы в мозге» появилась в 1959 г. Он оспорил тезис Плейса о том, что теория тождества имеет характер научной гипотезы, заявив, что «никакой мыслимый эксперимент не может решить дело в пользу материализма или эпифеноменализма»⁶⁹, которые, по его мнению, должны рассматриваться в качестве альтернатив, имеющих при корреляции между сознательными состояниями и процессами в мозге. Выбирая в пользу материализма, т. е. тождества субъективного «опыта» с процессами в мозге, мы следуем оккамовскому принципу простоты. Ведь эпифе-номеналистская теория нуждается в неуклюжем довеске: законах, сопрягающих физические процессы и отдельно от них существующие — в роли «помологических бездельников»⁷⁰ — ментальные состояния.

Важно отметить, что в статьях Плейса и особенно Смарта была намечена и принципиально иная стратегия отождествления ментального и физического, которую можно интерпретировать в качестве продолжения элиминативистской райловской линии⁷¹ — позже мы увидим, что теоретики тождества были, по сути, обречены на то, чтобы проводить обе линии рассуждения, — но не в силу их дополняющих друг дру-

га достоинств, а из-за недостатков обеих. Так вот, Смарт обратил внимание, что предположение о тождестве ментального и физического можно, как кажется, опровергнуть следующей логикой: возьмем какой-нибудь ментальный образ, к примеру образ желтоватого апельсина, и спросим себя: если он тождествен какому-то процессу в мозге, то не будет ли это означать, что этот процесс тоже должен быть желтоватым? Это абсурдно, но как выйти из тупика? Смарт предлагает решение. Во-первых, говорит он, процессу в мозге тождествен не сам ментальный образ, а «опыт его наличия». Во-вторых, опыт наличия образа можно описать на «нейтральном языке»: его наличие означает, что «происходит нечто подобное тому, что происходит, когда мои глаза раскрыты, я не сплю и передо мной находится хорошо освещенный апельсин»⁷². В этом описании ничего не говорится о природе происходящего — и соответственно ничто в принципе не мешает отождествить его с процессами в мозге.

Идея Смарта заслуживает внимания. Что, собственно, он хочет сказать? Хочет ли он сказать, что ментальные состояния могут быть переопределены в терминах, которые не включают упоминания о чем-то нефизическом? Но что значит переопределены? Является ли данное им определение наличия ментального образа исчерпывающим? Если да и если у нас есть основания интерпретировать его формулу как описание процессов в мозге, то ментальных образов как особых данностей вообще нет. В одном месте статьи Смарт так и говорит: «В известном смысле таких вещей, как остаточные образы или чувственные данные, просто не существует, хотя и существует такая вещь, как опыт наличия образа, и этот опыт может быть косвенно охарактеризован на языке материальных объектов, но не на феноменологическом языке, поскольку его не существует»⁷³. Но вопрос в том, каков статус этого на первый взгляд сугубо элиминативистского утверждения Смарта? Присмотревшись к другим положениям его статьи, мы увидим, что это не более чем гипотеза.

В самом деле, если бы Смарт считал доказанным то, что ощущения, образы и другие подобные состояния исчерпывающе дефинируются на «языке материальных объектов», то он не мог бы рассматривать эпифеноменализм и теорию тождества как альтернативные метафизические допущения. Поэтому смысл его положений в другом: (1) есть некие данности, которые мы называем образами и т. п., (2) их наличие может быть выражено на физикалистском языке. Если оба пункта верны, то проще предположить, что физические события и эти ментальные данности — не разные вещи, а одна и та же вещь, хотя подобный тезис остается спекулятивной гипотезой.

Следующий шаг в развитии теории тождества был сделан Дэвидом Льюисом и Дэвидом Армстронгом. Они подхватили смартовскую идею «нейтрального» переопределения ментальных состояний и сформулировали новый аргумент в пользу теории тождества, мотивируя это тем, что одной бритвы Ок-кама, к которой прибегал Сمارт, было явно недостаточно. Аргумент состоял в следующем. Прежде всего трудно спорить с тем, что мозг опосредует человеческое поведение, выступая неким каузальным медиумом стимулов и реакций. Далее, можно попробовать показать, что все ментальные состояния можно интерпретировать в том же каузальном ключе: либо как причины поведения, как это имеет место в случае желаний, либо как результаты внешнего воздействия, как в случае восприятий или образов. И если это так (хотя так ли это — большой вопрос, и очевидности здесь нет, хотя и Льюис, и Армстронг поначалу считали, что это именно так и что тезис о каузальной действительности ментальных состояний может быть представлен как концептуальная истина, что неверно, так как, к примеру, для дефиниции желаний достаточно, чтобы они мыслились в качестве коррелятов — но не обязательно причин — поведения), то процессы в мозге и ментальные состояния играют одну и ту же роль, и вполне логично предположить, что они делают это именно в силу их онтологического тождества⁷⁴.

Каузальная теория ментальных состояний была выдвинута Льюисом в статье «Аргумент в пользу теории тождества» (1966)⁷⁵ и подробнейшим образом развита Армстронгом в книге «Материалистическая теория сознания» (1968). Исходя из сказанного выше, можно было бы думать, что эта каузальная теория является всего лишь дополнением концепций Плейса и Смарта. Однако ситуация более запутанна. Дело в том, что, в отличие от Смарта, Армстронг, похоже, не исключал, что ментальные состояния могут быть исчерпывающе определены в терминах их каузальной роли. И это означает, что его можно было бы причислить к элиминативистской традиции.

В самом деле, позиция Армстронга сводится к тому, что человеческий мозг реализует определенные каузальные схемы. Эти схемы можно было бы реализовать и на другом носителе. Поэтому они могут рассматриваться как нечто относительно самостоятельное и лишь контингентно тождественное процессам в мозге. Подобные каузальные схемы и есть ментальные состояния: «Ментальные состояния — это состояния личности, дефинируемые исключительно в терминах каузальных отношений»⁷⁶. Никаких других характеристик у этих ментальных состояний нет. Они лишены особого субъективного содержания и *de facto* совпадают с процессами в мозге.

Недостатки этой теории очевидны. Проводя концептуальный анализ и доказывая, что каждое ментальное состояние может быть истолковано в терминах его каузальной роли⁷⁷, Армстронг работает с этими состояниями как с интроспективными данностями. В самом деле, чтобы определять каузальную роль чего-то, он должен был принимать, что оно существует. Но затем, установив отношение этого нечего к стимулам и поведению, он неожиданно «нейтрализует» его, растворяя это нечего в каузальной роли, — и лишь позже возвращается к проблеме ее исполнителя, объявляя, что это процессы в мозге.

Понятно, что либо это просто паралогизм, либо Армстронг все же не элиминирует интроспективные данные, а неявно отождествляет их с процессами в мозге — именно исходя из того, что они играют одинаковые каузальные роли. В последнем случае его теорию действительно можно рассматривать как развитие идей Плейса и Смарта — тем более что, как мы видели, элиминативистские начала присутствовали и у них. Однако в любом случае изменения, внесенные Армстронгом, не сводятся к новым акцентам. Если Плейс, Фейгл и Сمارт говорили о тождестве процессов в мозге и таких особых состояний, как ощущения, образы и т. п., толкуя все другие ментальные состояния в райловском смысле, т. е. как поведенческие формы или диспозиции к поведению, то Армстронг утверждает, что подобное тождество распространяется на все ментальное, истолкованное в качестве суммы внутренних состояний, а именно «центральных состояний» нервной системы, т. е. мозга, играющих каузальные роли (при этом райловские диспозиции, которые казались чем-то бессубстратным и висящим в воздухе, обретают материальную основу)⁷⁸.

Акцентирование каузальной роли ментальных состояний сближает Армстронга с функционализмом — концепцией американского производства, которая допускает возможность интерпретации ментальных состояний в терминах осуществляемых ими функций, переводящих стимулы в поведенческие реакции⁷⁹. Не стоит, правда, забывать, что функционализм тяготеет к компьютерной метафоре сознания, чуждой Армстронгу⁸⁰. Это можно объяснить разным контекстом: создатель функционализма Хилари Патнэм учился у Куайна, виртуоза математической логики, тогда как учителя Армстронга в Оксфорде были далеки от подобных технических вещей.

Многие, кстати, воспринимали Патнэма как оппонента теории тождества. В 60-е годы он любил рассуждать о возможной множественной реализации ментальных состояний. Речь идет о ситуациях, когда, к примеру, боль и т. п. могут испытывать существа с другой биохимией, чем у человека⁸¹. Этот

довод подрывал тезис, что ментальные состояния тождественны определенным типам процессов в мозге. Но хотя он мог бы быть опасным для Плейса или Смарта, он не действен против Армстронга и Льюиса⁸², отводивших ментальным состояниям роль, сходную с той, которую приписывал им Патнэм.

Так или иначе, но рассуждения Патнэма ускорили трансформацию теории тождества. Одни ее сторонники отказались от тезиса о "типовом тождестве", т. е. о том, что ментальные состояния тождественны вполне определенным физическим процессам, допуская, что в каждом индивидуальном случае обнаруживается особое тождество. Другие перешли в лагерь функционализма, подчеркивая, что ментальные состояния совпадают скорее с функциональными, чем с собственно физическими характеристиками материальных систем.

Происходили и другие изменения. Американский философ Майкл Маккинси — один из противников теории тождества, атакующий ее с помощью семантических аргументов, - считает, что они сводились к тому, что позднейшие теоретики тождества, такие, как Джон Перри, автор «Знания, возможности и сознания» (2001)⁸³, в отличие от своих предшественников, признавали реальность субъективных ментальных состояний, которые, как уже отмечалось, часто именуются «квалиа», и тем не менее защищали тезис об их тождестве с процессами в мозге (Маккинси называет этот вариант теории тождества «квалиа-физикализмом»). Мы, однако, видели, что в этом вопросе Перри существенно не отступает от позиции ранних теоретиков тождества: он лишь более решительно избавляется от элиминативистских колебаний. Главные изменения, на мой взгляд, были в другом — в попытке разработать концептуальный аппарат, позволяющий объяснить уже не тождество, а различия, все же имеющиеся между ментальными состояниями и тождественными - согласно предположению теоретиков тождества — им физическими процессами.

