

**С.Ф. Нагуманова**

# **Материализм и сознание**

Анализ дискуссии о природе сознания в современной  
аналитической философии



**КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ**  
**2011**

**УДК 1(091)**  
**ББК 87.3**  
**Н 16**

*Печатается по рекомендации  
Ученого Совета  
Казанского государственного медицинского университета*

**Научный редактор –**  
доктор филос. наук, профессор Казанского гос. университета  
культуры и искусств **Г.П. Меньчиков**

**Рецензенты:**  
доктор филос. наук, профессор КНИТУ–КАИ **В.Д. Евстратов,**  
доктор филос. наук, профессор К(П)ФУ **М.Д. Щелкунов**

**Нагуманова С.Ф.**  
**Н 16    Материализм и сознание:** анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии / С.Ф. Нагуманова. – Казань: Казан ун-т, 2011. – 222 с.

**ISBN 978-5-905787-13-3**

В книге анализируется дискуссия о природе сознания в современной аналитической философии. Исследуются аргументы, которые доказывают, что сознание не может быть объяснено с материалистических позиций и, следовательно, имеет нефизическую природу. Критически анализируются различные материалистические стратегии объяснения сознания. Показывается, что наиболее перспективной является трактовка сознания как репрезентации.

Для философов, ученых и всех, интересующихся проблемой сознания.

**УДК 1(091)**  
**ББК 87.3**

**ISBN 978-5-905787-13-3**

**© Нагуманова С.Ф., 2011**

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
<b>Глава 1. Психофизическая проблема и материализм.....</b>	<b>8</b>
1. Психофизическая проблема и различные варианты ее решения .	8
2. Теория тождества .....	17
3. Функционализм .....	23
4. Вычислительный функционализм.....	26
5. Аналитический функционализм.....	33
6. Проблема сознания .....	37
<b>Глава 2. Аргумент знания.....</b>	<b>41</b>
1. Аргумент Джексона: преимущества и структура .....	42
2. Вопрос 1 .....	45
3. Вопрос 2 .....	50
4. Вопрос 3 .....	57
5. Вопрос 4 .....	63
6. Поворот Джексона .....	66
7. Заключение .....	69
<b>Глава 3. Аргумент мыслимости .....</b>	<b>71</b>
1. Понятие мыслимости, логической возможности и метафизической возможности .....	72
2. Структура аргумента мыслимости .....	75
3. Отрицание первой посылки .....	77
4. Отрицание второй посылки .....	82
5. Третья стратегия.....	88
<b>Глава 4. Аргумент разрыва в объяснении .....</b>	<b>93</b>
1. Модель редуктивного объяснения .....	93
2. Разрыв в объяснении.....	97
3. Первый ответ .....	105
4. Второй ответ .....	106
5. Третий ответ .....	108
6. Четвертый ответ .....	111
7. Пятый ответ .....	115

<b>Глава 5. Современные материалистические подходы к решению проблемы сознания .....</b>	<b>121</b>
1. Классификация основных подходов к проблеме сознания .....	122
2. Элиминативистская стратегия .....	129
3. Две стратегии редукции сознания: эмпирическое тождество и аналитическое тождество .....	141
4. Замена дотеоретического понятия сознания .....	157
<b>Глава 6. Репрезентационализм как подход к объяснению сознания.....</b>	<b>162</b>
1. Репрезентационализм как возможный подход .....	162
2. Что такое репрезентационализм в понимании сознания.....	163
2.1. Исходные предпосылки: интенциональность и сознание ....	163
2.2. Определение репрезентационализма .....	165
2.3. Репрезентационализм: слабый и сильный .....	166
2.4. Редуктивный и нередуктивный .....	167
2.5. Экстерналистский и интерналистский репрезентационализм...	168
3. Аргументы в пользу репрезентационализма .....	169
3.1. Аргумент прозрачности .....	169
3.2. Аргумент от кажимости .....	172
4. Аргументы против репрезентационализма .....	173
4.1. Примеры психических состояний, которые имеют феноменальный характер, но не имеют никакого содержания.....	173
4.2. Примеры состояний, которые имеют одинаковое содержание, но различаются между собой по феноменальному характеру ...	174
4.3. Инверсии.....	185
4.4. Отрицание прозрачности .....	197
5. Демаркация.....	200
6. Редуктивный или нередуктивный репрезентационализм .....	201
<b>Литература.....</b>	<b>209</b>

*Посвящается Давиду Израилевичу Дубровскому*

## Введение

В XX в. классическая философская проблема души и тела, казалось, была окончательно решена в пользу материализма. Однако в последней трети XX в. в аналитической философии развернулась оживленная дискуссия вокруг природы сознания, которая продолжается до сих пор. Были выдвинуты аргументы, которые доказывают, что сознание имеет нефизическую природу и что материализм ложен.

Сознание – уникальный феномен природы. Этот феномен настолько сильно отличается от всех других феноменов природы, что его трудно вписать в физическую картину мира. Дэвид Чалмерс, один из самых известных антифизикалистов, формулирует следующую дилемму: чтобы найти место, которое занимает сознание в природе, необходимо либо пересмотреть наше понятие сознания, либо пересмотреть наше понятие природы<sup>1</sup>. Чалмерс видит решение проблемы сознания в ревизии нашего понятия о природе, он предлагает расширить существующую онтологию, отказавшись от материализма, но оставаясь при этом в рамках натурализма.

Действительно ли объяснение сознания требует отказаться от материализма? Данная работа есть попытка разобраться в этом вопросе. Забегая вперед, скажу, что, на мой взгляд, нет необходимости отказываться от материализма, но есть необходимость пересмотреть наше понятие сознания.

В первой главе рассматривается, как и почему в контексте поиска решения психофизической проблемы возникает проблема сознания. В ней кратко излагаются две главные материалистические теории психики XX в. – теория психофизического тождества и функционализм. Именно против этих теорий направлены антиматериалистические аргументы, которые рассматриваются в последующих трех главах. Во второй главе анализируется аргумент знания, в третьей – аргумент мыслимости, в четвертой – аргумент разрыва в объяснении.

Материалисты по-разному отвечают на эти аргументы. Три материалистических подхода анализируются в пятой главе. Эли-

---

<sup>1</sup> *Chalmers D.J.* 2002. Consciousness and its place in nature. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. P. 247.

минативистский подход представляется бесперспективным, поскольку он по сути игнорирует феномен сознания. Два других подхода являются сегодня главными конкурентами. Первый является возвращением к теории психофизического тождества, второй – развитием аналитического функционализма. Вторым подход мне кажется более убедительным, однако он сталкивается с серьезной проблемой – надо предложить такую теоретическую замену нашего дотеоретического понятия сознания, которая не будет подменой экспланандума.

На сегодняшний день предложены самые разные теории сознания, как философские, так и научные (когнитивные, биологические, физические). Из философских теорий сознания наиболее перспективными мне представляются те теории, которые определяют сознание в терминах репрезентации. В шестой главе анализируется современный репрезентационализм в понимании сознания и возможности материалистического объяснения сознания в его рамках.

## Глава 1. Психофизическая проблема и материализм

Психофизическую проблему традиционно называют проблемой души (ума) и тела. В английском языке она называется «mind-body problem». Слово «mind» у нас иногда переводят как «сознание», что может привести к путанице. Необходимо различать термины «mind» и «consciousness», т.е. «психика» и «сознание», поскольку понятие психики включает в себя не только сознательные, но и бессознательные психические состояния и процессы. Слово “mind” в английском языке используется и для обозначения психики, и для обозначения ума, интеллекта, а также души и даже духа. Поэтому в разных контекстах оно переводится по-разному, но в данной работе под словом “mind” имеется в виду психика.

В нашей литературе иногда встречается слово «ментальный», которое является калькой с английского слова «mental». В данной работе “mental” переводится как «психический». Многие философы используют термины «физический» и «материальный» как синонимы, считая химическое и биологическое по сути физическим. В данной работе эти термины тоже используются как взаимозаменяемые, если нет специальных оговорок. Термины «материализм», «физикализм» и «натурализм» также используются как взаимозаменяемые.

### *1. Психофизическая проблема и различные варианты ее решения*

Психофизическая проблема возникает, когда мы пытаемся понять отношения между психическими и физическими явлениями. С одной стороны, нам кажется, что психические явления по своей природе радикально отличаются от всех остальных явлений реальности. С другой стороны, мы уверены, что психические явления тесно связаны с физическими процессами, происходящими в мозгу. Причем чем больше мы узнаем о нашей нервной системе, тем больше мы обнаруживаем *корреляций* между психическими событиями и тем, что происходит в мозгу.

Рассмотрим вначале различия между психическими и физическими явлениями. Начнем с онтологических различий, на которые впервые указал Рене Декарт. Во-первых, физические объекты обладают *пространственными* характеристиками: они занимают



определенное место, имеют длину, ширину, высоту, геометрическую форму. Психические же объекты пространственных характеристик не имеют. Возможное возражение состоит в следующем: ощущение боли имеет определенную пространственную локализацию. Например, боль в большом пальце правой руки. Однако случаи фантомных болей – ощущений в ампутированных конечностях – свидетельствуют о том, что, хотя боль и может ощущаться как имеющая место в определенной части тела, это вовсе не означает, что само ощущение находится в этом месте<sup>2</sup>.

К онтологическим отличиям относится также неделимость: ум, по мнению Декарта, неделим, в то время как протяженное тело делимо. Он пишет: «Существует великое различие между умом и телом, состоящее в том, что тело по природе своей всегда делимо, ум же совершенно неделим; ибо, когда я рассматриваю свой ум или себя самого... я не могу различить в себе никаких частей, но усматриваю лишь абсолютно единую и целостную вещь... частями ума не могут быть названы ни способность желать, ни способность чувствовать, ни способность понимать и т.д., ибо один и тот же ум желает, чувствует и понимает»<sup>3</sup>. В современных теориях эта особенность психики выражается в холистической трактовке психики.

Во-вторых, Декарт указал на эпистемическую асимметрию. В своих «Размышлениях о первой философии» он пишет, что можно сомневаться в существовании тела, но нельзя сомневаться в существовании собственного мышления. «...Ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум»<sup>4</sup>.

Эпистемическая асимметрия проявляется в том, что физический объект *публичен*, т.е. если вы можете наблюдать данный материальный объект, то и любой другой человек может его наблюдать. Психическое же состояние *субъективно*, оно непосредственно доступно только изнутри тому, кто находится в данном

---

<sup>2</sup> Джегвон Ким предупреждает, что надо быть осторожными – и не принимать непространственность в качестве критерия психического, поскольку это приводит к признанию идеи духовной субстанции. См.: Kim J. 1996/1998. *Philosophy of Mind*. Boulder : Westview Press. P. 20.

<sup>3</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль. С. 68.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

психическом состоянии. Другой человек может догадываться о вашем состоянии по внешним признакам (по вербальному и невербальному поведению, по мимике лица). Наблюдая паттерны активности нейронов в вашем мозге, нейрофизиолог может на основе известных корреляций сделать заключение, о чем вы думаете. Но ему недоступны ваши состояния непосредственно – так, как они доступны вам.

Декарт подчеркивал, что наше знание собственных психических состояний является непосредственным и безошибочным, в отношении же физических объектов мы можем ошибаться. Сегодня это называют *привилегированным доступом* к состояниям нашей собственной психики. Зигмунд Фрейд убедил нас в том, что многие психические состояния и процессы недоступны нашему сознанию или доступны в сильно искаженном виде. В связи с этим современные философы, допуская эпистемическую асимметрию, отрицают безошибочный характер нашего доступа к собственным психическим состояниям. Некоторые философы отрицают безошибочность доступа и к нашим сознательным состояниям.

На мой взгляд, интуиция Декарта сохраняет свое значение в отношении феноменов сознания: у нас есть непосредственный доступ к ним, и его можно характеризовать как *безошибочный*, т.е. если я имею некоторое ощущение, то я ощущаю именно так, а не иначе. Например, если я в данный момент ощущаю боль, то я не могу ошибаться в том, что мне больно, даже если это психосоматическая боль (в терминах психоанализа – даже если это конверсия на орган суммы возбуждения бессознательного внутреннего конфликта).

Мы можем сомневаться в том, что мы на самом деле чувствуем в данный момент, – боль это или ощущение горячего, раздражение или страх. Но это – сомнение на уровне самосознания: мы можем по-разному интерпретировать один и тот же феномен сознания, однако понятие ошибки не уместно на бытийном уровне сознания. Вместе с тем, как справедливо отмечает Джевон Ким, *привилегированный доступ от первого лица* к собственным сознательным психическим состояниям имеется только в отношении *текущих* состояний. Знание о состояниях в прошлом опосредуется памятью и другими свидетельствами. Асим-

метрия не работает также в отношении будущих психических состояний<sup>5</sup>.

Что касается психофизических корреляций, то здесь уместно лишь напомнить общеизвестные эмпирические данные. Например, повреждения мозга могут оказать сильное влияние на мышление, память, восприятие, могут изменить личность. Химическое воздействие на мозг, например, алкоголя, может сильно изменить настроение, эмоции, суждения. Нейрофизиологические исследования предоставляют огромное количество доказательств, что наша психическая активность связана с деятельностью мозга.