И самый эффективный способ такого объяснения — допущение двойного когнитивного доступа к одним и тем же событиям в мозге. Это именно то, что несколькими страницами выше было названо эпистемологическим подходом к трактовке различения сознания и мозга. В наши дни выходит немало работ, авторы которых защищают именно такой взгляд, — одной из самых заметных в этом ряду стала, пожалуй, книга М. Вилманса «Понимание сознания» (2000)⁸⁴. Учитывая, что именно такой подход мог бы спасти от краха систему Сёрла, можно предположить, что он еще пополнит этот список.

Я, впрочем, очень сомневаюсь в продуктивности всех этих прошлых и будущих усилий. Дело в том, что теория тождест-

ва, породившая эпистемологический подход к проблеме сознание—тело — шаткая конструкция. Причем, как мне представляется, для ее разрушения не требуется столь утонченной аргументации, к которой прибегали, в частности, Крипке, Чалмерс и Маккинси⁸⁵ и которую я не буду рассматривать⁸⁶ именно потому, что считаю ее избыточной.

Простой довод, сразу подрывающий теорию тождества, состоит в том, что ее главный тезис — если не интерпретировать его в элиминативистском смысле, когда он очевидно ложен, — попросту бессмыслен: это и есть та карусель иллюзий, на которой помещалась вся теория тождества⁸⁷. И бессмыслен этот тезис потому, что его нельзя верифицировать⁸⁸. В самом деле, как верифицировать утверждение, что некое ментальное состояние — скажем, чувство, возникающее при просмотре фильма *Lost in Translation*, — тождественно нейронному процессу в мозге? Инстанции, которые надо отождествить, кажутся совершенно различными. Теоретики тождества, разумеется, признают эту кажимость. Более того, мы уже знаем, что они говорили, будто тождество подобных феноменов имеет случайный, контингентный характер. Т. е. они допускали мыслимость, к примеру, такой ситуации, в которой данное чувство существовало бы вне связи с нейронными процессами. Но все это, по их мнению, не мешает тождеству⁸⁹. Утренняя звезда тоже случайно тождественна Вечерней звезде, и, мысля первую, мы необязательно мыслим и вторую. Проблема, однако, в том, что аналогия с Венерой не проходит.

Утверждение о тождестве Утренней и Вечерней звезды может быть легко верифицировано — достаточно проследить за движением этого небесного тела. Точно так же легко верифицировать, скажем, излюбленный тезис Плейса, что молния есть движение электрических зарядов, или положение, что на двух мониторах, к примеру, мы видим одну и ту же вещь. Замечу, что подтвердить последнее легче всего, если мы заметим корреляцию между этими изображениями, когда, к примеру, происходящее с вещью на одном мониторе происходит с ней и на другом. Таким образом, от корреляции мы можем заключать к тождеству — но только тогда, когда мы можем представить или показать, как скоррелированные явления возникают от одной-единственной вещи. В нашем случае мы могли бы проследить, откуда берутся данные для изображения, где находится видеокамера и т. п. Но никакими усилиями нельзя представить себе верификацию тезиса о тождестве качественных состояний и нейронных процессов. И это означает, что данный тезис просто не имеет смысла — или ложен.

Интересно, что могли бы ответить на это возражение сторонники теории тождества? Я поинтересовался на этот счет

у главного теоретика всего этого направления, Д. Армстронга, допуская, что он все же не является чистым элиминати-вистом⁹⁰. Его ответ был неожиданным, но логичным: «Должен признаться, я, по сути, никогда не рассматриваю вопрос о верификации! Думаю, мы уже ушли от принципа верификации»⁹¹. В самом деле, принято считать, что этот «венский» принцип оказался недостаточным, что Поппер, не взятый в Венский кружок и движимый благородным гневом, в свое время подорвал его⁹², а позднейшие попытки Айера и других авторов вернуть ему авторитет провалились благодаря И. Берлину и А. Черчу⁹³.

Но если непредвзято взглянуть на этот принцип и его критику, то мы увидим, что во многих случаях она не очень опасна. К примеру, говорили, что нельзя верифицировать общие утверждения, а это подрывает науку, которой должен был служить этот принцип. Очевидно, однако, что, хотя они не могут быть окончательно верифицированы, они верифицируемы в принципе. Скажем, верификация утверждения «всякое событие имеет причину» подразумевает, что какое бы событие мы ни наблюдали, нам удастся обнаружить у него устойчивые корреляты. Конечно, такая трактовка предполагает, что мы исходим из «слабого» понимания принципа верификации, согласно которому верифицируемые утверждения таковы, что из них — и их теоретического и эмпирического контекста — можно дедуцировать проверяемые наблюдения следствия, которые не дедуцируемы из одного контекста (согласно «сильной» трактовке верифицируемо то, что, наоборот, дедуцируется из набора эмпирических констатации)⁹⁴. Между тем «слабая» верификация, как утверждается, слаба настолько, что она вообще не позволяет различить бессмысленные и осмысленные утверждения⁹⁵. Но, хотя доказательство этого тезиса, приводимое, в частности, С. Сомсом⁹⁶, выглядит убедительно, оно имеет силу лишь для абстрактных положений и не затрагивает утверждения, констатирующие те или иные факты⁹⁷. А интересующий нас тезис о тождестве квалиа и процессов в мозге именно таков.

Совершенно неубедительным представляется и известное утверждение, что сам принцип верификации неверифицируем. Ведь этот принцип верифицируется так, как верифицируется любое аналитическое положение, тавтологическое в своей логической основе: он есть аналитическое следствие понятия истинности как соответствия мысли и предмета. Если мысль претендует на соответствие с предметом, то этот предмет должен быть дан. Если предмет не может быть дан — если мысль не верифицируема, — то ее утверждение не может быть истинным, а значит, оно с необходимостью ложно.

В любом случае мало кто считает, что принцип верификации вообще должен быть исключен из набора философских методов. Во многих случаях он прекрасно работает. И понять, что он работает, можно, задав вопрос: что имеется в виду под таким-то утверждением? Задав этот вопрос в нашем случае, мы увидим, что на него попросту нельзя ответить. В самом деле, что имеется в виду под тезисом о тождестве ментального состояния с каким-то процессом в мозге? Что это одна вещь? Но что значит одна, когда мы воспринимаем два феномена? Может быть, что это два аспекта одной вещи? Но тогда эта вещь — если «вещь» здесь не просто вербальная конструкция — должна мыслиться как что-то отличное и от ментального, и от физического, но ничего такого представить мы не в состоянии. Или, может быть, здесь просто имеется в виду тесная связь одного и другого, их корреляция? Но теоретики тождества отличают корреляцию, даже «совершенную», от отождествления.

Вот тут-то, возможно, и разгадка этого исторического казуса. Вспомним, что создатель теории тождества, У. Плейс, поначалу не различал эти вещи в интересующей нас области⁹⁸. Т. е. он считал, что отыскание нейронных коррелятов (говоря современным языком) ментальных состояний и является тем, что верифицирует их тождество. Смарт осознал, что верификации здесь не происходит, но вместо того, чтобы отбросить гипотезу Плейса как бессмысленную и ложную, он представил ее как метафизическую альтернативу эпифеноменализму⁹⁹, хотя эпифеноменализм как раз относится к числу осмысленных и верифицируемых допущений: условием его верификации является отыскание нейронных коррелятов ментальных состояний, от которых зависят последние и которые достаточны для объяснения поведения. Таким образом, на раннем этапе формирования теории тождества в результате, по сути, недоразумения (допущенного Фейглом и Смартом и проигнорированного Армстронгом, Льюисом и др.) произошло то, что философы стали выискивать аргументы в пользу не верифицируемой гипотезы, призванные перевесить верифицируемую гипотезу — заведомо провальное предприятие, ибо никакие аргументы не могут превратить ложный тезис в истинный.

Верифицируемая гипотеза (верифицируемая, конечно, еще не значит истинная, а лишь такая, которая могла бы в принципе оказаться истинной), с которой, как мы теперь видим, безуспешно сражались теоретики тождества, — это, еще раз напомним, эпифеноменализм, концепция, согласно которой ментальные состояния — как нечто реально отличное от нейронных процессов — порождаются ими, но не име-

ют никакого обратного влияния на эти процессы. И сейчас самое время вспомнить о том, что именно эпифеноменализм является самой реальной перспективой для Джона Сёрла, по которому читатели могли уже соскучиться и к анализу взглядов которого я возвращаюсь. Если не считать Сёрла некогерентным мыслителем, лишь но словах решающим все проблемы (ведь это была бы ирония судьбы: человек, призывающий снять с философских проблем словесную скорлупу, предлагал бы нам именно ее), придется признать его скрытым эпифено-меналистом. Ведь онтологическая нередуцируемость сознания - более важная вещь для него, чем утверждение каузальной действенности ментального: сам он говорит, что каузальная действенность ментальных состояний не выходит за пределы каузальной действенности нейронных процессов, лежащих в их основе.

И здесь, кстати говоря, удобный повод еще раз коснуться сёрловского «факта» порождения ментального нейронными процессами. Мы видели, что о фактичности и каузальности этого порождения можно говорить лишь в том смысле, что наличия нормально функционирующего человеческого мозга, по-видимому, достаточно для существования в этом мозге сознания. Напомним, что для решения проблемы сознание -тело, по Сёрлу, надо дополнить эту констатацию тезисом, что сознательные состояния, будучи онтологически нередуцируемы к нейронным процессам, тем не менее являются высокоуровневыми характеристиками этих процессов, т. е. тоже могут быть названы процессами в мозге и избавлены от дуалистических коннотаций.

Я уже отмечал проблематичность этого тезиса - и не будем к нему возвращаться. Вместо этого попробуем понять, избавлен ли от неясностей предшествующий ему каузальный постулат. Сразу надо подчеркнуть, что Сёрл проводит тут важное различие¹⁰⁰. В книгах конца 90-х «Тайна сознания» и «Сознание, язык и общество»¹⁰¹ он обозначает три вопроса: порождает ли мозг сознание? как мозг порождает сознание? и как может мозг порождать сознание?