В истории философии были предложены самые разные способы объяснения психофизических корреляций: 1) каузальное взаимодействие между двумя субстанциями, 2) предустановленная гармония, 3) окказионализм, 4) двухаспектная теория, или нейтральный монизм, 5) эпифеноменализм, 6) тождество, 7) реализация, 8) эмерджентизм.

*Субстанциональный дуализм* исходит из того, что различия между психическими и физическими феноменами столь принципиальны, что психические феномены представляют собой особый класс объектов в мире, наряду с физическими объектами. Так, Декарт объясняет различия между душой и телом тем, что они относятся к разным типам индивидуальных субстанций – материальному и духовному типам, т.е. существует два класса вещей – тела и умы. Декарт наделяет умы самостоятельным существованием, независимым от тел. Умы имеют свойства, которых не могут иметь физические тела, и, наоборот, физические тела имеют свойства, которые не могут быть у умов. Вместе с тем Декарт полагал, что ум и тело взаимодействуют между собой, т.е. могут быть причинами изменений друг друга.

Дуализм находит сторонников и сегодня, хотя среди философов сегодня он чаще представлен не как дуализм субстанций, а как дуализм свойств, или *атрибутивный дуализм*. Материальные объекты могут иметь нематериальные – психические – свойства. Основанием для того, чтобы и сегодня философы принимали дуализм всерьез, является то, что психические феномены с трудом поддаются пониманию в физических терминах.

---

<sup>5</sup> Kim J. 1996/1998. *Philosophy of Mind*. Boulder : Westview Press. P. 17.

Концепция *предустановленной гармонии* Лейбница и окказионализм – это попытки объяснить корреляции между психическими и физическими явлениями при отрицании каузального взаимодействия между материальной и духовной субстанциями. Эти варианты не получили развития в современной философии. Некоторые современные философы пытаются противопоставить материализму и дуализму *нейтральный монизм*, который впервые был предложен Спинозой. Согласно Спинозе, ум и тело – это разные аспекты одной-единственной субстанции, которая сама по себе не является ни материальной, ни духовной. Между психическим и физическим нет каузального взаимодействия, как не бывает его между двумя аспектами одной и той же вещи. Психофизические корреляции имеют место, поскольку это два аспекта одной и той же реальности.

*Эпифеноменализм* признает психические явления нематериальными. Корреляция объясняется тем, что причиной любого психического события является физическое событие в мозгу. Но эпифеноменализм отрицает обратное причинное воздействие – психические события не оказывают никакого воздействия на физиологические процессы.

*Материализм* утверждает, что единственные объекты, которые реально существуют, – это физические объекты. Психические феномены являются, в конечном счете, свойствами физических объектов. Они должны быть описаны в непсихических терминах. Например, если боль является реальным феноменом, то должно быть нечто, что составляет ее физическую основу.

Отвергая субстанциональный взгляд на психику, материалисты трактуют ее не как индивидуальную субстанцию или объект, а как *свойство* или свойства, присущие таким объектам, как люди и высшие животные. Можно говорить не только о психических свойствах, но и о психических состояниях, событиях, процессах и фактах. В контексте психофизической проблемы ключевым считается понятие свойства. *Состояние* можно представить как временное свойство, а наличие свойства в определенный момент времени – как *событие*. Человеческий организм является объектом, он имеет как физические, так и психические свойства. Если человек находится в определенном психическом состоянии в данный момент, то имеет место *событие* или психический *факт*, что он находится в этом психическом состоянии. *Процесс*

можно представить как серию причинно связанных событий или состояний<sup>6</sup>.

Материализм сегодня является доминирующей позицией в аналитической философии психики, что подтверждается онлайн-опросом философов, проведенным в ноябре 2009 г. Д. Чалмерсом и Д. Бурже. На вопрос «Психика: физикализм или не-физикализм?» 56,4% участников опроса выбрали ответом физикализм, 27% отдали предпочтение не-физикализму, 16,4% выбрали опцию «Другое»<sup>7</sup>.

Психофизическая проблема может быть сформулирована следующим образом: каково отношение между психическими и физическими свойствами объекта, наделенного психикой? Можно выделить 4 возможных варианта отношений между свойствами, начиная с самого слабого и заканчивая самым сильным: 1) случайная корреляция, 2) каузальная/номологическая связь, 3) отношение реализации (или конституирования), 4) отношение тождества<sup>8</sup>.

Стандартный пример *случайной корреляции*: все монеты в моем кармане – пятаки. Свойство быть монетой в моем кармане и свойство быть монетой достоинством в 5 копеек – эти два свойства связаны между собой случайным образом.

*Каузальная/номологическая связь* является связью необходимой, регулируемой законом. Она возникает в результате взаимодействия объектов. Например, свойства двух бильiardных шаров определяют траекторию их движения после столкновения. Возмущение геомагнитного поля Земли вызывает плохое самочувствие у метеочувствительных людей.

Третий вид отношений выражается с помощью понятий *реализации* (конституирования). Свойство В *реализуется* свойством А, если сам факт наличия свойства А *конституирует* наличие свойства В.

В конце 70-х гг. XX в. стала популярной идея проистечения (supervenience). В статье «Психические события» (1970) Д. Дэ-

---

<sup>6</sup> См.: Block N. "Functional Reduction", forthcoming in *Supervenience in Mind: A Festschrift for Jaegwon Kim*, edited by Terry Horgan, David Sosa and Marcelo Sabates; Kim J. 1996/1998. *Philosophy of Mind*. Boulder : Westview Press. P. 5 – 6.

<sup>7</sup> См.: URL: <http://philpapers.org/surveys/results.pl>

<sup>8</sup> Levine J. *Purple Haze*. P. 13.

видсон пишет: «Два события, сходные во всех физических аспектах, не могут быть различными в некоторых психических аспектах, или ...объект не может измениться в в некотором психическом отношении без изменения в некотором физическом отношении»<sup>9</sup>. Это понятие стало использоваться не только по отношению к психофизической проблеме, но и более широко – для выражения отношений между свойствами уровней иерархической структуры мира, т.е. свойствами высокого уровня (В) и свойствами нижележащего уровня (А). Под свойствами низкого уровня могут пониматься не только физические, но и химические, и биологические свойства, но очень часто в контексте обсуждения природы психики их называют физическими.

В 1998 г. Д. Ким, один из самых активных теоретиков происхождения, признает, что происхождение не является особым видом отношений – наряду с каузальным отношением, тождеством и т.п. «Происхождение... не является метафизически «глубоким» отношением; это лишь «феноменологическое» отношение о ковариации паттернов свойств, паттернов, которые, возможно, есть проявления каких-то более глубоких отношений зависимости»<sup>10</sup>. Лучшим объяснением происхождения Ким признает отношение реализации.

Отношение *тождества* является самым сильным из четырех. Если А реализует В, то, хотя между ними существует необходимая связь, мы все же имеем дело с двумя свойствами: А и В. Если А тождественно В, то фактически существует одно свойство, которое по-разному концептуализируется.

Итак, каково отношение между психическими и физическими свойствами? Почему психические свойства коррелируют с физическими свойствами? Материалистов объединяет уверенность в том, что между психическим и физическим существует необходимая связь – психическое необходимо зависит от физического. Потому случайная корреляция должна быть отброшена. Однако далее материалисты расходятся.

---

<sup>9</sup> Davidson D. (1970) Mental Events //Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford University Press.1980. Reprinted in Rosenthal D.(ed.) The Nature of Mind. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 250.

<sup>10</sup> Kim J. 1998. Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body problem and Mental Causation. Cambridge: MIT Press. P. 14.

Так, Д. Сёрл (1992) полагает, что между психическим и физическим связь каузальная<sup>11</sup>. Он утверждает, что состояния мозга являются причиной сознания, подобно тому как H<sub>2</sub>O является причиной жидкости. Д. Чалмерс справедливо отвергает аналогию с жидкостью: микрофизические свойства H<sub>2</sub>O являются не причиной жидкости – они конституируют жидкость, а это совершенно другая связь<sup>12</sup>. Поэтому Чалмерс оценивает позицию Сёрла как дуализм свойств.

Признание каузальной связи между психическим и физическим вполне совместимо с дуализмом. Так, Чалмерс утверждает, что сознание возникает из физического субстрата в силу определенных законов природы (психофизических законов), которые сами, однако, не вытекают из физических законов. Тот факт, что сознание должно возникать из мозга, по мнению Чалмерса, указывает на то, что имеет место что-то еще, сверх и помимо физических фактов<sup>13</sup>.

Связь *реализации* (или конституирования) – более интимная и более сильная, чем каузально-номологическая: если физические процессы имеют место, то макроявление автоматически имеет место. Сравним два случая: 1) *A* является причиной *B*, или между *A* и *B* существует закономерная связь, 2) *A* реализует *B*. Если во втором случае, случае реализации, *B* имеет место в силу того, что имеет место *A*, то в первом случае неверно было бы сказать, что *B* существует в силу существования *A*, поскольку *B* обладает собственной основой для существования. Скорее, событие *A* необходимо приводит к событию *B*, но свойства *A* и *B* могут принадлежать разным объектам. Существования свойства *A* недостаточно, чтобы существовало свойство *B*.

Признания отношения реализации между психическими и физическими свойствами вполне достаточно для материализма. Однако некоторые материалисты отдают предпочтение более сильной связи, утверждая, что психические свойства *тождественны* физическим свойствам. Корреляция между психическими и физическими свойствами существует просто потому, что

---

<sup>11</sup> Searle J.R. 1992. The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: The MIT Press.

<sup>12</sup> Chalmers D.J. 1996. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford University Press. P. 130.

<sup>13</sup> Ibid. P. 125 – 126.

психические свойства *есть* физические свойства. Так, современник Декарта Томас Гоббс полагал, что существуют только физические тела в движении. Психические феномены являются частным случаем движения тел. Гоббс приводит следующее обоснование своей позиции: причиной движения физического тела может быть только движение другого физического тела; следовательно, психические феномены, если они выполняют каузальную роль, должны быть движением тел. И сегодня для некоторых философов материализм в отношении психики является более предпочтительным, чем дуализм, именно потому, что он объясняет, каким образом психика может выполнять свою каузальную роль.

Если отношение реализации допускает множественную реализуемость, т.е. одно и то же свойство высокого уровня может быть реализовано разными физическими процессами, то отношение тождества этого не допускает. Более подробно об этом будет сказано позднее.

Таким образом, последовательный материализм совместим с двумя ответами на вопрос «Каково отношение между психическим и физическим?»: 1) отношение тождества и 2) отношение реализации. Это соответствует двум разновидностям современного материализма – редуктивному и нередуктивному. Редуктивный материализм предполагает, что рано или поздно все науки будут редуцированы к физике, что будет показано, что все явления более высокого уровня тождественны своим физическим эквивалентам. Представители нередуктивного физикализма сомневаются в выполнимости такой редукции. Они считают, что хотя все объекты – в том числе изучаемые химией, биологией, психологией, экономикой, социологией – в конечном счете реализуются физически, но между явлениями более высокого уровня и физическими явлениями существует менее жесткое отношение – отношение реализации.

Названия «редуктивный» и «нередуктивный» могут вводить в заблуждение, поскольку «нередуктивный» материализм, в отличие от эмерджентизма, вовсе не отказывается от идеи редуктивного объяснения. Подробнее этот вопрос рассматривается в главах 4 и 5.

Существует еще один вариант ответа на вопрос «Почему психические свойства коррелируют с физическими свойствами?». Представители *эмерджентизма* полагают, что на этот вопрос не-



возможно дать ответ. Психика возникает из биологических процессов определенного уровня сложности как абсолютно новый феномен, но его невозможно объяснить в терминах свойств объектов нижележащего уровня, из которого он – новый феномен – возникает. Сознание в принципе невозможно редуцировать. Ведущий теоретик школы эмерджентизма Самуил Александер считал, что психофизические корреляции должны быть приняты просто как фундаментальный факт природы<sup>14</sup>. Такой ответ позволяет трактовать эмерджентный феномен как нематериальный, и потому эта позиция не является последовательным материализмом.

Из многообразия метафизических теорий психики нас интересуют те теории, которые можно назвать последовательным материализмом.

## 2. Теория тождества

Современная дискуссия по психофизической проблеме в аналитической философии началась, по мнению Джегвона Кима, в конце 50-х гг. XX в., когда были опубликованы статьи Уллина Плейса, Герберта Фейгла и Джона Смарта<sup>15</sup>. В этих статьях, независимо друг от друга, авторы предлагали теорию психофизического тождества. Обсуждение именно этих статей привело к возвращению классической проблемы души и тела, которая стала центральной метафизической проблемой современной аналитической философии. Книга Гилберта Райла «Понятие психики» вышла еще в 1948 г., но в ней Райл скорее пытался показать, что психофизическая проблема – это всего лишь категориальная ошибка<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> См.: S. Alexander. Space, Time, and Deity, 2 vols. London, Macmillan, 1920.