Первый из этих вопросов допускает простой положительный ответ и составляет часть решения философской проблемы сознания — именно в силу простоты этого вопроса Сёрл считает элементарной и саму проблему сознание—тело, по крайней мере в этом ее аспекте. Второй вопрос, напротив, с его точки зрения, не имеет отношения к философии. Ответ на него должна давать нейронаука. Путем эмпирических разысканий ученые могут обнаружить нейронные корреляты и причины конкретных сознательных состояний. Сёрл одобрительно отзывается об исследованиях Ф. Крика и особенно

Дж. Эдельмана (который больше импонирует ему, так как трактует сознание как единую, холистскую среду, в отличие от «атомарного» понимания Крика), указывая, что они находятся на верном пути, хотя и в самом его начале. Наконец, третий вопрос — как мозг может порождать сознание? — объявляется Сёрлом все еще закрытым для решения: «Причина, по которой сознание кажется "тайной", в том, что у нас нет ясной идеи относительно того, как что-либо в мозге могло бы каузально породить сознательные состояния»¹⁰². Очевидно, что вопрос «Как мозг может порождать сознание?» может возникнуть лишь в ситуации, когда нам известно, что мозг порождает сознание, но неясно, почему это происходит. Но ведь это и есть наша «трудная проблема»!¹⁰³ Еще в начале книги я отмечал, что большинство современных авторов не сомневаются, что мозг порождает сознание, но, в отличие от своих предшественников, пытаются уточнить, при каких условиях и почему мозг порождает его. Сёрл же, как мы только что убедились, оставляет этот вопрос без ответа. Причем он не только не говорит, что мы пока не знаем ответа, но не утверждает и того, что его можно будет узнать. Ссылаясь на Макгинна, он замечает, что «могло бы оказаться так, что мы были бы просто не в состоянии объяснить это, что каузальное отношение мозга и сознания противится теоретическому объяснению, что проблема объяснения отношения сознания к мозгу выходит за пределы наших биологически ограниченных когнитивных способностей»¹⁰⁴. Однако позиция Макгинна для него тоже не более чем одна из опций. Возможно, говорит нам Сёрл, Макгинн прав и ответ на вопрос, как мозг может порождать сознание, в принципе не может быть получен, но не менее вероятен, считает он, тот вариант, что прогресс нейрона-уки и отыскание нейронных основ сознания все же позволит раскрыть соответствующие каузальные механизмы до такой степени, чтобы уяснить, почему над этими основами возвышаются субъективные состояния¹⁰⁵.

Итак, самый большой сюрприз ожидал нас, как выясняется, уже под конец нашего экскурса в философию Сёрла: он вообще отказывается отвечать на главный вопрос, решать «трудную проблему сознания». И теперь мы можем понять истоки неясностей, обнаруживаемых даже в тех частях его метафизики сознания, где он предлагает какие-то ответы. Не решив «трудную проблему сознания», нельзя надеяться и на четкое понимание его онтологического статуса.

Впрочем, несмотря на декларативный отказ Сёрла от рассмотрения «трудной проблемы», в его текстах все же можно найти намеки на то, в каком направлении он пытается нащупать ее решение. Чтобы разглядеть их, задумаемся, на что на-

целивает нас «трудный» вопрос о том, почему мозг порождает сознание. Мы уверены, что мозг достаточен для сознания, но не знаем, что именно делает его достаточным, не знаем, какое именно свойство мозга ответственно за это порождение. Решение «трудной проблемы сознания» позволило бы выявить это свойство и объяснить его действенность в качестве генератора сознания. Но как найти подходы к его выявлению? В XX веке многим казалось, что ответ на этот вопрос надо искать в сфере разработок по теме искусственного интеллекта¹⁰⁶. Успешное программное моделирование ряда когнитивных операций наводило на мысль, что мозг тоже может быть рассмотрен как компьютер. И если эта аналогия правомерна, то, возможно, сознание может быть истолковано как некая совокупность программ, инсталлированных в мозге, или как результат «программного» наполнения нейронных сетей.

Так и возникла гипотеза, что особенностью мозга, генерирующей сознание, является именно его вычислительная природа, способность десятков миллиардов его нейронов реализовать сложнейшие биологические и культурные алгоритмы, совокупность которых и является тем, что мы называем сознанием, Сёрл, однако, решительно выступил против программной метафоры сознания. В теперь уже почти легендарной статье 1980 г. «Сознания, мозги и программы» он предложил мысленный эксперимент, так называемый «Аргумент китайской комнаты», который был призван разрушить всякую аналогию между сознанием и программами.

Аргумент китайской комнаты — повествующий о человеке-компьютере, скрытом в помещении, обстановка которого позволяет создать впечатление его владения китайским языком для сторонних наблюдателей, хотя он не понимает по-китайски, — породил сотни откликов. Обсуждение не прекращается и поныне. Злые языки¹⁰⁷ говорят, что Сёрл позаимствовал его идею из одной статьи Нэда Блока, где тот рассуждал о моделировании работы мозга китайской нацией с радиопередатчиками¹⁰⁸. Сам Сёрл предлагает иную версию: «В первые дни когнитивной науки существовал некий фонд под названием "Слоан Фаундейшн", который давал людям деньги, чтобы они ездили по стране с лекциями. Нас в шутку величали Слоанскими Рейнджерами. Меня позвали в Йель прочитать лекцию в Лаборатории искусственного интеллекта. Я понятия не имел об искусственном интеллекте. Я купил книгу Роберта Шэнка и Роберта Эбелсона¹⁰⁹, из этой лаборатории, чтобы почитать в самолете. Я читал ее в самолете, и там шла речь о программах, понимающих рассказы. И я подумал: да это же смешно! Есть простое опровержение. Пусть это будет китайский рассказ и пусть я буду компьютером. Я все равно

не буду понимать рассказ. Так появился Аргумент китайской комнаты»¹¹⁰.

Отчет Сёрла весьма содержателен: он позволяет уяснить, почему его статья 1980 г. имела такой большой резонанс¹¹¹. В этой статье поначалу действительно идет речь лишь о частном случае программной эмуляции когнитивных способностей — и Сёрл без труда показывает, что при этом сохраняются громадные различия искусственного и человеческого интеллекта. Но там же Сёрл дает понять, что считает возможным обобщить свой анализ на все случаи подобной эмуляции¹¹². Таким образом ему удалось добиться мощного эффекта переноса очевидностей частного случая на его глобальный вывод о том, что естественный интеллект не работает как программа.

Чтобы разобраться, имел ли он право на такие обобщения, ненадолго углубимся в детали. Как мы только что слышали, Сёрл ознакомился с программами, обеспечивающими видимость понимания компьютером рассказов. Человеческое понимание всегда контекстуально, и если мы слышим рассказ о том, что человек зашел в ресторан и через час покинул его, оставив чаевые, то мы понимаем больше того, что буквально сказано. К примеру, если спросить нас, съел ли этот человек заказанную им сусину с икрой морского ежа (сам Сёрл скромно пишет о гамбургере, но я хотел бы приспособить его иллюстрации к российской специфике), то мы без колебаний ответим «да». Программа, эмулирующая понимание, должна отвечать на подобные вопросы. И в принципе такую программу можно написать, задавая контекст, на который будут накладываться вводимые данные. Но можно ли сказать, что компьютер, снабженный этой программой, действительно будет понимать рассказ? Сёрл убедительно показывает, что это не так. Но прежде он оговаривается, что подразумевает под программой алгоритм формальной обработки символов, без учета их возможной интерпретации — с такими синтаксическими программами и работают классические компьютеры.

Так вот, программу, понимающую некий рассказ, может «исполнить» и человек. При этом совершенно неважно, на каком языке будет этот рассказ, хоть на китайском, как и допускает Сёрл. Лишь бы этот человек знал — и это знание дает имеющаяся у него или заученная им программа, — какие именно символы выдавать в ответ на поступающие вопросы, в которых его интересуют опять же только символы, т. е. формальная сторона. Заучивший такую программу человек будет полным аналогом компьютера, эмулирующего понимание рассказа. Со стороны — наблюдателю, который находится вне Китайской комнаты, где сидит наш испытуемый, — будет казаться, что тот понимает рассказ. Но в действитель-

ности он не будет иметь никакого представления, о чем же идет речь в этом самом рассказе.

Отсюда следует, говорит Сёрл, что компьютер, выполняющий программу по эмуляции человеческого интеллекта, не может рассматриваться как аналог этого интеллекта, так как эта эмуляция происходит без какого бы то ни было реального понимания, характерного для нашего интеллекта. А это, в свою очередь, означает, что человеческий интеллект не есть программа, выполняемая на нейронном компьютере мозга. Тем самым, по мнению Сёрла, он опровергает концепцию «сильного искусственного интеллекта» (ИИ), согласно которой наличие сознания эквивалентно выполнению программы или необходимо связано с ним. Но все, на мой взгляд, могло бы повернуться иначе, если бы он не сделал одну ремарку -вначале относительно конкретной программы понимания рассказов, а затем тоже обобщенную на все случаи, — а именно что, отвергая «сильный ИИ», он является сторонником так называемого «слабого ИИ», т. е. считает, что действия человеческого интеллекта могут успешно симулироваться на компьютере¹¹³. В самом деле, почему бы и нет, рассуждает Сёрл. На компьютере можно смоделировать все, в том числе и работу интеллекта. Но моделирование человеческого интеллекта так же мало может породить в компьютере понимание, как моделирование грозы может вызвать дождь в этом самом компьютере.

Допущение возможности «слабого ИИ» кажется безобидным, пока мы не осознаем, что Сёрл, выходит, готов допустить создание таких, к примеру, программ, которые будут полностью эмулировать человеком понимание хотя бы того же китайского языка. И в позднейших вариантах изложения своего аргумента Сёрл говорит уже именно о глобальных программах и о том, что их выполнение на компьютере не дает с необходимостью эффекта реального понимания. С одной стороны, это логично: ведь его интересует не частный, а общий тезис о несходстве нашего осознанного понимания и искусственного интеллекта. Но проблема в том, что при таком обобщении Аргумент китайской комнаты становится уязвим для критики.

В самом деле, еще раз представим человека, запертого в комнате, заваленной горами китайских иероглифов, и снабженного программой, которая позволяет, по предположению, полностью эмулировать его знание китайского языка. Что же это за программа? Какого рода программа может подсказывать ему выбор иероглифов, создающий полную иллюзию осмысленного речевого поведения, т. е. позволяющий ему проходить знаменитый тест Тьюринга? Программа — это ал-

горитм, ставящий в соответствие данные на входе данным на выходе. Но какой алгоритм может поставить в соответствие данным на входе, означаящим, к примеру — о чем не знает испытуемый — такой вопрос: «Сколько сейчас времени?», такие данные на выходе, которые соответствовали бы критериям разумного речевого поведения, т. е. не позволили бы мне сразу сказать (если допустить, что мне известно, что в комнате есть часы), что это ответ машины? Никакая программа не может заранее прописать, в какое время я задам этот вопрос — если это не программа, кодирующая божественное провидение (и даже она не выручила бы, так как получается, что человек, задающий подобный вопрос, не мог заранее ознакомиться с ней, что нелепо, но необходимо допустить, так как в противном случае ничто не мешало бы ему задать свой вопрос в другое время¹¹⁴). Или представим, что человек, задающий вопросы, заранее принес в ту комнату какой-то предмет — к примеру, банку кока-колы — и поставил его на стол (это не противоречит условиям мысленного эксперимента Сёрла). И теперь он спрашивает: «Что вы видите на столе?» Невозможно вообразить, как человек в Китайской комнате смог бы ответить на этот вопрос при заданных Сёрлом условиях. Таким образом, чтобы осмысленно ответить на подобные вопросы, наш герой должен получить инструкцию: такие-то иероглифы означают то-то и то-то (например, «взгляни на часы», «смотри на стол», «опиши то, что видишь»), т. е. получить семантическую информацию¹¹⁵.

Но, получая ее, он начинает понимать китайский язык! Можно, правда, сказать, что Сёрл предвидел это возражение и ответил на него уже в разбираемой нами статье 1980 г. Дело в том, что мы должны помнить, что программы, о которых идет речь, в принципе написаны для машин, а не для человека: он лишь, так сказать, случайный гость в Китайской комнате. Поэтому очевидно, что для ответа на вопрос, подобный заданному выше — о том, «что вы видите на столе» и т. п., - программа должна содержать набор команд для какого-то механизма, снабженного телекамерой, и, исполняя эти команды, такой механизм повернет камеру в нужное место. Так что человек, на время инсталлирующий в себя данную программу, должен просто отдавать команды такому механизму при появлении тех или иных иероглифов, не имея никакого представления ни о смысле этих закодированных команд, ни о смысле символов на выходе этого механизма, трактуемых извне как ответ на заданный вопрос.

Одним словом, Сёрл уверен, что превращение Китайской комнаты в Китайского робота ничего не меняет¹¹⁶: человек, исполняющий программу понимания китайского языка, все

равно не понимает по-китайски. Однако с этим нельзя согласиться. Вдумаемся еще раз в условия нового мысленного эксперимента. Они не совпадают с условиями Китайской комнаты. В первом случае предполагалось, что человек полностью знаком с программой понимания китайского языка. Во втором - он не знает одного существенного компонента программы, а именно он не знает, почему символы, уходящие в устройство с телекамерой (при этом неважно, знает ли он, что там именно телекамера, он просто отправляет куда-то символы), порождают какие-то другие символы на выходе, которые он, в свою очередь, передает в качестве ответа на вопрос о том, что он видит вокруг себя.

Еще раз подчеркну: в самой программе эта связь должна быть прописана, в самой программе должно быть прописано, что такие-то данные телекамеры надо кодировать такими-то символами и т. п. Иными словами, в самой программе должен быть квазисемантический блок. Поскольку он неизвестен человеку, исполняющему программу, он, естественно, не понимает задаваемые ему вопросы. Но можно предположить, что их понимает весь робот, одним из механизмов которого оказывается человек внутри его. Кстати, одно из самых популярных в профессиональной философской среде возражений на Аргумент китайской комнаты состоит именно в том, что, хотя человек в ней не понимает китайского, его может понимать вся комната¹¹⁷. Обычно оно вызывает смех в студенческой аудитории. И справедливо: если взять Китайскую комнату в ее, скажем так, изначальной обстановке, то это предположение просто нелепо. Изначальная программа китайской комнаты не имела квазисемантического блока. Человек в этой комнате знал всю программу - крайне ограниченную, напомним, по своим эмулятивным возможностям¹¹⁸, - и рассмотрение комнаты в целом ничего не меняет. Но в механизированной китайской комнате — в китайском роботе — ситуация изменилась, в его программе есть «семантическая» часть, и она неизвестна человеку. Если бы он имел к ней доступ, то, исполняя эту программу, он стал бы понимать китайский язык, что, собственно, и требовалось доказать¹¹⁹. Впрочем, это не означает, что сам робот реально понимает китайский. Пока это просто гипотеза, которая не может быть опровергнута средствами Китайской комнаты Сёрла.

Так или иначе, но, уяснив все эти обстоятельства, мы поймем, что Аргумент китайской комнаты показывает не совсем то или даже совсем не то, что думает Сёрл. Этот аргумент не разрушает «сильный ИИ», потому что такое разрушение подразумевает доказательство реальной возможности точных программных эмуляторов человеческого интеллекта, притом

таких, которые не порождают осмысленное понимание: если эмулирующая его система заведомо не может проходить тест Тьюринга, нет ничего удивительного в том, что мы отказываем ей в понимании! Сёрл, разумеется, прав, различая синтаксис и семантику и говоря, что наличие чисто синтаксических эмуляторов не означало бы, что реализующие их системы что-то реально понимают. Но проблема в том, что, как мы только что убедились, он не доказывает невозможности того, что определенного рода синтаксические эмуляции с необходимостью генерируют по крайней мере некое подобие семантических отношений. Соответственно, он не доказывает и того, что в случае существования таких программ инсталлирующие их материальные системы не обладали бы реальным пониманием. Что же касается чисто синтаксических эмуляторов, не порождающих понимание (это Сёрл доказал), то мы увидели, что они невозможны, если говорить не о частных интеллектуальных задачах, а об интеллекте в целом. И мысленный эксперимент с Китайской комнатой помогает уяснить, почему дело обстоит именно так.

Именно поэтому Аргумент китайской комнаты может использоваться для опровержения «слабого ИИ», т. е. возможности точной синтаксической эмуляции разумного поведения человека, в том числе его речевого поведения. Но еще раз подчеркну: Сёрл не обладает ресурсами для ответа на вопрос, можно ли эмулировать такое поведение программами с «семантическими» блоками, т. е. такими программами, которые приспособлены для взаимодействия с реальностью и отражения ее характеристик, и если да, то будут ли машины, реализующие эти программы, обладать сознанием и, в частности, осознанным пониманием. Так что пора переходить к другим авторам.

И все же еще несколько слов о Сёрле. Поскольку сам он убежден, будто доказал, что физическая реализация таких программ, которые позволяют точно воспроизводить человеческое поведение, может и не порождать сознания, то человеческий мозг, вынужден заключить он, генерирует сознание не потому, что в нем реализуются какие бы то ни было программы. Но тогда почему же? Если главное в порождающем сознание мозге не нейронные «алгоритмы» — функциональные связи нейронных популяций, отдельных нейронов или чего-либо еще, — то, очевидно, решающую роль играют биохимические свойства мозга — такой довольно смелый ответ предложил Сёрл в той же статье 1980 г., где презентуется его Китайская комната¹²⁰.

Этот ответ вызвал много критики, и справедливо. Как вообще это можно помыслить, что сознание возникает вслед-

ствии определенных биохимических свойств мозга? Есть какие-то вещества или соединения, присутствующие в мозге и несущие сознательный заряд? Более странное решение «трудной проблемы сознания» сложно вообразить. Впрочем, Сёрл быстро отказался от него. Он стал говорить, что в мозге есть некое каузальное ядро, ответственное за возникновение сознания, но входят ли в него биохимические компоненты, пока неизвестно¹²¹, и тем самым пришел к той позиции, для которой характерен отказ от попыток философскими методами решить «трудную проблему»: она перекладывается на плечи будущей нейронауки. Как мы знаем, эта позиция была заявлена Сёрлом в ряде работ 90-х гг. Однако в опубликованной в 2004 г. книге «Сознание» он уточнил¹²², что, даже если нейронаука даст каузальное объяснение сознания, это не будет означать, что она объяснит все, что можно было бы объяснить касательно отношения сознания и мозга. Но полные объяснения — редкость и в физике. И он дает понять, что философы, требующие такого объяснения, поднимают псевдопроблему, спрашивают о том, о чем спрашивать бессмысленно.

Вдумавшись в эти пояснения Сёрла, мы увидим, что его отношение к «трудной проблеме» в середине 2000-х гг. нельзя суммировать той формулой, которая была уместна для работ, опубликованных в конце 90-х, а именно: «Мы не знаем, решается ли она». Из более поздних текстов Сёрла следует, что если она ставится как проблема демонстрации концептуальной необходимости определенного соотношения мозга и сознания (философ мог бы удовлетвориться только таким объяснением), то она вообще не может быть решена. Очевидно, таким образом, усиление контраста взглядов Сёрла с его оптимистичными установками 80-х гг. Но в любом случае его отказ от «биохимического» решения «трудной проблемы» представляется чем-то естественным или даже неизбежным: тот вариант не проходил по концептуальным соображениям¹²³. В конце концов, все вещества состоят из одних и тех же элементарных частиц, и разница между ними должна сводиться к различным отношениям, различным каузальным взаимодействиям между этими частицами. Т. е. так или иначе сознание должно генерироваться какими-то функциональными или каузальными отношениями между чем-то и чем-то¹²⁴. Но, каузальные схемы могут задаваться программными алгоритмами. Вспомним теперь, что исторически Сёрл начал свой путь к тезису о неразрешимости «трудной проблемы», оттолкнувшись от представления о некорректности компьютерной метафоры сознания. Но сейчас у нас может возникнуть чувство — подкрепляемое выявленными дефектами Китайской комнаты, — что он поспешил расстаться с этой метафорой.

Так, собственно, и считает наш следующий герой, Д. Деннет, главный защитник «программной» концепции сознания. Актуальность рассмотрения его идей очевидна и потому, что, в отличие от Сёрла, который, как мы видели, в итоге оставил «трудные» вопросы о сознании без решения, Деннет обещает объяснить сознание. «Объясненное сознание» — так и называется его главный труд, который можно без колебаний называть одним из шедевров современной мысли. Начнем с выяснения предыстории этой работы Деннета.

Примечания

¹ См., напр.: Мареева Е.В. Дж. Сёрл: старое и новое в понятии сознания // Философия сознания: история и современность. С. 216-231.

² Faigenbaum G. Conversations with John Searle. LibrosEnRed 2003. P. 170.