<sup>15</sup> Place U.T. 1956. Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology* 47:44-50. Reprinted in (W. Lycan, ed) *Mind and Cognition* (Blackwell, 1990). Feigl, Herbert. 1958/1967. The 'mental' and the 'physical'. In H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, eds., *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 2. P. 370 – 497. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 370 – 497; Smart J.J.C. 1959. Sensations and brain processes. *Philosophical Review* 68:141-56. Reprinted in D. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*. Oxford : Oxford University Press, 1991. P. 169 – 176.

<sup>16</sup> Ryle G. 1949. *The Concept of Mind*. Hutchinson and Co. Пер. на рус. яз. Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, 2000. Глава 1. Миф Декарта.

Согласно теории тождества, психические события есть физические события в мозгу, и ничего сверх и помимо этого, подобно тому как молния есть электрический разряд в атмосфере, и ничего сверх и помимо этого. Теория тождества по сути совпадает с позицией Томаса Гоббса, не случайно ее называют иногда классическим материализмом<sup>17</sup>.

Теоретики тождества не предлагают каких-то конкретных психофизических тождеств. Они лишь утверждают, что исследования мозга рано или поздно обнаружат, что свойства, которые мы сегодня называем психическими, есть свойства мозга. Например, боль есть возбуждение *c*-волокон (этот стандартный пример устарел в свете данных современной физиологии, но он выполняет лишь функцию иллюстрации идеи). Подобно тому как два разных понятия «молния» и «электрический разряд» относятся к одному и тому же явлению, понятия «боль» и «возбуждение *c*-волокон» имеют хотя и разный смысл, но одно и то же значение, выбирают один и тот же феномен.

В качестве основания для принятия теории психофизического тождества Д. С্মарт указывает на ее простоту. «Почему мне хочется сопротивляться (признанию существования нередуцируемо психического)? Главным образом, из-за Бритвы Оккама. Мне кажется, наука все больше укрепляет точку зрения, с которой мы можем рассматривать организмы как физико-химические механизмы: даже поведение человека однажды будет объяснено в механистических терминах. С точки зрения науки представляется, что в мире не существует ничего, кроме все более сложных организаций физических компонентов. Ничего, за исключением одной вещи: сознания. То есть для полного описания того, что происходит в человеке, надо бы упомянуть не только физические процессы в его тканях, железах, нервной системе и т.д., но также его состояния сознания: его визуальные, слуховые и тактильные ощущения, его боли. То, что последние должны коррелировать с процессами в мозгу, не поможет, поскольку сказать, что они коррелируют, значит сказать, что они есть нечто «сверх и помимо»... Поэтому ощущения, состояния сознания представляются единственным родом вещей, которые остаются за пределами физикалистской картины, и по разным причинам я просто не могу пове-

---

<sup>17</sup> Теория психофизического тождества имеет и другие названия: материализм центрального состояния, типовой физикализм.

рить, что это возможно. Что всё можно объяснить в терминах физики..., за исключением случаев ощущений, мне кажется просто невероятным», – пишет Смарт<sup>18</sup>.

Простота теории тождества заключается в том, что, отождествляя психические явления с физическими, она упрощает онтологию, уменьшает число сущих, т.е. число вещей, которые мы принимаем за реально существующие. Другой аргумент в пользу тождества его теоретики, вслед за Гоббсом, видят в объяснении психической причинности. Психофизическое тождество позволяет избежать проблемы каузальной сверхдетерминации. Материалисты признают, что психическое событие может быть причиной физического события. Например, я решила поднять руку – и рука поднялась. Предположим, что решение поднять руку коррелирует с возбуждением определенных нейронов в мозгу, от них сигнал поступает в мышцы, они сокращаются, и рука приходит в движение. Получается, что движение руки имеет две причины: психическую – мое решение, и физическую – возбуждение нейронов. Невольно напрашивается мысль, что психическая причина является избыточной, но это означает отказ от идеи о том, что психическое событие может быть причиной физического события, а такой отказ был бы контр-интуитивным. Эта проблема, по мнению Кима, снимается тождеством. «Психическая причинность оказывается разновидностью физической причинности»<sup>19</sup>.

Тождество можно понимать по-разному. Например, два экземпляра одной и той же книги не являются тождественными в строгом смысле слова, это два отдельных случая одного и того же типа. Тождество в строгом смысле имеет место, когда речь идет об *одном и том же* объекте. Но в случае психофизического тождества речь идет о тождестве психических и физических *свойств*. Тождество свойств можно трактовать по-разному:

1) каждое событие, которое имеет психическое свойство, имеет также физическое свойство, т.е. каждое психическое событие одновременно есть и физическое событие. Это так называемое тождество отдельного случая (token identity);

---

<sup>18</sup> Smart J.J.C. 1959. Sensations and brain processes. *Philosophical Review* 68:141-56. Reprinted in D. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*. Oxford : Oxford University Press, 1991. P. 169 – 170.

<sup>19</sup> Kim J. 1996. *Philosophy of mind*. Boulder: Westview Press. P. 56.

2) психические свойства есть физические свойства. Это так называемое тождество типов, или типовое тождество (type identity).

Типовое тождество является более сильной связью, чем тождество отдельного случая. Тождество отдельного случая может быть истинным, даже если между свойствами вообще отсутствует какая-либо зависимость. Д. Ким демонстрирует отличие между двумя тождествами с помощью следующих высказываний:

1. Каждый объект, который имеет цвет, имеет форму.
2. Цвета тождественны формам.

Первое высказывание истинно, второе – ложно.

Тождество отдельного случая совместимо и с атрибутивным дуализмом, и с эмерджентизмом. Что касается теоретиков психофизического тождества, то они имеют в виду типовое тождество: каждый тип психического состояния тождественен особому типу состояния нервной системы. Это последовательный редуктивный материализм.

Некоторые тождества известны априори. Например, « $5+7=12$ ». Но есть и такие тождества – как, например, «Вода есть  $H_2O$ », которые обнаруживаются учеными в результате эмпирических исследований. Так, ученые обнаружили, что молния есть электрический разряд, вода есть  $H_2O$ , температура есть средняя кинетическая энергия частиц и т.п. Истинность такого рода тождеств нельзя установить путем априорного анализа значения понятий «вода», « $H_2O$ » и т.д. Смарт называет их «теоретическими тождествами», потому что в каждом из этих случаев наблюдаемый объект отождествляется с объектом, постулируемым научной теорией.

Поскольку тождества психических и физических свойств устанавливаются эмпирическим путем, они **не** являются необходимо истинными. Ранние теоретики психофизического тождества признавали случайный характер этих тождеств.

Рассмотрим некоторые возражения против теории тождества. Смарт описывает следующее возражение, которое ему высказал Макс Блэк.

«... Предположим, мы отождествляем Утреннюю звезду с Вечерней звездой. Тогда должны быть некоторые свойства, которые логически подразумевают, что это Утренняя звезда, и совершенно иные свойства, которые подразумевают, что это Вечерняя

звезда... Как мне справиться с возражением, что ощущение может быть отождествлено с процессом в мозгу, только если оно имеет некоторое феноменальное свойство, которым не обладают процессы в мозгу...»<sup>20</sup>.

Когда мы узнаем, что Утренняя звезда и Вечерняя звезда есть один и тот же объект, мы узнаем, что у одного объекта есть два разных свойства – появляться на небе утром и появляться на небе вечером. Блэк утверждает, следуя за Фреге, что термины с разными значениями могут обозначать один и тот же объект единственным способом: они должны выражать разные свойства, или разные формы презентации этого объекта. Однако из этого следует, что термины «боль» и «процесс в мозгу», значение которых не совпадает, могут выбирать один и тот же процесс, если этот процесс обладает двумя типами свойств – психическими и физическими. Отождествление ощущения с процессом в мозгу требует признания нередуцируемых феноменальных свойств ощущения.

Смарт признает силу возражения Блэка: феноменальное свойство ощущения будет отличаться от любого свойства мозга, а это опровергает теорию тождества типов. Чтобы сохранить материализм, Смарт отказывается от теории тождества типов и предлагает тематически-нейтральный анализ подобных остаточных психических свойств, анализ, в котором отсутствует ссылка на феноменальные свойства. Когда человек говорит: «Я вижу желто-оранжевый послеобраз», он говорит следующее: «Происходит нечто такое, что похоже на то, что происходит, когда мои глаза открыты и когда передо мной находится апельсин, т.е. когда я действительно вижу апельсин». Слова «происходит нечто такое, что похоже на то, что происходит» являются нейтральными, потому что не говорят ничего о том, является феноменальное свойство послеобраза (желто-оранжевый цвет) психическим или физическим. Впрочем, Смарт признается, что он не уверен, что ему удалось дать удовлетворительный ответ на возражение Блэка<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Smart J.J.C. 1959. Sensations and brain processes. *Philosophical Review* 68:141-56. Reprinted in D. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*. Oxford : Oxford University Press, 1991. P. 172.

<sup>21</sup> Там же.

Теорию тождества подвергает критике С. Крипке в своей работе «Наименование и необходимость»<sup>22</sup>. Как уже было сказано выше, теоретики психофизического тождества утверждают, что тождество имеет случайный характер. Фактически боль тождественна возбуждению С-волокон, но могло быть и иначе. Существуют возможные миры, в которых боль является чем-то другим.

Крипке предлагает понятие «жесткого десигнатора», такой термин обозначает один и тот же объект в любом из возможных миров, где такой объект существует. Всякое случайное тождество  $X=Y$  возможно, только если хотя бы одно из выражений  $X$  или  $Y$  является нежестким десигнатором. Но ни «боль», ни «возбуждение С-волокон» не являются таковыми. Как может возбуждение С-волокон быть чем-то другим? Как может субъективное ощущение боли быть чем-то другим?

Крипке полагает, что если утверждение о психофизическом тождестве истинно, то, как и любые другие утверждения тождества относительно натуральных видов, оно должно использовать жесткие десигнаторы с обеих сторон выражения тождества, а потому оно должно быть необходимо истинно, т.е. истинно во всех возможных мирах. Однако мыслимо, что в одном из возможных миров утверждение о психофизическом тождестве является ложным. Мыслима ситуация, что имеет место боль в отсутствие возбуждения С-волокон или даже в отсутствие С-волокон вообще. Или, наоборот, мыслимо, что имеет место возбуждение С-волокон, но нет субъективного ощущения боли. Если это всего лишь иллюзия, то теоретики тождества должны объяснить, почему эта иллюзия возникает. Крипке демонстрирует, что обычные формы материализма не способны дать такое объяснение. Более подробно об этом пойдет речь в главе об аргументе мыслимости.

Пожалуй, главным аргументом против теории тождества стал аргумент множественной реализуемости. Он был выдвинут Хилари Патнэмом в 1967 г. в контексте обоснования нового подхода к психофизической проблеме – функционализма. Если боль тождественна возбуждению С-волокон, то организм, у которого центральная нервная система устроена иначе, не способен ощу-

---

<sup>22</sup> *Kripke Saul*. (1972/1980) *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell. First published in G. Harman and D. Davidson (editors) *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, 1972. Lecture III.

щать боль. Но разве рептилии и моллюски не ощущают боли, хотя их мозги сильно отличаются от человеческого мозга?

Уже в конце 60-х – начале 70-х гг. теория тождества уступила лидерство функционализму.

### 3. Функционализм

Главная идея функционализма, общая для всех его разновидностей, состоит в отождествлении психического явления с его каузальной ролью, или функцией, в когнитивной системе. «Функционализм заявляет, что психические состояния конституируются их каузальными отношениями друг к другу, к сенсорным входам и поведенческим выходам»<sup>23</sup>. То, что делает нечто психическим состоянием определенного типа, зависит не от его внутренней конституции, а от его функции в системе, частью которой это нечто является. Например, боль, согласно функционализму, – это состояние, которое вызвано телесным повреждением, которое порождает беспокойство и желание выйти из этого состояния и, если отсутствуют другие, более сильные желания, вызывает характерное поведение – вздрагивание или стоны<sup>24</sup>.

Подобно бихевиоризму, функционализм определяет психическое состояние в терминах стимула (сенсорный вход) и реакции (поведение на выходе), однако есть существенное отличие: бихевиоризм избегает ссылок на психические состояния, функционализм, напротив, учитывает и внутреннее состояние организма.

Функционализм сформировался как альтернатива теории тождества. Критикуя теорию психофизического тождества, Патнэм отмечает, что сторонник этой теории должен точно определить (specify) физико-химическое состояние мозга такое, что любой организм (не только организм млекопитающего) испытывает боль, если и только если он обладает мозгом с соответствующей структурой и его мозг находится в этом физико-химическом состоянии. Это должно быть такое состояние, в ко-

---

<sup>23</sup> Block N. (1996) Functionalism, *The Encyclopedia of Philosophy Supplement*, Macmillan, 1996. URL: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/functionalism.pdf>

<sup>24</sup> См.: Levin Janet. "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/functionalism/>.