³ Searle J, R, The Mystery of Consciousness. L., 1998 (1997). P. 112. Деннет ответил Сёрлу в том же духе — *ibid.* P. 115.

⁴ *Ibid.* P. 152-157, 162.

⁵ Разумеется, речь идет о философии.

⁶ Falgenbaum G. Conversations with John Searle. P. 19. Зато, судя по другому (видео) интервью, в то время он много читал Джойса, Пруста и Кафку.

⁷ Searle J. R. Mind: A Brief Introduction. Oxford, 2004. P. 1-2.

⁸ *Ibid.* P. 111.

⁹ *Ibid.* P. 114.

¹⁰ См.: Faigenbaum G. Conversations with John Searle. P. 28, 31.

¹¹ Об этой оригинальной методике вспоминает А. Стролл, присутствовавший на семинарах Остина в Беркли в 1958 г. — см.: Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y., 2000. P. 163-164.

¹² PI 360. Другой пример этого метода в действии — критические рассуждения Витгенштейна по поводу декартовского *cogito ergo sum* во время одной дискуссии 1947 г.: «Если кто-то скажет мне, глядя на небо: "Думаю, что пойдет дождь, следовательно я существую", — я его не пойму» — Monk R. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. N. Y., 1991 (1990). P. 496.

¹³ Разумеется, не все технические термины такого рода автоматически окажутся философскими. Они будут таковыми лишь в том случае, если реальные различия, раскрываемые с их помощью, имеют непосредственное отношение к какой-либо из философских проблем.

¹⁴ Не могу не упомянуть в этой связи замечательную книгу — Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна: История десяти минутного спора между двумя великими философами. М., 2004.

¹⁵ Интересно, что, когда Остин делал доклад в Кембридже, Витгенштейн тоже схватил кочергу. Но ему он не угрожал. См.: Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. С. 206-207.

¹⁶ Faigenbaum G. Conversations with John Searle. P. 109.

¹⁷ Остин Дж. Три способа пролить чернила; философские работы. СПб., 2006. С. 210-211.

¹⁸ Хотя бы потому, что в ней используется специальная терминология, не почерпнутая из обыденного языка, - см.: Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. P. 172.

¹⁹ В частности, сам термин «речевые акты» впервые появляется в статье Остина «Как говорить», вышедшей в 1953 г., — см.: Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. P. 173. В это время Сёрл уже учился в Оксфорде — он оказался там в 1952 г., а покинул Англию в 1959-м.

²⁰ Faigenbaum G. Conversations with John Searle. P. 181-182.

²¹ См.: Strawson P. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L., 1966. Ср.: Strawson P. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. L., 1964 (1959). P. 9-11.

²² Канта интересовал прежде всего факт существования априорных синтетических суждений.

²³ Wolff Chr. Der verminderten Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alien Dingen uberhaupt, Anderer Theil. Andre Auflage. Frankfurt a. M., 1727. S. 411.

²⁴ Разумеется, сказанное не означает, что Сёрл испытал какое-либо влияние Вольфа. Речь идет просто об определенном — и любопытном — совпадении исследовательских программ.

²⁵ Searle J. R. Mind, Language, and Society. P. 8. Ср.: Searle J. R. Freedom and Neurobiology. P. 30.

²⁶ См., напр.: Остин Дж. Три способа пролить чернила, С. 207.

²⁷ Это произошло, вероятно, в середине 40-х гг.

²⁸ См.: Остин Дж. Три способа пролить чернила, С. 264.

²⁹ См.: Остин, Дж. Избранное. М., 1999. С. 15-135.

³⁰ Searle J. R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1983. P. VII.

³¹ Searle J. R. Mind, Language, and Society. P. 149.

³² Ibid. P. 150.

³³ В «Сознании» (2004) он причисляет их, вместе с «субъективностью», к сущностным и неразрывно связанным друг с другом аспектам сознания. См.: Searle J. R. Mind. P. 136-137.

³⁴ Если бы меня попросили указать лучшую философскую книгу последних десятилетий, я, наверное, назвал бы именно эту работу (с удивительно блеклым и незапоминающимся названием).

³⁵ Searle J. R. Mind, Language, and Society. P. 51.

³⁶ Ibid. P. 52.

³⁷ Default positions. Сёрл намеренно использует этот компьютерный термин — ibid. P. 9.

³⁸ Х. Дрейфус, коллега Сёрла по Беркли, считает, что тот взял понятие Фона у Хайдеггера.

³⁹ В отрефлексированном виде такие допущения предстают как что-то ментальное. Но в фоновом режиме, считает Сёрл, они функционируют в качестве сугубо нейронных состояний. Сёрл вообще

близок к декартовскому отрицанию существования ментального бессознательного.

⁴⁰ Searle J. R. *Mind, Language, and Society*. P. 10.

⁴¹ Ibid. P. 45-55.

⁴² Ibid. P. 52.

⁴³ На всякий случай замечу, что мое понимание онтологических установок сформировалось независимо от Сёрла и первая вариация на данную тему была опубликована мной еще в 1997 г.

⁴⁴ Searle J. R. *Mind*. P. 112.

⁴⁵ Ibid. P. 114.

⁴⁶ См.: Green J. B., Palmer S. L. (eds) *In Search of the Soul*. P. 75-100.

⁴⁷ Searle J. R. *Mind, Language, and Society*. P. 49.

⁴⁸ Видимо, сознательные состояния лучше всего определять именно через понятие приватности, т. е. недоступности внешнему наблюдению. В принципе Сёрл не возражает против этого.

⁴⁹ Как он дан с позиции третьего лица.

⁵⁰ См., напр.: Searle J. R. *Mind*. P. 279-299.

⁵¹ Chalmers D. J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. N.Y., 1997(1996). P. 375; Kim J. *Mental causation in Searle's «biological naturalism»* // *Philosophy and Phenomenological Research* 55: 1(1995). P. 192.

⁵² См.: Searle J. R. *Why I am not a property dualist* // *Journal of Consciousness Studies*, 9: 12 (2002) P. 57-64. Но если вчитаться в эту статью, то мы увидим, что отличия сёрловской позиции от утверждений дуализма свойств сводятся прежде всего к терминологическим вариациям. Сёрл утверждает, что дуалисты свойств считают сознание чем-то находящимся «над» мозгом потому, что они придерживаются старой терминологии, предполагающей противоположность ментальных и физических свойств. Сёрл отрицает эту терминологию — и в этом, по сути, все отличие.

⁵³ Ср. формулировку в «Свободе и нейробиологии» (2007): «Все наши ментальные состояния каузально порождаются нейробиологическими процессами в мозге, и реализуются в мозге как его высокоуровневые или системные свойства» — Searle J. R. *Freedom and Neurobiology*. P. 40

⁵⁴ Searle J. R. *Mind, Language, and Society*. P. 62; Searle J. R. *Biological naturalism* // *The Blackwell Companion to Consciousness*. P. 334.

⁵⁵ Сам он не часто характеризует себя подобным образом — но только потому, что он употребляет термин «здравый смысл» скорее в обыденном, чем в философском ключе, — Searle J. R. *Mind, Language, and Society*. P. 11-12. Впрочем, в статье «Биологический натурализм» он прямо заявляет, что его позиция является выражением здравого смысла в его научном понимании.

⁵⁶ Searle J.R. *The Mystery of Consciousness*. P. 197.

⁵⁷ Searle J. R. *Mind*. P. 132. Кстати, дуализм — единственная из установок по умолчанию, которая решительно отвергалась Сёрлом. Напомним, однако, что в 2000-е годы он потеплел по отношению к этой установке, придя к выводу, что рациональное свободное действие предполагает допущение особого деятельного агента. К моменту написания этих строк Сёрл так и не выработал окончательной по-

зиции по поводу согласования этой идеи с другими своими теориями. Но я, кстати, совершенно не уверен, что дуализм является одной из установок по умолчанию.

⁵⁸ Ср.: Strawson G. Realistic monism: why physicalism entails pan-psychism // Strawson G. et al. *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Charlottesville, 2006. P. 13.

⁵⁹ Как выражается Т. Нагель — см.: Nagel T. *Other Minds: Critical Essays*. 1969-1994. N. Y., 1995. P. 106.

⁶⁰ Еще один вариант — допущение того, что как ментальные, так и нейронные процессы в полной мере определяют поведение (сверхдетерминация), — не проходит для Сёрла хотя бы потому, что он считает, что при отсутствии нейронных процессов ментальные не могли бы существовать.

⁶¹ Подробнее об этом принципе речь пойдет в 4 и 5 гл.

⁶² См., напр.: Searle J. R. *Consciousness, the brain and the connection principle: A reply* // *Philosophy and Phenomenological Research* 55: 1 (1995). P. 219.

⁶³ Searle J. R. *Mind*. P. 113-114.

⁶⁴ Ср.: Corcoran K. J. *The trouble with Searle's biological naturalism* // *Erkenntnis* 55: 3 (2001). P. 307-324.

⁶⁵ *Ibid.* P. 128.

⁶⁶ Яркую картину старого Оксфорда, в котором главное место занимала Традиция, рисует А. Айер. См.: Ayer A. J. *Part of My Life*. Oxford, 1978 (1977). P. 75-81. Историю о вылазке туда Витгенштейна занимательно рассказывает Монк — см.: Monk It. *Ludwig-Wittgenstein*. P. 496-497.

⁶⁷ Плейс считал, что первая формулировка этой теории была предложена психологом Э. Борингом в 1933 г. — см.: Place U. T. *Identifying the Mind: Selected Papers of U.T. Place*. N. Y., 2004. P. 89. Любопытно, однако, что Г. Фейгл еще в 1934 г. утверждал, что Боринг был лишь одним из многих, кто отстаивал теорию тождества. См.: Feigl G. *Logical analysis of the psychophysical problem: a contribution of the new positivism* // *Philosophy of Science* 1: 4 (1934). P. 437. А Дж. Пратт, из статьи которого, вышедшей в 1936 г., также следует, что уже в середине 30-х гг. идея тождества ментального и физического была чем-то общеизвестным, вообще прямо не связывал эти идеи с именем Боринга (хоть и упоминал его в своей статье) — Pratt J. B. *The present status of the mind-body problem* // *The Philosophical Review* 45: 2 (1936). P. 144-166. О Г. Т. Фехнере и других более ранних предшественниках теории тождества подробно пишет М. Хайдельбергер — см.: Heidelberger M. *Wie das Leib-Seele Problem in den logischen Empirismus kam* // *E-Journal Philosophie der Psychologie* 2 (2005). <http://www.jp.philo.at/texte/HeidelbergerMl.pdf>. Так или иначе, но наличие многочисленных предшественников Плейса, Фейгла и других не означает, что они не могут рассматриваться как основоположники нового направления: это еще один пример, подтверждающий то, что история традиции не совпадает с историей идей — их не стоит смешивать.