тором может находиться и мозг млекопитающего, и мозг осьминога, и мозг рептилии, более того – мозг любой внеземной формы жизни. Патнэм не отвергает эту гипотезу, хотя и называет ее амбициозной, однако более правдоподобной он считает гипотезу, что существуют психологические состояния, общие для разных видов, которые у разных видов реализуются по-разному. Например, боль может быть реализована в разных организмах разными физико-химическими состояниями<sup>25</sup>.

Функционализм не предполагает никаких ограничений на физические реализации психических состояний. «Мы могли бы быть сделаны и из швейцарского сыра, но это не имело бы никакого значения»<sup>26</sup>. Значение имеет лишь функциональная организация – то, каким образом психические состояния причинно связаны друг с другом, а также с сенсорным входом и моторным выходом.

Поскольку функционализм определяет психическое состояние через его каузальные отношения со стимулами, поведением и другими психическими состояниями, то он является метафизически *нейтральным*, т.е. совместимым и с материализмом, и с *дуализмом*. Функционализм допускает, что каузальную роль, определяющую психическое состояние, может реализовать нематериальная субстанция, но большинство функционалистов – материалисты, они уверены в том, что психические состояния реализуются физическими субстанциями. Изначально функционализм был предложен Патнэмом как более предпочтительная материалистическая теория психики, нежели теория психофизического тождества и бихевиоризм.

Функционализм неоднороден, выделяют два основных вида функционализма: *вычислительный* и *аналитический* функциона-

---

<sup>25</sup> Putnam H. 1967. Psychological Predicates. In: Capitan and Merrill (eds) Art, Mind & Religion. Pittsburgh, 1967. Reprinted as The Nature of Mental States in Rosenthal D. (ed.) The Nature of Mind. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 200 – 201. Перевод на рус. яз. Патнэм Х. Психологические предикаты (Природа ментальных состояний) // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 53 – 67.

<sup>26</sup> Putnam H. 1975. Philosophy and Our Mental Life. In Putnam H. *Mind Language and Reality, Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press: 291-303. Перевод на рус. яз. Патнэм Х. Философия и наша ментальная жизнь // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 88.



лизм<sup>27</sup>. Последний трактует функциональную характеристику психических состояний как априорный анализ значений наших обыденных психических терминов. Вычислительный функционализм для функциональной характеристики психических состояний использует данные, полученные научными исследованиями психики.

Другое важное различие между функционалистами возникает по вопросу «Тождественны ли психические состояния той каузальной роли, которую они выполняют, или они тождественны физическим реализаторам этой роли?». По ответу на этот вопрос функционализм делится на *ролевой* функционализм и *реализаторский* функционализм. Рассмотрим на примере с болью. Согласно функционализму, боль – это состояние, которое вызвано телесным повреждением, которое порождает беспокойство и желание выйти из этого состояния и, если отсутствуют другие, более сильные желания, вызывает характерное поведение – вздрагивание или стоны. Допустим, у людей эту функциональную роль выполняет возбуждение С-волокон. Что же такое боль? Ролевой функционализм отождествляет боль с каузальной ролью, т.е. со свойством более высокого уровня. Реализаторский – со свойствами более низкого уровня – с возбуждением С-волокон.

К реализаторскому функционализму относится ранний аналитический функционализм (Льюис 1966, Армстронг 1968). Доминирующей среди функционалистов позицией является ролевой функционализм. Он предполагает не только два уровня описания психики (1-й более абстрактный уровень описания функции и 2-й – уровень конкретного механизма ее реализации), но и два онтологических уровня. Психические свойства не тождественны физико-

---

<sup>27</sup> Жанет Левин различает три разновидности функционализма: машинный функционализм, психофункционализм и аналитический функционализм. Она полагает, что машинный функционализм возникает из ранних теорий искусственного интеллекта, аналитический функционализм – из логического бихевиоризма, а психофункционализм – из эмпирического бихевиоризма. К машинному функционализму она относит теорию Патнэма, в которой психика рассматривается как разновидность машины Тьюринга. В качестве примера психофункционализма она приводит книгу Д.Фодора 1968 г. Однако в этой книге Фодор развивает вычислительный функционализм Патнэма. См. Levin, Janet, "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/functionalism/>>.

химическим свойствам своих реализаторов и в этом смысле не могут быть к ним редуцированы. Ж. Левин отмечает, что *ролевой функционализм* лучше соответствует базовой интуиции функционализма: функциональное сходство берет верх над физическим различием. Кроме того, ролевой функционализм позволяет психическим терминам быть жесткими десигнаторами, обозначать одно и то же – функциональную роль – во всех возможных мирах<sup>28</sup>.

#### 4. Вычислительный функционализм

Рассмотрим подробнее две основные разновидности функционализма – вычислительный функционализм и аналитический функционализм. Вычислительный функционализм выражает каузальные связи психического состояния с другими психическими состояниями, а также с сенсорным входом и с поведением на выходе в терминах *вычислительного механизма*.

Возникновение и успех функционализма объясняются «когнитивной революцией» середины 50-х гг. Еще в конце 40-х гг. прошлого века участники кибернетического движения предложили идею создания машин, которые могут мыслить. Они полагали, что человеческий мозг является вычислительной машиной и что соответствующие искусственные вычислительные механизмы будут способны мыслить как мозг человека. В конце 50-х гг. возникла новая дисциплина – исследования по искусственному интеллекту, целью этой дисциплины было программирование цифровых компьютеров, обладающих интеллектом. Теоретической моделью таких компьютеров была универсальная модель машины Тьюринга.

Замена бихевиористского подхода когнитивистским в психологии, развитие Н. Хомским менталистской теории языка, развитие исследований в области искусственного интеллекта – все это вместе привело в середине 70-х гг. XX в. к возникновению новой науки – когнитивной науки.

Под когнитивной наукой в широком смысле понимают научное исследование познания с различных точек зрения. Она включает следующие науки: когнитивную психологию, когнитивную нейронауку, компьютерную науку, лингвистику и антро-

---

<sup>28</sup> Levin Janet. "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

пологию. В узком смысле под когнитивной наукой понимают доктрину, которая объединяет все эти науки, – вычислительную теорию психики, согласно которой психика/мозг является разновидностью компьютера<sup>29</sup>.

Вычисление есть манипуляция символами в соответствии с определенными формальными правилами. Рабочая гипотеза когнитивной науки состоит в следующем: механизм, лежащий в основе таких психических феноменов, как внимание, память, обучение, мышление, решение проблем, является разновидностью обработки информации: это вычисления, которые производятся над психическими репрезентациями.

Вычислительный функционализм был вдохновлен этими новшествами. Х. Патнэм и Д. Фодор мыслили психические состояния в терминах вычислительных теорий когнитивной науки. Более того, многие даже считают, что вычислительный функционализм обеспечивает когнитивную науку необходимым концептуальным фундаментом.

Х. Патнэм не сразу пришел к утверждению о том, что психика человека является разновидностью машины Тьюринга. В статье 1960 г. Патнэм проводит лишь *аналогию* между человеком и машиной Тьюринга<sup>30</sup>.

Машина Тьюринга является абстрактным устройством, состоящим из считывающей/пишущей головки, ленты памяти и программы. Лента памяти, хотя и конечна, может быть продлена. Она разделена на клетки, каждая из которых содержит только один символ из некоторого конечного алфавита. Исходная конфигурация символов описывается как «вход», конечная – как «выход». Считывающий/пишущий механизм всегда расположен над одной из клеток. Вычисление, которое происходит между входом и выходом, происходит пошагово. Считывающий/пишущий механизм сканирует символ, напечатанный в данной клетке. А затем, в зависимости от сканированного символа и

---

<sup>29</sup> Harnish R. 2002. *Minds, Brains, Computers: An Historical Introduction to the Foundations of Cognitive Science*. Oxford: Blackwell. P. 2 – 4.

<sup>30</sup> Putnam Hilary. 1960. “Minds and Machines,” In *Dimensions of Mind*, edited by S. Hook. New York: New York University Press. Перевод на рус. яз. Патнэм Х. Сознание и машины // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 23 – 52.

от того, в каком состоянии находится машина, механизм может в соответствии с инструкциями программы сделать одну из следующих операций: стереть символ и написать другой; переместиться влево или вправо от сканированной клетки; перейти в другое состояние; остановиться. Действия машины всякий раз детерминируются инструкцией, которая предписывает, что делать, если, находясь в определенном состоянии, машина сканирует определенный стимул. Возьмем для примера простую машину Тьюринга, предназначенную для осуществления функции сложения. Допустим, она складывает «111+11» (числа представлены в единичной системе счисления). Машина начинает в состоянии А со сканирования крайне левой единицы («1»). Далее она двигается вправо, пока не дойдет до символа «+», который по инструкции она сотрет и заменит на «1», а затем вернется налево, дойдет до пустой клетки, заменит крайнюю левую единицу символом #, обозначающим пустое место, и остановится. В итоге из «111+11» получится «11111». Программа состоит из конечного числа состояний А, В, С и D. Она может быть представлена в следующей машинной таблице:

	А	В	С
1	1направо А	1 налево В	#С
+	1В		
#		#Направо С	Направо D

Инструкция в ячейке на пересечении 1 и А состоит в следующем: если машина находится в состоянии А и сканирует символ «1», то считывающий/пишущий механизм должен сдвинуться на одну клетку вправо и остаться в том же состоянии А. Инструкция на пересечении + и А предписывает: если машина находится в состоянии А и сканирует символ +, то она должна заменить + на 1 и перейти в состояние В. Инструкция в ячейке на пересечении 1 и В предписывает: если машина находится в состоянии В и сканирует символ 1, то она должна сдвинуться на одну клетку влево и остаться в том же состоянии. Далее, инструкция в ячейке на пересечении # и В предписывает: если машина находится в состоянии В и сканирует символ #, то она должна сдвинуться на одну клетку вправо и перейти в состояние С. Инструкция в ячейке на пересечении 1 и С предписывает: если машина находится в со-

стоянии С и сканирует символ 1, то она должна заменить его на # и остаться в том же состоянии С. Наконец, если машина находится в состоянии С и сканирует символ #, то она должна сдвинуться на одну клетку вправо, перейти в состояние D и остановиться.

Любое «внутреннее состояние» машины Тьюринга описывается в машинной таблице. Например, быть в состоянии С – это значит быть в третьем из четырех состояний А, В, С и D, которые связаны между собой, а также со входом и выходом следующим образом: если машина находится в состоянии А и получает на входе «1», то она должна сдвинуться на одну клетку вправо и остаться в том же состоянии А, а если на входе +, то она должна заменить + на 1 и перейти в состояние В. Если машина находится в состоянии В и на входе 1, то она должна сдвинуться на одну клетку влево и остаться в том же состоянии, а если на входе #, то она должна сдвинуться на одну клетку вправо и перейти в состояние С. Если машина находится в состоянии С и на входе 1, то она должна заменить его на # и остаться в том же состоянии С, а если на входе #, то она должна сдвинуться на одну клетку вправо, перейти в состояние D. Если машина в состоянии D, то она должна остановиться.

Любая машина Тьюринга, даже очень сложная, способная вычислять множество функций, полностью описывается ее машинной таблицей.

Согласно Патнэму, психические состояния человека *аналогичны* внутренним состояниям машины Тьюринга, как она описывается ее абстрактной машинной таблицей, а состояния мозга *аналогичны* физическим состояниям аппаратного обеспечения машины Тьюринга.

Существует два описания вычислительной машины: описание аппаратного обеспечения («железа») и описание программы, которая определяет порядок, в котором состояния машины следуют друг за другом (софт). Аналогично, предполагает Патнэм, существует два способа описания человеческой психики. Одно описывает в физико-химических терминах аппаратное обеспечение (мозг), а другое – более абстрактное – описывает программу, определяющую последовательность психических состояний.

С помощью этой аналогии Патнэм хотел показать, что проблема ума и тела является псевдопроблемой, которая нуждается в решении не больше, чем аналогичная проблема в отношении ма-

шины Тьюринга. Однако вскоре его отношение к проблеме ума и тела меняется.

Патнэм впервые сформулировал понятие функционализма в 1962 в докладе «Психическая жизнь некоторых машин», который был опубликован в 1967. В этом докладе он использует аналогию между человеком и машиной Тьюринга для того, чтобы показать, что традиционные метафизические подходы к решению проблемы ума и тела неверны, и предлагает функционализм как альтернативу. «По-видимому, достоверное знание о том, что у человека имеется определенное мнение или предпочтение и т.п., включает в себя знание о его функциональной организации. В случае машин Тьюринга функциональная организация задается машинной таблицей. Описание функциональной организации человека может быть совершенно иным и более сложным. Но важно то, что описания функциональной организации системы по своему типу логически отличаются как от описаний ее физико-химического состава, так и от описаний ее актуального и потенциального поведения»<sup>31</sup>.

Если в этой статье Патнэм еще не уверен, что психика человека функционально организована так же, как машина Тьюринга, то уже в статье «Природа психических состояний» (1967) он отождествляет психику с функциональной организацией машины Тьюринга, т.е. доводит функционализм до вычислительного функционализма.

Понятие машины Тьюринга Патнэм заменяет на понятие «вероятностный автомат», имея в виду, что взаимосвязи между психическими состояниями человека являются скорее вероятностными, чем детерминистическими. Чтобы заменить модель машины, печатающей на ленте, он добавляет понятия сенсорного входа и моторного выхода. Патнэм отождествляет психику с функциональной организацией, а психические состояния с функциональными состояниями организма.

В этой работе Патнэм выдвигает гипотезу о том, что боль — это не состояние мозга, а «функциональное состояние организма

---

<sup>31</sup> Putnam H. The Mental Life of Some Machines. In H. Castaneda (ed.), *Intentionality, Minds, and Perception*. Detroit, MI: Wayne State University Press. 1967. См.: Патнэм Х. *Философия сознания*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 88.

в целом»<sup>32</sup>. Для более точной формулировки этой гипотезы Патнэм вводит понятие Описание системы. «Описанием системы  $S$ , где  $S$  есть система, является любое истинное утверждение о том, что  $S$  имеет различные состояния  $S_1, S_2, \dots, S_n$  такие, что их связи друг с другом, с моторными выходными данными и сенсорными входными данными определяются вероятностями перехода, задаваемыми такой-то машинной таблицей. Машинная таблица, упомянутая в Описании, будет называться Функциональной Организацией [системы]  $S$  относительно этого Описания, а  $S_i$  такое, что  $S$  находится в состоянии  $S_i$  в данный момент времени, далее будет называться Совокупным состоянием (total state)  $S$  (в данный момент времени) относительно этого Описания. Следует отметить, что знание Совокупного состояния системы относительно Описания включает в себя значительное количество знаний о том, как система склонна себя «вести» при различных комбинациях сенсорных входных данных, но не включает знание физической реализации  $S_i$ , например физико-химических состояний мозга.  $S_i$ , повторяю, определяется Описанием только *имплицитно* – т.е. *только* множеством вероятностей переходов, задаваемых машинной таблицей.

Гипотезу, что «ощущение боли – это функциональное состояние организма», теперь можно разъяснить (spell out) следующим образом:

1. Организмы, способные ощущать боль, являются вероятностными автоматами.

2. Любой организм, способный ощущать боль, имеет по крайней мере одно описание определенного вида (т.е. способность ощущать боль *есть* обладание Функциональной Организацией соответствующего вида).

3. Ни один организм, способный чувствовать боль, не может быть разделен на части, которые в отдельности обладают Описанием того вида, который упомянут в п. 2.

4. Для каждого Описания того вида, который упомянут в п. 2, существует подмножество сенсорных входных данных таких, что организм с таким Описанием ощущает боль, если и

---

<sup>32</sup> Putnam H. 1967. Psychological Predicates. In: Capitan and Merill (eds) Art, Mind&Religion. Pittsburgh, 1967. Reprinted as The Nature of Mental States in Rosenthal D. (ed.) The Nature of Mind. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 199.

только если некоторые из его сенсорных входных данных принадлежат к этому подмножеству»<sup>33</sup>.

В п. 2 говорится о том, что существует особая машина Тьюринга, машинная таблица которой описывает существ с психическими состояниями. В п. 4 говорится о том, что существо ощущает боль, если и только если, согласно этой таблице, существо находится в таком состоянии, которое соответствует боли. Это относится не только к боли, но и к любому психическому состоянию, т.е. все психические состояния могут быть индивидуализированы с помощью машинной таблицы. П. 3 является *ad hoc* дополнением, чтобы избежать приписывания психических состояний объединению индивидов, например пчелиному рою. Патнэм отмечает также, что п. 1 является избыточным, поскольку *любой* объект является вероятностным автоматом при *определённом* описании.

Еще в работе 1964 г. Патнэм высказывает предположение: «Если человеческий мозг является «вероятностным автоматом», то любой робот с той же самой «машинной таблицей» будет психологически изоморфным человеку. Если человеческий мозг есть просто нейронная сеть с определенной программой, как утверждается в теории Питтса и МакКаллоха, то робот, чей «мозг» был бы такой же сетью, только составленной из переключателей, а не нейронов, имел бы точно такую же психологию, как и человек»<sup>34</sup>.

Вычислительный функционализм позволяет дать редуктивное определение психического состояния – определение на формальном языке, в котором отсутствуют психические термины («беспокойство», «желание»). Например, быть в состоянии боли = быть пятым из *n* состояний, которые связаны между собой, с входом и выходом в соответствии с функциональной организацией, описанной в машинной таблице.

Довольно скоро стало ясно, что нельзя буквально отождествлять психические состояния с состояниями машины Тьюринга. В работе «Философия и наша психическая жизнь» (1975) Патнэм исправляет свое прежнее заявление. Модель ма-

---

<sup>33</sup> Ibid. P. 199 – 200.

<sup>34</sup> Putnam H. 1964/1975. Robots: Machines or artificially created life? In idem, Philosophical papers, Vol. 2. Mind, language and reality. P. 394 – 395.



шины Тьюринга не может выразить обучение и память<sup>35</sup>. Кроме того, когда кто-то находится в состоянии боли, он также находится во многих других психических состояниях, а машина Тьюринга в каждый данный момент находится только в одном состоянии<sup>36</sup>.

Впрочем, как отмечает Орон Шагрир, эти модификации во все не подрывают функционализм. Вычислительный функционализм привержен утверждению, что психическое состояние является вычислительным, а не модели Тьюринга. Вполне возможно, что функциональная организация познающих организмов лучше отображается в терминах нейронных сетей, а не в терминах машины Тьюринга<sup>37</sup>.

Тем не менее неудовлетворенность вычислительным функционализмом растет. Патнэм сам становится нетерпимым критиком функционализма, доказывая, что функционализм не может дать удовлетворительного объяснения содержания психических состояний<sup>38</sup>.

### 5. Аналитический функционализм

Рассмотрим аналитический функционализм. Как уже было отмечено выше, особенность аналитического функционализма заключается в том, что он трактует функциональную характеристику психических состояний как априорный анализ значений наших обыденных психических терминов. В этом смысле он развивает логический бихевиоризм, который положил начало такому анализу.

В отличие от Х. Патнэма и Д. Фодора, представители аналитического функционализма Дэвид Льюис и Дэвид Армстронг рассматривают психические явления не в контексте научных тео-

---

<sup>35</sup> Putnam H. 1975. Philosophy and our mental life. In Putnam, H. Mind, Language, and Reality, Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press. P. 291 – 303.

<sup>36</sup> Block N., and Fodor J. 1972. What Psychological States Are Not. Philosophical Review, 81:159-181.

<sup>37</sup> Shagrir Oron (2005). The Rise and Fall of Computational Functionalism. In Yemima Ben-Menahem (ed.), Hilary Putnam (Contemporary Philosophy in Focus). Cambridge University Press. P. 230.

<sup>38</sup> Putnam H. 1988. Representation and Reality. Cambridge, MA: MIT Press.

рий, а в контексте теории так называемой *народной* (обыденной) *психологии*.

Почему такое большое значение придается априорному анализу значения обыденных терминов? Потому что такой анализ позволяет обойти возражение М. Блэка, то затруднение, которое возникает на пути психофизического тождества. Смысл термина «боль» отличается от смысла какого бы то ни было физико-химического описания, а потому утверждение психофизического тождества уязвимо в отношении аргумента разных свойств Блэка: если разные смыслы терминов фиксируют разные свойства, то будет ли одинаковым значение терминов? Однако априорная функциональная характеристика боли сохраняет значение термина «боль», что позволяет отождествить это психическое состояние с тем внутренним физико-химическим состоянием организма, которое выполняет соответствующую функциональную роль.

Хотя Д. Льюис не считал себя функционалистом, он полагал, что для психофизической идентификации необходимо проанализировать значение психических терминов в терминах каузальной роли. Д. Льюис отверг прежнее обоснование психофизических тождеств, согласно которому они, как всякие теоретические тождества, являются результатом произвольного теоретизирования и постулируются из соображений простоты и экономии. Такое представление о теоретических тождествах он считает ошибочным и предлагает свое объяснение значения теоретических терминов, а также природы теоретических идентификаций. «Теоретические идентификации *вообще* вытекают из теорий, которые делают их возможными, — а не постулируются независимо»<sup>39</sup>.

Если с помощью априорного концептуального анализа можно представить психическое состояние М как состояние, выполняющее каузальную роль F, и если эмпирически обнаружится, что состояние мозга В выполняет каузальную роль R, то из этого логически вытекает, что  $M = B$ . Льюис представил это в виде следующего аргумента.

(1) Психическое состояние М = то, что выполняет функциональную (каузальную) роль F (посредством концептуального анализа).

---

<sup>39</sup> Lewis D. 1972. Psychophysical and Theoretical Identifications. *The Australasian Journal of Philosophy* 50: 249-258. Reprinted in Rosenthal D. *The Nature of Mind*. 1991. P. 204.

(2) То, что выполняет роль F, = состояние мозга В (посредством эмпирического открытия).

(3) Следовательно,  $M = B$  (посредством транзитивности)<sup>40</sup>.

Мы видим, что психофизическое тождество логически вытекает из функционального определения психического термина и данных научных исследований. Такое обоснование тождества Льюис считает гораздо более сильным, нежели постулирование из соображений простоты.

Принцип определения психических состояний через их каузальную роль является бихевиористским по происхождению, еще бихевиористы заметили, что такие определения являются аналитически истинными. Но Льюис отмечает, что его принцип улучшает бихевиористский подход: он позволяет психическим состояниям быть реальными; он позволяет включить другие психические состояния в типичные причины и следствия, через которые дается определение данному психическому состоянию. Льюис видит еще одно преимущество своего подхода перед бихевиоризмом в том, что определение психического состояния не должно указывать необходимые и достаточные условия, чтобы охватить все случаи. Вполне достаточно указать *типичные* каузальные отношения, для того чтобы определить, что есть данное психическое состояние<sup>41</sup>.

Однако при таком подходе невозможно дать определение психическому состоянию, не ссылаясь на другие психические состояния, а это похоже на порочный круг и чревато регрессом в бесконечность. Д. Льюис (1972) предложил метод конструирования функциональных определений теоретических терминов, в частности психических терминов, который позволяет избежать

---

<sup>40</sup> Lewis David K. 1966. An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*, 63:17-25; Lewis, D. 1972. Psychophysical and Theoretical Identifications. *The Australasian Journal of Philosophy* 50: 249-258. Reprinted in Rosenthal D. *The Nature of Mind*. 1991. P. 204. Аргумент Льюиса приводится в уточненном изложении Ф. Джэксона. См.: Jackson F. 1994. Finding the Mind in the Natural World. In R.Casati, B.Smith, and G.White,eds., *Philosophy and the Cognitive Sciences* (Holder-Pichler-Tempsky, 1994). Reprinted in D. Chalmers (ed) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, 2002. P. 162.

<sup>41</sup> Lewis David K. 1966. An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*, LXIII. P. 21 – 22.

проблемы круга в определении. Он использовал формальную технику, разработанную Фрэнком Рамсеем.

Льюис считает, что значение психических терминов задается теорией народной психологии. Надо собрать все банальности о каузальных отношениях между психическими состояниями, сенсорными стимулами и моторными ответами. Соединение этих банальностей в одном длинном предложении и будет теорией, задающей значение психических терминов. В качестве примера возьмем упрощенную «теорию боли»<sup>42</sup>:

(Т) Для каждого  $x$ , если у  $x$  повреждены ткани и если он **внимателен**, то  $x$  **ощущает боль**; если  $x$  в бодрствующем состоянии, то обычно он **внимателен**; если  $x$  **ощущает боль**, то он морщится и стонет и **чувствует себя подавленным**; если  $x$  не **внимателен** или если  $x$  находится в **подавленном состоянии**, то он склонен делать опечатки.

Чтобы получить Рамсей-предложение из этой теории, психические термины, выделенные жирным шрифтом, заменяются переменными ( $M_1, M_2, M_3$ ) и вводится экзистенциальный квантификатор (этот процесс преобразования предложения иногда называют рамсейфикацией).

( $T_R$ ) Существуют состояния  $M_1, M_2, M_3$  такие, что для любого  $x$ , если у  $x$  повреждены ткани и если  $x$  в состоянии  $M_1$ , то  $x$  в  $M_2$ ; если  $x$  в бодрствующем состоянии, то обычно  $x$  в  $M_1$ ; если  $x$  в  $M_2$ , то он морщится и стонет и в состоянии  $M_3$ ; если  $x$  не в  $M_1$  или если  $x$  в  $M_3$ , то он склонен делать опечатки.

Полученное Рамсей-предложение не содержит психических терминов. Вместе с тем оно имплицитно содержит функциональные определения *всех* входящих психических терминов *сразу*. Например:

$x$  ощущает боль =  $\exists M_1, M_2, M_3 [T(M_1, M_2, M_3) \ \& \ x \text{ в } M_2]$ ;

$x$  находится в угнетенном состоянии =  $\exists M_1, M_2, M_3 [T(M_1, M_2, M_3) \ \& \ x \text{ в } M_3]$ ;

$x$  внимателен =  $\exists M_1, M_2, M_3 [T(M_1, M_2, M_3) \ \& \ x \text{ в } M_1]$ .