⁶⁸ В этом тексте Фейгл выступил как сторонник теории тождества. В более ранний период он склонялся, скорее, к элиминативизму. Он полагал, что ментальные термины могут быть без остатка переведе-

ны на физикалистский язык. См.: Feigl G. Logical analysis of the psychophysical problem: a contribution of the new positivism // *Philosophy of Science* 1: 4 (1934). P. 420-445.

⁶⁹ Smart J. Sensations and brain processes // *The Nature of Mind*, ed. by D. Rosenthal. N.Y., 1991. P. 175.

⁷⁰ Этот термин заимствован Смартом из упомянутого эссе Фейгла 1958 г., в котором, кстати, встречаются и другие, как оказалось, удачные термины — «квалиа», «нейронные корреляты» и т. п. Впрочем, только что упомянутые термины придумал не Фейгл. А об отыскании «нервных коррелятов» конкретных ментальных состояний как «насушной проблеме» говорили еще в начале XX в. См., напр.: Meyer M. The present status of the problem of the relation between mind and body // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 9: 14 (1912). P. 371.

⁷¹ У Фейгла в «Ментальном и физическом» эту линию обнаружить гораздо труднее.

⁷² Smart J. Sensations and brain processes. P. 172.

⁷³ Ibid. P. 173-174.

⁷⁴ См.: Armstrong D. A Materialist Theory of the Mind. Rev. ed. L., 1993. P. XIV. Впрочем, новизна этого аргумента относительна — нечто похожее мы встречаем уже у Лукреция. См.: Montero B. Varieties of causal closure // *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action*, ed. by S. Walter and H.-D. Heckmann. Exeter, 2003. P. 181. И на Армстронге история этого аргумента не заканчивается. Вот, к примеру, одна из его новых версий: Humphrey N. How to solve the mind-body problem // *Journal of Consciousness Studies* 7 (2000). P. 5-20.

⁷⁵ См. об этой статье: Армстронг Д.М. Льюис и теория тождества // *Историко-философский альманах: Вып. 2. М., 2007. С. 227-231.*

⁷⁶ Armstrong D. A Materialist Theory of the Mind. P. 356; см. также p. 79.

⁷⁷ См.: Armstrong D. A Materialist Theory of the Mind. P. 129-351. Позже Армстронг усомнился, что в данном случае речь идет именно о концептуальном анализе, допуская возможность того, что его результаты могут быть проинтерпретированы как эмпирическая теория о работе сознания — см.: Armstrong D. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Oxford, 1999. P. 88.

⁷⁸ Смарт согласился с Армстронгом, Плейс — нет. Он считал, что диспозиции зависят от состояний мозга, но не тождественны им — см.: Place U. T. Identifying the Mind. P. 97.

⁷⁹ Армстронг не возражает против именованной своей теории «каузальным функционализмом» — Armstrong D. *The Mind-Body Problem*?. 81.

⁸⁰ Он прибегает к ней лишь в исключительных случаях.

⁸¹ Putnam H. Psychological predicates // *Art, Mind, and Religion*, ed. by W. Capitan and D. Merrill. Pittsburgh, 1967, P. 37-48.

⁸² Ср.: Lewis D. Mad pain and Martian pain // *The Nature of Mind*. P. 229-234.

⁸³ Перри, кстати говоря, является соведущим еженедельного радишоу *Philosophy Talk*. Эта великолепная передача уже несколько лет выходит в Сан-Франциско и доступна в Интернете.

⁸⁴ Вилманс называет свою теорию «рефлексивным монизмом».

⁸⁵ Я всегда считал Майкла Маккинси, которого лично знаю с начала 90-х гг. (он читал тогда на нашем факультете в МГУ спецкурс по философии языка), образцовым аналитическим философом. Поэтому я обрадовался возможности еще раз пообщаться с ним в 2006 г. Просмотрев сейчас свои записи об этой беседе, я подумал, что они могут оказаться небезынтересными и создать представление о «кухне» аналитической философии. — 3 мая 2006 года, ТРАМ, встреча с Майклом Маккинси, в которой участвовали также Дмитрий Волков и жена М. Памела. Разговор начался в 12:00 на Пушкинской площади и продолжался до 15:30, последние 10 минут опять же на улице и площади. По пути в ТРАМ (к сожалению, этот замечательный и очень уютный ресторан с тех пор закрылся) рассуждали о Бродвейских постановках, которые видели недавно, а также о Деннете и Блэкмор. В самом ресторане после краткого политического вступления — Памела и М. сказали все, что они думают о Буше, и обсудили возможных кандидатов на пост президента {М. заметил, что если президентом вдруг станет брат Буша, то он эмигрирует в Канаду) — разговор перешел на философию. Я спросил, что М. думает о современном состоянии аналитической философии. Он сказал, что оно не очень радужно и связано это с тем, что философия языка, которая составляет, по его мнению, основу аналитической философии, переживает сложные времена. Куда-то в прошлое ушла точность мысли, на ее месте появилась вседозволенность. Впрочем, в последнее время видны некоторые признаки улучшения. Восстанавливается интерес в исследованиям языка. Назвал некоторые новые имена — в основном его студенты или коллеги. Я сказал, что Чалмерс тоже еще молод. Чалмерс вызывает у него уважение. Он поддерживает классическую аналитическую философию в эти «непростые дни» (я совершенно не согласен с такими оценками). М. переписывался с Чалмерсом. Отчасти солидаризировался, отчасти высказывал свои критические замечания, Чалмерс в ответ просто повторял свою позицию. Критикует мысленный эксперимент Чалмерса с зомби. Согласно концепции Чалмерса, получается, что зомби, ударивший свою ногу и прыгающий «от боли», не чувствует боль. Считает это абсурдом, хотя в ответ на то, что это просто следует из дефиниции зомби, ничего убедительного не возражает. Чалмерс спрашивал Маккинси, когда он наконец опубликует свою книгу. Над этой книгой М. работает уже более 20 лет, но все время изменяет свою позицию, и поэтому приходится откладывать публикацию. В отличие от Чалмерса Деннет не вызывает у него симпатии. Считает его «пиарщиком» (такой взгляд на Деннета весьма распространен в США в среде академических философов). Подмена тезисов в «Объясненном сознании» (ссылался на рецензию Н. Блока), упускает само сознание. Впрочем, с работами Деннета знаком не очень хорошо. Блэкмор вообще не знает. Отношение к Сёрлу чуть более теплое. Читал его «Новое открытие сознания», поддерживает Аргумент китайской комнаты и, соответственно, критикует функционализм за упущение квалиа. Но представление о решении Сёрлом проблемы сознание—тело самое общее. «А в чем его позиция, собственно, состоит?» Недоумение по поводу того, что Сёрл считает «трудную про-

блему» легкой. Конечно, ментальное порождается мозгом, но почему — вот ведь вопрос. Возможно, считает М., ответ на него будет получен нейронаукой — но заранее сказать нельзя. Симпатизирует позиции Макгинна (сообщил, что тот только что переехал во Флориду), но, с другой стороны, считает ее, возможно, слишком резкой. Что касается Фодора, то жалеет, что мало его читал. Восхищается Хомским — «легендарная личность», хотя политические взгляды последнего слишком левые даже для М. Относительно универсальной грамматики и врожденных структур полагает, что они существуют, но насколько они детализированы, сказать затрудняется. Считает интересной и модульную теорию сознания, но не решает заявлять о ней ничего конкретного. Но Линкера уважает. Уважает и Дж. Перри, спору с которым посвящена его лекция в Москве. Уважая его, изумляется, как он мог прийти к позиции квалиа-физикализма. О Рорти отзывается с неодобрением, удивляется, когда узнает, что Р. объявляет себя последователем Дэвидсона (считает Рорти постмодернистом, с интересом слушает о том, что тот дружил с Дер-рида). Дэвидсон, впрочем, тоже не вызывает у него пиетета, как и учитель Дэвидсона Куайн. Куайн был замечательным логиком, писал прекрасные, исключительно ясные работы (а вот учитель Ку-айна Карнап сильно ошибался в своих модальных рассуждениях, опираясь на ошибочную теорию смысла Фреге). Но потом, начиная с 50-х годов, Куайн стал откровенно «булшитить». Его статью о двух догмах буквально разгромили вскоре после выхода, в частности Стросон. Его критика различения аналитических и синтетических Предложений — полная ерунда. Не принимает ее. Впрочем, и оксфордская философия обыденного языка, и вообще оксфордский стиль философии тоже не привлекают его. Они производят полусырые продукты. Удивляется, когда узнает, что Остин говорил Сёрлу, что его тексты «полусырые». Замечает, что, в отличие от других оксфордцев, Остин, однако, сам не публиковал такие работы. Ему ближе Кембридж, ценит Рассела, Витгенштейна, особенно позднего (хотя и считает, что по сути тот ошибался) и, конечно же, Мура. Мур (как и Фреге, подлинный зачинатель аналитической философии — хотя ему не хватало философского применения его логических учений, отсюда значение Рассела, который, впрочем, был более поверхностным мыслителем) — главный авторитет. На замечание о том, что Мур не был сильным логиком, отвечает, что был — еще каким (ссылается на статью Мура о внутренних и внешних отношениях), хотя и не всегда это показывал. Опирался на обыденные интуиции, был точным и ясным. Маккинси предлагает делать то же самое. Философия — априорная дисциплина, базирующаяся на языковых интуициях и проясняющая их. Признает, что некоторые традиционные философские проблемы бессмысленны. К примеру, бессмысленна проблема смысла жизни. Но проблема сознание—тело не такова. Это реальная проблема, хотя решить ее можно на уровне семантики, решить в том смысле, что показать ошибочность редуктивного материализма и истинность нередуктивного материализма. Нередуктивный материализм понимает как учение, согласно которому ментальные события — это события в мозге, т. е. в каком-то смысле они совпадают с физическими процессами в нем, но при