Этот способ определения психических состояний похож на метод вычислительного функционализма, согласно которому психические состояния определяются функциональной организацией, описываемой в машинной таблице (программе). Метод

---

<sup>42</sup> Пример взят из *Kim Jaegwon*. 1996/1998. *Philosophy of Mind*. Boulder : Westview Press. P. 105 – 106.

Рамсея-Льюиса является общим для всех видов функционализма. Теорией, из которой получают функциональное определение, может быть и народная психология, и вычислительная теория психики, и любая другая научная теория психики.

Главное возражение против аналитического функционализма состоит в следующем: теория психики, которая ограничивается лишь обобщениями народной психологии, может включать в себя ошибочные компоненты. Научная психология, опираясь на эмпирические исследования, уточняет понятия народной психологии: например, в психопатологии стали различать понятия горя, депрессии, апатии. Возможно, научная психология обнаружит ложность основных обобщений народной психологии. А учитывая то, что, согласно функционализму, психологические понятия определяются одновременно все сразу, достаточно одного ложного компонента, чтобы сделать всю теорию ложной.

Против функционализма было выдвинуто много возражений самого разного характера. В данной работе не ставится цель дать исчерпывающий обзор всех возражений. Нас интересуют те возражения, которые направлены против материализма вообще, включая как функционализм, так и теорию тождества. Эти антиматериалистические аргументы опираются на интуиции, с помощью которых авторы пытаются априори доказать, что материализм ложен, так как не способен объяснить сознание.

### *6. Проблема сознания*

Возможно, не будет сильным преувеличением сказать, что объяснение сознания стало центральной проблемой философии психики после выхода в свет в 1974 г. статьи Т. Нейгела «Каково это – быть летучей мышью?». В этой статье Нейгел утверждает, что разнообразные попытки редуцировать психические явления к физическим несостоятельны, поскольку все они упускают важнейшую черту психики – сознание. Это относится не только к теориям тождества, которые отождествляют психические явления непосредственно с нейрофизиологическими состояниями мозга, но и к функционалистским объяснениям, в которых психические явления отождествляются с когнитивными функциями. Нейгел пишет: «Сознание – вот что делает проблему души и тела практически неразрешимой... в настоящее время мы понятия не имеем, каким могло бы быть объяснение физической природы пси-

хических явлений. Без сознания проблема души и тела была бы гораздо менее интересной. С сознанием эта проблема кажется безнадежной»<sup>43</sup>. За почти 40 лет после публикации этой статьи было предложено немало научных и философских теорий сознания. Однако до сих пор ни одна из них не получила общего признания.

Особенностью сознания, которая отличает его от всех других явлений действительности и делает его объяснение уникальной проблемой, является его феноменальный и субъективный характер. Для описания феноменального характера сознания Нейгел вводит выражение «нечто, каково это»<sup>44</sup>. Существует нечто, каково это – видеть красный томат, существует нечто, каково это – ощущать вкус лимона, существует нечто, каково это – ликовать по поводу победы, и т.п. В современной философии для обозначения разных по качеству субъективных переживаний используется термин «кволия»<sup>45</sup>.

Согласно Нейгелу, психическое состояние организма является сознательным, если существует нечто, *каково это* – находиться в этом состоянии, причем для самого этого организма. Все эти качества, все эти «каково это», доступны только изнутри – с

---

<sup>43</sup> Nagel T. 1974. What is it like to be a bat? // *The Philosophical Review* LXXXIII, 4, 435-50. Reprinted in Rosenthal D.(ed.) *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 422.

<sup>44</sup> До Нейгела это выражение встречается у Фарелла (1950). См. *Farrell B.A.* 1950. Experience. *Mind* 59:170-98.

<sup>45</sup> Согласно А. Бёрну, термин «кволия» впервые ввел в современную философию американский прагматист Кларенс И. Льюис. В 1929 г. он пишет, что кволия являются узнаваемыми качественными характеристиками данного в опыте. См. *Byrne Alex*, "Inverted Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/qualia-inverted/>.

О. Фланаган (1992) цитирует Чарльса Сандерса Пирса, который использовал термин «квейл» (*quale* – единственное число от *qualia*) шире, чем принято сегодня: «Квейл-сознание не ограничивается простыми ощущениями. Существует особый квейл для розового, хотя он является лишь смешением красного и синего. Существует особый квейл для каждой комбинации ощущений - Существует особый квейл для каждого произведения искусства – особый квейл для каждого дня и каждой недели – особый квейл для моего персонального сознания в целом. Я обращаюсь к вашей интроспекции, чтобы вы поддержали меня». См. *Flanagan O.* 1992. *Consciousness reconsidered*. Cambridge, Mass.: MIT Press. P. 64.

точки зрения переживающего их субъекта. Эту особенность Нейгел определяет как субъективный характер сознания. Чтобы продемонстрировать особый характер сознания, Нейгел приводит пример с летучей мышью. Предположительно летучие мыши имеют сознание в смысле наличия субъективных переживаний (так же как полевые мыши, голуби или киты). Однако нам трудно понять, что значит быть летучей мышью. Сенсорный аппарат летучей мыши сильно отличается от человеческого: мы не испускаем и не воспринимаем ультразвуковые волны. Мы можем попытаться вообразить себя на месте летучей мыши. Но так мы представим, что значит – быть летучей мышью – для нас, но не для самой летучей мыши. Мы не можем испытать то, что значит – быть летучей мышью – для самой летучей мыши, без изменения нашей нейрофизиологической структуры.

Нейгел указывает на разрыв между субъективной природой сознания и объективной направленностью редукции: «если факты сознания – факты, каково это для переживающего организма, – доступны только с одной точки зрения, то настоящей загадкой является то, как истинный характер этих переживаний может быть обнаружен в физической работе этого организма»<sup>46</sup>. Естественные науки стремятся к объективному пониманию феноменов – пониманию, которое превосходит отдельные точки зрения. Однако модель естественных наук кажется неприменимой к сознательному опыту. «Если субъективный характер опыта можно полностью понять только с единственной точки зрения, то любой сдвиг в сторону большей объективности – то есть меньшей привязанности к определенной точке зрения – не приближает нас к действительной природе данного феномена, а, напротив, удаляет от нее»<sup>47</sup>. Таким образом, существует "разрыв между субъективным и объективным"<sup>48</sup>.

Нейгел не отрицает физикализм: «Было бы правильнее сказать, что физикализм – это позиция, которую мы не можем понять»<sup>49</sup>. По крайней мере, при наших сегодняшних знаниях мы не понимаем, как может быть истинным то, что субъективный характер переживания является физическим феноменом. Однако

---

<sup>46</sup> Ibid. P. 425.

<sup>47</sup> Ibid. P. 425-6.

<sup>48</sup> Ibid. P. 427.

<sup>49</sup> Ibid. P. 426.

некоторые философы идут дальше и утверждают, что мы и не можем этого понять, потому что физикализм — это ложная позиция. Почти все в мире можно объяснить в физических терминах, за исключением сознания. Феноменальное сознание не является физическим процессом.

Феномен сознания плохо вписывается в физическую картину мира. Поэтому неудивительно, что сегодня в понимании природы сознания наблюдаются две крайности: физикализм и антифизикализм. Большинство представителей аналитической философии принимают физикализм. Те же, кто считает, что физикализм ложен, предлагают аргументы в поддержку своей позиции: аргумент знания, аргумент мыслимости и аргумент разрыва.



## Глава 2. Аргумент знания

Аргумент знания опирается на интуицию, что можно обладать всей полнотой физического знания об ощущении и в то же время не знать, каково это – испытывать данное ощущение. Эта интуиция, как показал ход дискуссии, весьма устойчива. В разнообразных версиях аргумента знания некоторая логически возможная ситуация интуитивно представляется истинной, что позволяет сделать на первый взгляд безупречный с точки зрения логики вывод о том, что физикализм ложен.

Самая известная и наиболее обсуждаемая версия аргумента знания была предложена Фрэнком Джексоном в 1982 г.<sup>50</sup> Ниже приводится ее уточненный вариант 1986 г.:

«Мэри заключена в черно-белой комнате. Она получает образование с помощью черно-белых книг и черно-белого телевизора. Так она узнает всё, что можно знать о физической природе мира. Она знает все физические факты о нас и о нашей окружающей среде в широком смысле слова «физический», который включает всю завершённую физику, химию и нейрофизиологию и все вытекающие отсюда знания о каузальных и реляционных фактах, в том числе, конечно, функциональные роли. Если физикализм является истинным, она знает все, что можно знать. Полагать обратное – значит полагать, что можно знать больше, чем все физические факты, а это как раз то, что отрицает физикализм... Представляется, однако, что Мэри не знает всё, что можно знать, поскольку, когда ей позволят выйти из черно-белой комнаты или дадут цветной телевизор, она узнает, каково это – видеть, скажем, красный цвет... Следовательно, физикализм ложен»<sup>51</sup>.

Аргумент вызвал оживлённую дискуссию, которая продолжается даже после того, как в 1998 г. Джексон изменил свое мнение, признал аргумент знания ошибочным и перешел на позицию физикализма<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Jackson F. 1982. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32:127-136.

<sup>51</sup> Jackson F. 1986. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy* 83: 291-295.

<sup>52</sup> Jackson F. 1998. Postscript on Qualia. *From his Mind, Method and Conditionals*. London: Routledge, 1998, 76-79. Reprinted in Ludlow, P., Nagasawa, Y., and Stoljar, D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary. Essays on*

Дискуссия ведется уже более двадцати лет, существует огромная литература, посвященная аргументу знания. В данной главе дается критический обзор этой дискуссии. Предполагается выяснить, к каким результатам привела эта дискуссия. Опровергает ли аргумент знания физикализм? Если нет, то в чем заключается ошибка аргумента и почему интуиция, лежащая в основе аргумента знания, столь сильна? Наконец, почему дискуссия продолжается?

Вначале будут рассмотрены преимущества версии аргумента знания, предложенной Джексон, и ее логическая структура. Затем будут изложены различные варианты ответов физикалистов на аргумент знания и возражения против этих ответов. После обзора всех вариантов ответов на аргумент со стороны физикалистов анализируется позиция, которую сейчас занимает Джексон.

### *1. Аргумент Джексона: преимущества и структура*

В различных версиях аргумента знания из интуиции знания выводится заключение о ложности физикализма. Версия Джексона выгодно отличается от предшествующих версий тем, что интуиция знания в ней представлена самым очевидным образом. И это не случайно: Джексон поставил своей задачей сделать ее очевидной для всех. Как отмечают Д. Столяр и Ю. Нагасава, ему удалось это сделать, отделив исходное знание от узнавания нового<sup>53</sup>. Сравним его версию с другими версиями.

Представитель эмерджентизма Ч. Броуд видит проблему механицизма в том, что математический архангел (существо, которое знает все механистические истины о химических веществах) не смог бы дедуцировать, каким будет запах газа, полученного из соединения азота и водорода с помощью электрического разряда. Следовательно, он знает о мире не все<sup>54</sup>. Однако защитник механицизма мог бы отрицать эту интуицию как неочевидную. В случае же с Мэри у физикалиста возникает проблема: Мэри явно узнает нечто новое,

---

*Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument.* Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. P. 417 – 420.

<sup>53</sup> Stoljar D. and Nagasawa Y. (2004). Introduction to *There's Something about Mary*. P. 1 – 36.

<sup>54</sup> Broad C.D. 1925. *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge and Kegan Paul. Excerpt in Chalmers D. (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. P. 106 – 115.

выйдя из своей черно-белой комнаты. Следовательно, она не смогла дедуцировать, каково это – видеть красный цвет.

В том же самом году, когда появилась версия о Мэри, Х. Робинсон предложил свою версию аргумента знания. Глухой ученый становится ведущим в мире специалистом по нейрофизиологии слуха, он знает все о физических составляющих восприятия звука. Вместе с тем интуитивно очевидно, что он чего-то не знает, а именно: каково это – слышать<sup>55</sup>. Версия с глухим ученым уступает версии с Мэри по тем же причинам, что и версия с математическим архангелом. Можно представить продолжение истории: ученый неожиданно начинает слышать и узнает нечто новое. Но в этом случае происходит внутреннее изменение в самом ученом, которое трудно оценить, в то время как в Мэри не происходит никаких внутренних изменений.

Иная версия аргумента знания представлена Т. Нейгелом в его знаменитом примере с летучей мышью<sup>56</sup>. Хотя сам Нейгел не делает из интуиции знания заключения о ложности физикализма, тем не менее многие воспринимают его аргумент как антифизикалистский. Мы можем выяснить все физические истины о летучих мышах, но их переживания нам все равно будут недоступны, мы никогда не узнаем, каково это – быть летучей мышью. В этой версии необходимо учесть большие отличия между нейрофизиологией человека и летучей мыши. Не очевидно, требует ли физикализм, чтобы мы знали, каково быть летучей мышью.

Таким образом, сравнение различных версий показывает, что версия с Мэри интуитивно более очевидна, она позволяет провести мысленный эксперимент в чистом виде, без усложняющих обстоятельств.

Аргумент Джексона можно представить в следующем виде:

(1) Мэри (до своего освобождения) знает все физические факты о других людях.

(2) Мэри (до своего освобождения) знает о других людях не всё (потому что она узнает нечто новое о них после своего освобождения).

---

<sup>55</sup> *Robinson H.* 1982. *Matter and Sense*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>56</sup> *Nagel T.* 1974. What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83:435-50. Reprinted in Rosenthal D.(ed.) *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 422 – 428.

(3) Физикализм требует признать, что если Мэри знает все физические факты, то она знает все факты.

(4) Следовательно, физикализм ложен.

Очень важную роль в аргументации Джексона играет его трактовка физикализма. Физикализм, по мнению Джексона, предполагает возможность априори дедуцировать из полной физической информации о нас и о нашем мире то, какими вещи нам кажутся. Если бы физикализм был верен, то Мэри не могла бы узнать ничего нового, она могла бы априори дедуцировать, каково это – видеть красный цвет.

Физикализм, как он чаще всего трактуется в современной философии, предполагает, что психологические истины проистекают (*supervene*) из физических. Если собрать все физические истины в одну мегаистину  $P$ , а все психологические истины – в одну мегаистину  $Q$ , то можно получить условное высказывание  $P \rightarrow Q$ , так называемое психофизическое условное высказывание. Если физикализм является истинным, то  $P \rightarrow Q$  необходимо истинно.

Если физикализм предполагает, что  $P \rightarrow Q$  есть необходимая истина *апостериори*, то аргумент знания не опровергает физикализм. Однако Джексон настаивает на том, что если физикализм является истинным, то психофизическое условное высказывание является *априори* истинным. И хотя его позиция в отношении аргумента знания изменилась, он продолжает защищать эту трактовку физикализма<sup>57</sup>.

Против аргумента знания в версии с Мэри физикалистами было выдвинуто много самых разных критических возражений. Для удобства их изложения воспользуемся схемой ван Гулика<sup>58</sup>. Он классифицировал критические ответы на аргумент знания с помощью последовательности спорных вопросов. Положительный ответ на вопрос означает согласие с аргументом на данном этапе рассуждения. Отрицательный ответ на вопрос означает, что

---

<sup>57</sup> Jackson F. 2003. Mind and Illusion in Ludlow, P., Nagasawa, Y., and Stoljar, D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. P. 423 – 426.

<sup>58</sup> van Gulick R. 1993. Understanding the phenomenal mind: Are we all just armadillos? In M. Davies and G. Humphreys (eds.) *Consciousness: Philosophical and Psychological Aspects*. Blackwell. P. 140.

здесь и заключается ошибка аргумента знания, что аргумент блокирован и заключение не вытекает из посылок.

Большинство физикалистов принимают первую посылку аргумента, поскольку она оговаривается как условие мысленного эксперимента. Согласно первойсылке, Мэри владеет всей полнотой физического знания. Конечно, когнитивные возможности реального человека ограничены, ни один человек не может знать столько, сколько знает Мэри. Это превосходит возможности человеческой памяти, внимания, его вычислительные и интегративные способности. Однако для сторонников аргумента это просто «практические ограничения». Важно, что можно знать в принципе. Даже субъект со сверхчеловеческими способностями не смог бы в ситуации Мэри знать все.

По поводу второй посылки мнения физикалистов разделяются. Интуитивно верным представляется, что, выйдя из своей комнаты, Мэри узнает что-то новое, чего она раньше не знала. В литературе это знание принято обозначать словосочетанием Нейгела «знание, каково это». Впервые увидев красный цвет, Мэри удивится: «Так вот, оказывается, каково это – видеть красный цвет!». Но можно ли доверять этой интуиции? Отсюда первый вопрос.

*2. Вопрос 1. Действительно ли Мэри узнает что-то новое, когда впервые воспринимает красный цвет?*

Категорически отрицательный ответ на этот вопрос дает Д. Деннет. Он отвергает интуицию знания, полагая, что она несовместима с физикализмом. Д. Деннет объясняет интуицию знания как неверную работу воображения. Очень трудно вообразить последствия того, что Мэри владеет всей физической информацией. Скорее возникает образ, что она знает очень и очень много. Неудивительно, что при этом кажется очевидным, что она узнает нечто новое, выйдя из своей комнаты.

Чтобы расшатать и ослабить интуицию знания, Деннет противопоставляет ей другую интуицию: Мэри не узнает ничего нового, поскольку еще до выхода из своей черно-белой комнаты она знает каково это – видеть красный цвет. Он предлагает свое продолжение истории о Мэри:

«И вот однажды люди, заточившие Мэри в черно-белую комнату, решили, что для нее настало время увидеть цвета. В ка-

честве первого цветового опыта они в шутку дали ей синий банан. Раз взглянув на него, она сказала: «Эй! Вы пытались меня обмануть! Бананы желтые, а этот – синий!» Заточившие ее люди были обескуражены. Как она догадалась? Очень просто, ответила она. «Вы должны помнить, что я знаю *все* на свете, абсолютно все, что когда-либо было известно о физических причинах и следствиях цветового зрения. И, конечно, перед тем, как вы принесли банан, я уже описала во всех мельчайших деталях, какое именно физическое воздействие оказывает желтый (синий, зеленый) объект на мою нервную систему. Поэтому мне досконально известно, какие именно мысли у меня возникнут (потому что «простая диспозиция» думать о чем-либо все-таки не является одним из ваших знаменитых квалиа, не так ли?..) ...Я понимаю, что вам трудно вообразить, что я могла знать так много о моих реактивных диспозициях, что тот способ, каким синий цвет воздействовал на меня, не явился для меня сюрпризом. Конечно, вам трудно это вообразить. Трудно вообразить последствия знания абсолютно всего физического обо всем»<sup>59</sup>.

Мэри знает точно, какой эффект вызовет в ее нервной системе тот или иной цвет. Остается лишь идентифицировать эти эффекты «изнутри». Если допустить, что она может заметить специфическую реакцию ее мозга только на красный цвет, то этого достаточно для вывода о том, что она имела полное знание о цветах до того, как покинула комнату.

Х. Робинсон находит необудительной аргументацию Деннета: Мэри может знать, не выходя из комнаты, какую диспозицию вызовет тот или иной физический стимул. Однако знание, что скажет или как себя поведет кто-либо, не тождественно знанию, каково это – видеть красный цвет. «Согласно его [Деннета] объяснению, мысль – это разновидность функционального состояния. Это, приблизительно, диспозиция к определенному речевому ответу, плюс другие кусочки сложного поведения. Знание того, как некто склонен реагировать – вербально или невербально, не дает знания, каково это – находиться в психическом состоянии... Все, что Мэри могла бы знать, – это что будет сказано или какой будет реакция в ответ на определенный цветовой стимул. Поэтому когда она видит банан.., она может вычислить, что такого рода

---

<sup>59</sup> Dennett D.C. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown. P. 399 – 400.

стимул подсказывает мысль «это синий», но будет откровением, что такой физический стимул... выглядит именно так, а это и есть тот самый феноменальный факт, который она узнает»<sup>60</sup>.

Позднее Деннет предпринимает новую попытку прояснить свою позицию и продемонстрировать, что интуиция знания ошибочна. Он по-прежнему считает, что нет никакой разницы между знанием, что будет сказано и какой будет реакция, и знанием, каково это. Мэри может, опираясь на свое физическое знание, вычислить, каково это – видеть красный цвет, ни разу не видя его. Он отмечает, что интуиция знания опирается на идею о том, что единственный способ узнать, каково это – видеть красный цвет, – это непосредственный опыт переживания красного цвета. Если это так, то Мэри, выйдя из черно-белой комнаты, действительно узнает нечто новое. Однако эта идея, по мнению Деннета, неверна. С помощью нового мысленного эксперимента Деннет стремится показать, как возможно феноменальное знание без соответствующего феноменального опыта.

РобоМэри – это робот с тем же физическим знанием, что и Мэри. В одной из моделей она снабжена системой цветового видения. В другой модели она «заперта»: ее система цветового видения – множество реестров, которые временно вмещают коды для каждого пикселя в ее визуальном поле, – ограничена значениями в шкале серого цвета. «Однако это ни на минуту ее не смущает... она строит модель себя самой извне, такую же, какую она бы построила, если бы строила модель цветового видения другого существа, она вычисляет, как именно она бы реагировала в каждой возможной цветовой ситуации»<sup>61</sup>. Деннет предлагает вообразить следующую ситуацию. РобоМэри показывают спелый помидор. Она может видеть и трогать его, ощутить его выпуклость и мягкость. Она также может узнать из энциклопедии, какого оттенка красного он был бы, если бы ее цветовые реестры не

---

<sup>60</sup> Robinson H. 1993. Dennett on the knowledge argument. *Analysis* 53: 174-177. Reprinted in *There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Peter Ludlow, Yugin Nagasawa, and Daniel Stoljar (eds.). Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press, 2004. P. 71.

<sup>61</sup> Dennett D.C. 2007. What RoboMary knows. In T. Alter and S. Walter (eds.) *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press. P. 28.

были заперты. РобоМэри отреагирует различными способами на этот стимул, что в результате приведет к некоторому сложному, внутреннему состоянию восприятия серого помидора, состоянию А. В то же время она может ввести в свою внутреннюю модель самой себя истинные значения красного цвета, которые, как она знает, она бы имела, если бы ее снаряжение для цветового восприятия было нормальным. Так ее модель перейдет в другое сложное состояние, состояние восприятия красного помидора, состояние В. Теперь Мэри делает все необходимые настройки и переводит себя в состояние В. Причем состояние В не является недозволенным состоянием цветового восприятия. Состояние В – это состояние, которое в норме вызывается восприятием цвета. Но теперь она знает, каково это – видеть красный помидор, потому что ей удалось перевести себя именно в такое диспозициональное состояние.

Деннету возражает Т. Алтер<sup>62</sup>. Он соглашается, что знание, каково это – видеть красный цвет, не требует опыта непосредственного переживания красного цвета. Однако полагает, что это никоим образом не подрывает аргумента знания. Главное в аргументе знания – это невозможность дедуцирования феноменального знания из физической информации, какой бы полной она ни была, а невозможность дедуцирования не зависит от тезиса о необходимости опыта для феноменального знания.

РобоМэри переводит себя в диспозициональное состояние, которое конституирует обладание феноменальным знанием. Она использует свое физическое знание, чтобы достичь желаемого эффекта, однако она обманывает, потому что способ, каким она использует свое знание, не является априорным дедуктивным выводом. А потому ее достижение не угрожает утверждению о недедуцируемости.

Для иллюстрации своей мысли Алтер предлагает сравнить два варианта, как можно прийти к знанию, что сумма углов трапецоида составляет 360°.

Случай 1. Вы можете вычислить сумму, построив доказательство исходя из аксиом Эвклида.

---

<sup>62</sup> Alter T. 2008. Phenomenal knowledge without experience. In E. Wright (ed.) *The Case for Qualia*. Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. P. 247 – 268.



Случай 2. Специалист по нейронауке будущего описывает состояние мозга, характерное для знания суммы. Он дает вам устройство, с помощью которого вы можете ввести себя в это состояние, и объясняет, что устройство сработает, если вы в течение нескольких секунд поразмышляете об аксиомах Эвклида. Вы размышляете об аксиомах и используете устройство. Оно срабатывает.

В первом случае вы априори дедуцировали геометрическую информацию из аксиом Эвклида. Во втором случае – нет, несмотря на то, что аксиомы существенным образом фигурировали в процессе получения той же информации.

Алтер прав: Деннету не удалось показать, что феноменальное знание можно вывести априори. Однако, на мой взгляд, Алтер напрасно допускает возможность знания, каково это – видеть красный цвет, без опыта непосредственного переживания. Если состояние В, в которое себя переводит РобоМэри, включает ощущение цвета (каким бы искусственным образом оно ни было вызвано), то она узнает, каково это – видеть красный цвет, но только в результате опыта непосредственного переживания. Если же состояние В не является следствием ощущения красного, то не ясно, почему это состояние содержит соответствующую феноменальную информацию.

Отрицание тезиса о необходимости собственного опыта для того, чтобы знать, каково это – видеть красный цвет, на мой взгляд, равносильно отрицанию субъективности сознания. Линию отрицания субъективности развивает П. Мэндик<sup>63</sup>. Субъективность он определяет как такое качество сознания, благодаря которому знать, каково это – иметь определенное состояние сознания, можно, только если пережить это состояние самому. Утверждения о том, что сознание существенным образом субъективно, преподносятся как очевидные факты, отмечает Мэндик. Однако, по его мнению, интроспекции и интуиции недостаточно для утверждения о том, что сознание субъективно; эта идея не является априори истинной, это эмпирическое предположение. На мой взгляд, в рассуждениях Мэндика присутствует порочный

---

<sup>63</sup> Mandik P. (2009). The Neurophilosophy of Subjectivity. In John Bickle (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*. Oxford University Press.