этом они наделены особыми, нефизическими свойствами. Не слишком ясно. Проблему ментальной каузальности считает трудной, но довольно четко формулирует свою позицию: ментальные состояния позволяют объяснять поведение, но не являются его производящими причинами (как известно, подобное решение было, в частности, предложено Ф. Джексоном и П. Петитом). При этом отрицает, что такая позиция имеет эпифеноменалистский характер. Подробно излагает свои взгляды по принципиальным вопросам, от референции до трактовки ментальных свойств. Считает ключевой модальную логику. Отсылает к Муру, впервые в современной философии заговорившему на эту тему, замечает, что средневековые авторы были хорошо знакомы с модальной логикой, ссылаясь на некоторых медиевистов, которые проводили соответствующие изыскания (вообще признает пользу изучения истории философии, звучат имена Аристотеля, Канта, Юма, Декарта — себя не раз именует «картезианцем» — и Оккама). Говорит о своем опровержении зкетернлиз-ма Патнэма (которого обвиняет в грубых ошибках) и о своей полемике с Кринке (восхищается его дарованиями, рассказывает о неопубликованных текстах Кринке, которых очень много), о том, что Кринке в частной беседе признавал справедливость возражений М., но официально не отказался от своей каузальной теории референции. М. считает ее ложной, а свою альтернативную теорию — действительно более удачной альтернативой. Шутит, что считает себя лучшим философом языка, на втором месте — Сомс. Размышляет о полемике Сомса с Чалмерсом по поводу «двумерной семантики». Говорит, что занимает позицию между Сомсом и Чалмерсом. Указывает на ошибки чалмерсонской теории двух уровней значений, связанные с непониманием Чалмерсом некоторых положений доктрины возможных миров. Приводит интересные примеры. Всплывает, конечно, и "Утренняя с Вечерней звездой. Возвращаемся — уже на улице — к физикализму. Не согласен с тезисом о том, что квалиа-физикализм может быть найден уже у Армстронга. Теория Армстронга совпадает с концепцией Льюиса, это ошибочные функционалистские доктрины — частично функционализм может, впрочем, и работать... Через два дня, 5 мая, была лекция «Проблемы квалиа-физикализма» у нас в корпусе, в 1161. Перед лекцией рассказывал о Детройте, где живет. Небольшой даунтаун, с полупустыми небоскребами. Впрочем, в последнее время Детройт опять переживает подъем, хотя новые фирмы и не базируются в центре города. Кафедра философии в университете Уэйна, где он работает, небольшая, всего восемь человек, так как университетское начальство не очень серьезно относится к философии... Присутствовало человек тридцать, в том числе Н.С. Юлина, С.А., Диана и Саша, Н. Гарнце-ва, Косилова, Бугай, Мельников, Селиванов и многие другие. Читал М. по своим записям, которые были розданы слушателям. Отвечал на вопросы — всего их было пять, два из них задал Д. Волков — более живо. Главная идея лекции — квалиа-физикализм ложен, так как признание его истинным означало бы, что высказывания людей о своих ментальных состояниях должны логически имплицировать высказывания о состояниях мозга, о которых они, однако, могут вообще не иметь никакого представления. Основывал этот вывод на

различении пропозиционального и лингвистического значения. Пропозициональное определяется референтами, лингвистическое зависит от общеустановленных правил словоупотребления. Скажем, высказывание «я поливаю луг» всегда то же в лингвистическом но различно в пропозициональном смысле. Дальше он перекидывал мост к квалиа. Много также рассуждал в этой связи о понятии возможности и о разных ее видах. Рассуждения казались довольно туманными. После лекции я спросил, почему обсуждение вопроса о тождестве ментального и физического обычно получается таким трудным. Потому что это трудная тема, ответил М. Проблема квалиа очень сложна, так как непросто схватить их природу. Решать «трудную проблему» надо с двух сторон — нейронауки и семантики. Но семантический анализ крайне непросто. В будущем, возможно, эти линии будут все ближе сходить, и в конечном итоге это даст возможность все же разрешить проблему сознание—тело... После лекции встреча с М. в Патио на Л-ком с участием Памелы, Дианы, Саши и С. Маккинси и Памела были со всеми около двух часов. Обсуждали общие темы. М. рассказывал о своих песенных увлечениях и сам пел. Но не только. Пара философских тем была затронута. Еще по пути я высказал мнение о том, как можно более простым способом разгромить теорию тождества. Можно сделать это в стиле раннего (точнее, «среднего») Витгенштейна, показав, что тезис о тождестве ментального и физического просто лишен смысла, так как у нас нет никакой возможности верифицировать его. В ответ Маккинси сказал, что верифицируемость не имеет решающего значения и что в данном случае вышеупомянутый тезис может рассматриваться как «лучшее объяснение» корреляции ментального и физического (в этой связи речь зашла о знаменитой статье Смарта, которую Маккинси считает самым важным событием в истории аналитической философии XX века — я забыл спросить его, общался ли он со Смартом во время своей недавней поездки в Австралию). Я заметил, что, хотя как всеобщий принцип он и в самом деле не работает, в ряде случаев он может применяться. М. ответил, что тогда эти ограничительные условия должны быть сформулированы. В связи с рассуждениями о бессмысленности неверифицируемых предложений Маккинси усомнился в самой корректности понятия бессмысленности. Все так называемые бессмысленные предложения на деле попросту ложны. Например, фраза Хомского «зеленые идеи яростно спят» не бессмысленна, а ложна. Я ответил, что, на мой взгляд, не имеет большого значения, бессмысленна фраза или ложна. Пусть тезис о тождестве будет ложным — еще лучше. Ведь именно это и пытался показать Маккинси на своей лекции. В общем, в итоге вопрос остался открытым... Обсуждались и знакомства М. с разными влиятельными философами. Он недавно общался с Чалмерсом, когда-то контактировал с Сёрлом, а с Деннетом никогда не пересекался.

⁸⁶ Хотя, если кому-то покажется неубедительным мой довод, я отсылаю его к работам упомянутых авторов, где изложены семантические аргументы против теории тождества. См., напр.: McKinsey M. Refutation of qualia-physicalism // *Situating Semantics: Essays on the Philosophy of John Perry*, ed. by M. O'Rourke and Corey Washington. Cambridge MA, 2007. P. 469-498. Кроме того, в пя-

той главе будет предложен еще один независимый аргумент против теории тождества.

⁸⁷ Сёрл, кстати, обращает внимание на фундаментальную амбивалентность ранней теории тождества. См.: Searle J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge MA, 1994(1992). P. 27-29.

⁸⁸ Ср.: Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. P. 257-256. Правда, он менее категоричен. Еще более осторожно высказывался Дж. Грей, также рассуждавший на близкую тему — см.: Gray J. *Consciousness: Creeping Up on the Hard Problem*. N. Y., 2006 (2004). P. 111. В сходном ключе критиковал прототеорию тождества и Р. Карнап в «Логическом построении мира» (1928) — см.: Heldetberger M. *Wie das Leib-Seele Problem in den logischen Empirismus kam*. S. 19-20. Нельзя не напомнить в этой связи, что один из создателей теории тождества, Г. Фейгл, входил в Венский кружок, одним из лидеров которого был Карнап. Впрочем, по воспоминаниям самого Фейгла, в кружке его называли «метафизиком» (*ibid.* S. 21). Так что в его отступничестве нет ничего удивительного — он и в самом деле зачастую противостоял Карнапу. С другой стороны, в 30-е годы Фейгл во многом поддерживал его физикализм.

⁸⁹ После работ Крипке многие стали говорить, что всякое тождество необходимо, — и это добавило проблем теоретикам тождества. Но в данном случае это не имеет большого значения.

⁹⁰ В конце концов Армстронг полемизирует с элиминативистами. См.: Armstrong D. *The Mind-Body Problem*. P. 91-99.

⁹¹ Письмо от 6 января 2006 г.

⁹² Все началось с этой статьи 1933 года: Поппер К. Критерий эмпирического характера теоретических систем // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2006. С. 335-337.

⁹³ Показательно, что Айер признал свое поражение — см.: Ayer A. J. *The Central Questions of Philosophy*. N. Y., 1976 (1973). P. 27.

⁹⁴ См.: Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. V. 1. Princeton, 2005 (2003). P. 277-291. Ср.: Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. 2 ed. N. Y., 1971(1946). P. 13-17.

⁹⁵ Подобным образом можно критиковать и попперовский принцип фальсификации.

⁹⁶ Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. V. 1. P. 289-291.

⁹⁷ Иными словами, оно не затрагивает «прямо верифицируемые утверждения» («S прямо верифицируемо, если (a) S — утверждение наблюдения или если (b) S само по себе или с одним или множеством утверждений наблюдения P, Q, R,... логически влечет утверждение наблюдения, которое не следует из одних лишь P, Q, R,...») и показывает лишь неадекватность понятия «косвенно верифицируемого утверждения» («S косвенно верифицируемо, если (a) S само по себе или в сочетании с другими посылками P, Q, R, ... логически влечет прямо верифицируемое утверждение D, которое не следует из одних лишь P, Q, R,...; и (b) другие посылки P, Q, R, ... либо аналитичны, либо прямо верифицируемы, либо относительно них можно независимо показать, что они косвенно верифицируемы») — Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. V. 1. P. 286). В самом деле, Сомс, следующий Берлину и Черчу, рассуждает так: до-

пустим, что *S* — это произвольное утверждение, а *R*, не-*R* и *O* — независимые утверждения наблюдения. Сочетание *S* с кондиционалом «если *S* или *R*, то *O*» влечет *O*. Этот кондиционал прямо верифицируем (см. определение), «так как его сочетание с *R* влечет утверждение наблюдения *O*, которое не выводимо из одного лишь *R*». Соответственно, если утверждение наблюдения *O* не следует из одного лишь прямо верифицируемого кондиционала «если *S* или *R*, то *O*», а следует из него в сочетании с *S*, то *S* должно быть признано косвенно верифицируемым и осмысленным (см. выше). Если же *O* следует из одного лишь кондиционала «если *S* или *R*, то *O*», то путем логических преобразований несложно убедиться, что оно следует из «Не-*S* & не-*R*», что, в свою очередь, означает, что не-*S* прямо верифицируемо, а это, как показывает Сомс ранее, значит, что его отрицание, а именно *S*, должно быть косвенно верифицируемо. Эти варианты исчерпывают все случаи. Таким образом, при данных критериях верифицируемости любое предложение оказывается верифицируемым (ibid. P. 290-291). На основании этого Сомс делает вывод о крахе принципа верификации. Однако он не следует из его доказательства. Еще раз подчеркну, что из него следует лишь тезис о неэффективности понятия косвенной верифицируемое™. Но это еще не повод полностью отбрасывать данный принцип и понятие прямой верифицируемости. Для того чтобы оправдать такой шаг, Соме должен был бы показать, что произвольно взятое утверждение можно истолковать в качестве прямо верифицируемого. Но неясно, как сделать это.

⁹⁸ По сути, он так и не изменил эту позицию. В одной из своих поздних статей он озаглавил ее заключительный параграф так: «Совершенная корреляция — это тождество» — см.: Place V. Token — versus type-identity physicalism // *Antropology and Philosophy* 3: 2 (1999). P. 21-31. Вместе с тем Плейс стал уточнять, что корреляция ментальных и физических состояний прямо указывает на их тождество только потому, что эпифеноменализм, который мог бы быть альтернативной интерпретацией данной корреляции, является некогерентной позицией: он не позволяет объяснять возможность знания о субъективных состояниях, существование которых он предполагает — см.: Place V. T. Identifying the Mind. P. 79-80. К этому вопросу мы еще вернемся в пятой главе этой книги. Пока хочу лишь заметить, что, соглашаясь с выводом Плейса о некогерентности эпи-феноменализма, я не могу принять его тезис, что в таком случае нам остается лишь сделать эмпирический выбор между интеракционизмом и теорией тождества (ibid. P. 80). Не говоря уже о том, что теория тождества едва ли осмысленна, аргументы, опровергающие эпифеноменализм, могут, как мы увидим, быть разрушительными и для теории тождества.

⁹⁹ Впоследствии Смарт изменил свое мнение и стал говорить, что это все-таки научная гипотеза, как и считал Плейс. Но это не значит, что их взгляды сблизились. Плейс полагал, что теория тождества верифицируется при отыскании нейронных коррелятов сознания, а Смарт утверждал, что она научна, так как выбор в ее пользу осуществляется на основе таких «научных принципов», как «брита Оккама и соображения простоты» — см.: Smart J. J. C. Postscript

(1995) // *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*, ed. by T. O'Connor, D. Robb. N. Y., 2003. P. 135.

¹⁰⁰ См.: Searle J. R. *The Mystery of Consciousness*. P. 191-193. Ср.: Searle J. R. *Mind, Language, and Society*. P. 51.

¹⁰¹ См. также: Searle J. R. *Consciousness and Language*. Cambridge, 2002. P. 10, 24.

¹⁰² Searle J. R. *The Mystery of Consciousness*. P. 193.

¹⁰³ Соответствие третьего вопроса Сёрла «трудной проблеме» Чалмерса не вызывает сомнений. В «Сознающем уме» (1996) Чалмерс формулирует ее так: «Как физическая система мол-сет породить сознательный опыт?» — Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 25. Сходство очевидно, но это не значит, что Сёрл использовал формулировку Чалмерса. Она есть уже в статье «Проблема сознания», впервые опубликованной в 1993 г. См.: Searle J. R. *Consciousness and Language*. P. 10.

¹⁰⁴ Searle J. R. *The Mystery of Consciousness*. P. 197-198.

¹⁰⁵ Ibid. P. 197-198; Searle J. R. *Mind*, P. 146. Ср.: Searle J. R. *Freedom and Neurobiology*. P. 32. В «Свободе и нейробиологии» (2007), как, к примеру, и в статье «Проблема сознания» (1993), Сёрл более оптимистичен по поводу перспектив научного решения проблемы сознания. Но в 2000-е годы он уже не считает, что ее научное решение закроет все философские вопросы.

¹⁰⁶ В Новое время то, что сейчас именуется «искусственным интеллектом» (термин «artificial intelligence» введен Джоном Маккар-ти в середине XX века), иногда называли «неодушевленным разумом» (inanimate reason). См.: Standage T. *Der Turke*. Berlin, 2005. S. 60.

¹⁰⁷ См., напр.: Pinker S. *How the Mind Works*. P. 93.

¹⁰⁸ Block N. *Troubles with functionalism* // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1978, 9. P. 261-325. В действительности мысленный эксперимент Блока имеет другую структуру, чем аргумент Сёрла. Блок просто обращается к интуициям здравого смысла: китайская нация не может быть наделена каким-то отдельным от индивидуальных сознаний сознанием. Сёрл же предлагает человеку реально встать на место компьютера — и только после этого делать выводы.

¹⁰⁹ Вот книга, которую купил Сёрл: Schank R., Abelson R. *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structure*. Hillsdale, 1977.

¹¹⁰ Faigenbaum G. *Conversations with John Searle*, P. 54.

¹¹¹ Некоторые — в шутку, а может, и не совсем в шутку — даже предлагали переопределить когнитивную науку как «исследовательскую программу, направленную на доказательство ложности сёрловского Аргумента китайской комнаты» - см.: Hamad S. *Minds, machines, and Searle 2: What's right and wrong about the Chinese Room Argument* // *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, ed. by J. Preston and M. Bishop, N. Y., 2002. P. 295.

¹¹² Я использую термин «эмуляция» как синоним термина «симуляция», применяемого Сёрлом.

¹¹³ Searle J.R. *The Mystery of Consciousness*. P. 17.

¹¹⁴ Кстати, подобные программы неявно исключаются Тьюрингом, по образцу знаменитого теста которого построена Китайская комната. См.: Turing A, Computing machinery and intelligence. *Mind* 59 (1950). P. 433-460. Это очевидно из финала 6 параграфа данной статьи Тьюринга.

¹¹⁵ Семантическими можно считать те данные, которые играют роль предельного означаемого в некоторой системе координат — ясно, что это условное понятие, но столь же условно и понимание.

¹¹⁶ «Тот же самый мысленный эксперимент, — пишет Сёрл, — применим и к случаю с роботом» — Searle J. R. *Minds, brains, and programs* // *The Nature of Mind*. P. 514. Первоначально эта статья была опубликована в журнале *The Behavioral and Brain Sciences* (BBS), в 3-м номере за 1980 год.

¹¹⁷ Прекрасный обзор наиболее значимых возражений — Cole D. *The Chinese Room Argument: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2004 <http://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/>. См. также: *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, ed. by J. Preston and M. Bishop. N. Y., 2002; Mours J. *The Chinese Room Argument* // John Searle, ed. by B. Smith. Cambridge, 2003. P. 214-260. Среди критиков Китайской комнаты был и сам Сёрл. Речь идет не о том, что он отказался от этого аргумента, скорее он считает, что в нем он еще шел на поводу у когнитивистов, допуская объективную реальность информации, программ и компьютеров. В действительности, как доказывает он в ряде поздних работ, они существуют не сами по себе, а лишь при условии существования людей, т. е. наблюдателей, интерпретирующих те или иные материальные объекты в качестве программ, компьютеров или носителей информации — см., напр.: Searle J. R. *Mind*. P. 91-92. Однако эти доводы были давно опровергнуты — см.: Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 315-320, и я не буду принимать их во внимание (см. также: Edelman G., Tononi G. *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. N. Y., 2000. P. 126-130). Я обобщил свои представления об аргументе Сёрла в статье «Кока-кола и секрет Китайской комнаты» — *Философия сознания: классика и современность*. М., 2007. С. 86-94.

¹¹⁸ Ограниченность подобных эмуляций была признана самим фактом развития коннекционистских моделей искусственного интеллекта, пришедших на смену символьным подходам, реализованным и в Китайской комнате. Но насколько существенны эти изменения, остается неясным.

¹¹⁹ Сходные возражения высказывались Сёрлу самыми разными авторами, но, как правило, в несколько смазанном контексте, а именно без акцентирования неэквивалентности Китайской комнаты и Китайского робота или же ограниченных эмулятивных ресурсов Комнаты. См., напр: Blackmore S. *Consciousness: An Introduction*. N. Y., 2004 (2003); P. 205-206; Harnad S. *Grounding symbols in the analog world with neural nets: A hybrid model* // *Think* 2 (1993). P. 12-20. Харнад, к примеру, признает, что Китайская комната может пройти тест Тьюринга безо всякого понимания китайского языка сидящим в ней человеком, но при этом утверждает, что Робот может пройти Тотальный тест Тьюинга (подразумевающий не только

языковую, но сенсорно-моторную компетентность) только при условии, что человек в нем действительно ощущает мир. Однако, чтобы опровергнуть этот вывод Харнада, не обязательно прибегать к экзотическим мысленным экспериментам (см.: Bringsjord S., Noel R. Real robots and the missing thought-experiment in the Chinese Room dialectic // Views into the Chinese Room. P. 144-166). В самом деле, если Китайская комната проходит тест Тьюринга, т. е. если возможно написать такую программу, которая позволит давать внешне осмысленные ответы на любые вопросы, касающиеся в том числе и обстановки этой комнаты, то вполне можно написать и такую программу, которая будет давать внешне осмысленные команды роботу в зависимости от его окружения, заранее прописанного в программе. Человек, управляющий таким чудесным роботом, может и не смотреть в его телекамеры, т. е. «видеть» его окружение, вовсе и не видя его.

¹²⁰ Searle J. R. Minds, brains, and programs // The Nature of Mind. P. 519: «Какими бы еще свойствами ни обладала интенциональность, она есть биологический феномен, и она должна так же каузально зависеть от специфической биохимии ее источников, как зависят от нее лактация, фотосинтез и другие биологические феномены». Интенциональность, напомним, по Сёрлу, необходимо связана с сознанием. О ее биохимических причинах см. также: *ibid.* P. 516.

¹²¹ См., напр.: Searle J. R. The Mystery of Consciousness. P. 202-203.

¹²² См.: Searle J.R. Mind. P. 114, 146-147.

¹²³ Тем не менее у этой идеи Сёрла до сих пор есть сторонники - см., напр.: Feinberg T. E. Altered Egos. P. 151.

¹²⁴ Ср.: Pinker S. How the Mind Works. P. 95; Rosenberg G. H. Re thinking nature: a hard problem within the hard problem // Explaining Consciousness — The "Hard Problem", ed. by J. Shear. Cambridge MA, 1997. P. 296-297.