круг: необходимо подтверждение в опыте идеи о том, что для знания, «каково это», требуется собственный опыт.

### *3. Вопрос 2. Является ли новое знание Мэри фактическим?*

Большинство физикалистов дают положительный ответ на первый вопрос. Да, впервые увидев красный предмет, Мэри узнает нечто новое: она узнает, каково это – видеть красный цвет. Они не отрицают интуицию знания (вторую посылку аргумента), как это делает Деннет, и полагают, что интуиция знания вполне совместима с физикализмом. В чем же тогда состоит ошибка аргумента знания? Аргумент представляет серьезную угрозу материализму в том случае, если новое знание Мэри является фактическим (пропозициональным) знанием, знанием о том, что нечто имеет место, каковым, безусловно, является физическое знание. Отсюда второй вопрос: является ли новое знание Мэри фактическим?

Ряд философов считают, что новое знание Мэри («знание, каково это») не является фактическим. Аргумент знания не является валидным из-за двусмысленности термина «знание». Они расходятся между собой в толковании характера этого нового знания. Здесь можно выделить две гипотезы: 1) гипотезу способностей (Мэри приобретает не знание, а определенные способности) (Л. Немироу и Д. Льюис), 2) гипотезу знакомства (Мэри приобретает знание через знакомство) (Э. Кони). Первая получила больше откликов в литературе, чем вторая.

Рассмотрим гипотезу способностей. Когда Мэри впервые видит красный цвет, она узнает, каково это – видеть красный цвет, но это «знание как», а не «знание что». Она приобретает не фактическое знание, а способности узнавать цвет, запоминать, воспроизводить его в воображении, и ничего более. Согласно Льюису, «знание, каково это» вовсе не является обладанием информацией. Оно не является устранением возможностей, оставшихся до того открытыми»<sup>64</sup>.

По Льюису, новое знание, если это фактическое знание, снижает неопределенность в отношении собственного местона-

---

<sup>64</sup> Lewis D. 1983. Postscript to “Mad Pain and Martian Pain”, In *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 130 – 132. Reprinted in Rosenthal D.M. (ed.) *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press. 1991. P. 234.

хождения в пространстве возможных миров. Исчерпывающего знания Мэри уже достаточно для того, чтобы устранить любую неопределенность в отношении природы ее собственного состояния или ее местонахождения в пространстве возможных миров. Если физикализм верен, то, как только физические факты установлены, никаких открытых возможностей не осталось.

Льюис соглашается с интуицией знания. Мэри не могла приобрести вышеуказанные способности, не испытав непосредственный опыт восприятия красного цвета. «Опыт – лучший учитель». Возможно, это единственный способ узнать, каково это – испытывать то, что никогда не испытывал. «Никакое количество научной информации о стимуле, который порождает субъективный опыт (experience), и о процессе, который происходит в тебе, когда ты переживаешь этот опыт, не дает знания, каково это – переживать этот опыт»<sup>65</sup>.

Льюис оговаривает, что этот тезис не является абсолютно необходимой истиной. Возможно, в будущем те изменения в мозгу, который производит опыт, можно будет осуществить с помощью нейрохирургии. Возможно, их можно достичь с помощью магии. Мы можем даже вообразить, что этих изменений можно добиться с помощью уроков научных знаний. Однако, учитывая то, как реально устроен актуальный мир, у нас есть достаточно оснований полагать, что этот тезис является истинным.

Итак, Мэри действительно узнает нечто новое, выйдя из своей комнаты. Но что именно она узнает? Узнает ли она какие-либо новые факты? Т. Нейгел полагает, что имеются факты, существенные для субъективного опыта, которые могут быть поняты только с точки зрения того, кто испытывает этот опыт. Немироу критикует логику его рассуждений следующим образом: Нейгел исходит из того, что понимание субъективного опыта состоит в усвоении фактов об опыте. Субъективный опыт можно понять только с определенной точки зрения, а это значит, что существуют факты о субъективном опыте, которые можно понять только с точки зрения испытывающего этот опыт. Немироу возражает против такого вывода: «...некоторые формы понимания состоят не в усвоении фактов, а в приобретении способностей...

---

<sup>65</sup> Lewis D. 1988. What experience teaches, from J. Copley-Coltheart, ed. *Proceedings of the Russellian Society* 13 (1988): 29-57. Reprinted in P. Ludlow, Y. Nagasawa and D. Stoljar (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. P. 78.

Что касается понимания субъективного опыта, мы можем истолковать его как способность поместить себя по желанию в состояние, репрезентирующее данный субъективный опыт. Я понимаю опыт видения красного, если я могу по желанию визуализировать красный цвет. Теперь совершенно ясно, почему должна быть особая связь между способностью поместить себя в состояние, репрезентирующее данный опыт, и «принятием точки зрения испытывающего опыт»: применение способности и есть то, что мы называем «принятием точки зрения испытывающего опыт»... мы можем смириться с субъективностью нашего понимания опыта без того, чтобы постулировать субъективные факты как объекты нашего понимания». Немироу отвергает гипотезу о субъективных фактах как странную и необоснованную<sup>66</sup>.

Аналогично Льюис отвергает гипотезу феноменальной информации. Льюис тщательно анализирует эту гипотезу. Возможно, никакое количество физической информации не может помочь Мэри узнать, каково это – видеть красный цвет, пока она заключена в черно-белой комнате, потому что, помимо физической, существует другой вид информации – феноменальная информация. Эти два вида информации друг от друга не зависят. «Два случая могут быть абсолютно похожими физически, но, тем не менее, отличаться феноменально. Когда мы получаем физическую информацию, мы сужаем диапазон физических возможностей, но оставляем открытым диапазон феноменальных возможностей. С другой стороны, когда мы испытываем субъективный опыт, мы приобретаем феноменальную информацию; возможности, остававшиеся открытыми, устраняются; а это есть не что иное, как узнать, каково это – переживать данный опыт»<sup>67</sup>.

Следующий шаг – допущение, что предметом феноменальной информации является особый – феноменальный – аспект мира. Совершенно ясно, что если гипотеза феноменальной информации верна, то аргумент знания опровергает материализм. Именно поэтому Льюис категорически отвергает эту гипотезу.

Но, может быть, субъективный опыт все-таки производит информацию, которую нельзя получить иным образом, просто эту информацию следует характеризовать не в терминах устране-

---

<sup>66</sup> *Nemirow L.* (1980) Review of *Mortal Questions* by Thomas Nagel, *Philosophical Review* 89. P. 473 – 476.

<sup>67</sup> *Lewis D.* 1988. What experience teaches. P. 84.

ния возможностей, а как-то иначе? Разве новый субъективный опыт и уроки по научным дисциплинам не оставляют в нас разные следы?

Льюис сравнивает это с уроками на русском и на английском языках. Они оставляют разные следы, независимо от того, излагают ли они один и тот же материал, устраняют ли те же самые возможности. Разумеется, опыт оставляет в людях особые следы, эти следы несут информацию о своих причинах. Но они не представляют никаких особых феноменальных фактов, фактов, которые не могут быть представлены иначе и потому не могут преподаваться на уроках физики.

Критики гипотезы способностей указывают на то, что способность вообразить то или иное переживание не является ни необходимым, ни достаточным условием для знания, каково это – иметь такое переживание. Майкл Тай приводит два контрпримера: 1) знание, каково это – видеть красный, имеет место, а способности отсутствуют; 2) способности имеют место, а знание отсутствует.

Первый пример. Известно, что люди могут воспринимать огромное число различных цветов – по некоторым оценкам, порядка 10 миллионов. Однако у нас есть названия только для немногих из них, и мы не сохраняем в нашей памяти репрезентаций большинства цветовых оттенков. Для этого просто нет достаточного места в памяти. «Мой опыт восприятия красного<sub>19</sub>... феноменально отличается от моего опыта восприятия красного<sub>21</sub>, даже если в моей памяти не хранятся репрезентации этих специфических оттенков и, следовательно, у меня нет таких понятий, как красный<sub>19</sub> и красный<sub>21</sub>»<sup>68</sup>.

Наш чувственный опыт различает гораздо больше цветов, чем наши суждения о цвете. Суждения абстрагируются от деталей и налагают на чувственный опыт более общие категории. То же самое верно и в отношении восприятия звука и формы. Они являются неконцептуальными.

Когда Мэри впервые видит красную розу, она, несомненно, приобретает способности, которые имеют в виду Льюис и Немироу, но она узнает больше, чем каково это – видеть красный. Она узнает, каково это – видеть особый оттенок красного – скажем,

---

<sup>68</sup> Tye M. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. MIT Press, Cambridge (Mass.). P. 11.

красный<sub>19</sub>, который она видит. Конечно, она не знает этот оттенок как красный<sub>19</sub>. Она концептуализирует его с помощью указательного (indexical) понятия «этот». Она не сможет его запомнить и позже вообразить, узнать. Но она, несомненно, знает, каково это – видеть этот особый оттенок, тогда, когда она его видит. И это знание есть «знание что», а не «знание как».

Второй пример. Допустим, что это знание правильное было бы отождествить со способностью применять указательное понятие к данному качеству субъективного опыта. Однако, по мнению Тая, эта ревизия не спасет гипотезу способностей. Когда Мэри видит красную розу, она испытывает визуальный опыт, она должна иметь сознание на феноменальном уровне. Должно быть нечто такое, что значит для нее видеть розу. Ее состояние должно иметь определенное феноменальное качество. Если бы она обратила внимание на свое визуальное состояние, то она осознала бы розу на более высоком уровне. Однако Мэри может быть чем-то отвлечена. В этом случае она не применяет никаких понятий, она не осознает свой визуальный опыт и потому не знает, каково это – иметь такой опыт. Вместе с тем предполагаемая способность присутствует, хотя и не используется.

Другой вариант отрицания того, что Мэри приобретает фактическое знание, – гипотеза знакомства. В литературе, посвященной аргументу знания, термин «знакомство» авторами понимается по-разному. Мы рассмотрим гипотезу знакомства Э. Кони<sup>69</sup>. Он выделяет три категории знания: фактическое знание (владение информацией), знание как (обладание способностями) и знание через знакомство. Кони полагает, что знание, которое приобретает Мэри, является знакомством с феноменальным качеством. Это знание не сводимо ни к фактическому знанию, ни к «знанию как».

Для знания той ли иной вещи через знакомство требуется быть знакомым с ней максимально прямым путем, который возможен для данной вещи. Самый прямой путь познакомиться с феноменальным качеством – это осознанное непосредственное переживание этого феноменального качества в опыте. Так, знание, каково видеть красный цвет, состоит в том, чтобы обратить

---

<sup>69</sup> Conee E. 1994. Phenomenal Knowledge *Australian Journal of Philosophy* 72:136-150. Reprinted in Ludlow, P., Nagasawa, Y., and Stoljar, D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. P. 197 – 215.

внимание на данное переживание, когда оно имеет место. Поэтому Мэри не могла иметь этого знания раньше и приобретает знакомство с феноменальным качеством красного цвета, только когда она впервые видит красный. Таким образом, вторая посылка аргумента принимается.

Вместе с тем интуиция знания, по мнению Кони, вполне совместима с физикализмом. Феноменальное качество является физическим свойством. Поскольку Мэри знала все физические факты, она уже знала, что субъективный опыт людей имеет такое свойство. Однако она не была знакома с самим свойством, несмотря на то, что знала о нем все. После освобождения Мэри знакомится с самим качеством, но она не узнает никакого нового факта. Мэри узнает, каково видеть красный цвет, просто приобретая соответствующий опыт, а не новую информацию.

На это можно возразить следующим образом: если человек знает все факты о качествах, то он знаком с этими качествами. Кони это отрицает: «...с феноменальным качеством знакомятся только осознавая это качество в опыте. Знание каждого факта о феноменальных качествах не предполагает переживание их в опыте, а следовательно... не предполагает и знакомства с ними»<sup>70</sup>.

Против гипотезы знакомства М. Нида-Румелин выдвигает следующее возражение: знакомство с феноменальным качеством является необходимым условием фактического знания о том, что сознание других людей имеет такое феноменальное качество. Следовательно, Мэри не знала все факты<sup>71</sup>.

Нида-Румелин полагает, что знание, которое приобретает Мэри, является фактическим. Для того чтобы показать это, она вводит различие между феноменальным и нефеноменальным убеждением (знанием). Она немного меняет историю про Мэри<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Ibid. P. 206.

<sup>71</sup> Nida-Rümelin Martine. "Qualia: The Knowledge Argument", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/qualia-knowledge/>.

<sup>72</sup> Nida-Rumelin M. (1995) What Mary Couldn't Know: Belief About Phenomenal States. In T. Metzinger, ed., *Conscious Experience*. Exeter, U.K.: Imprint Academic. P. 219 – 241. Reprinted in *There's Something About Mary*. P. 241-267. М. Нида-Румелин полагает, что выражение «знание каково это», которое под влиянием Нейгела используется в литературе для обозначения нового знания Мэри, вводит в заблуждение.

Марианна, которая до сих пор жила в черно-белой комнате, соглашается участвовать в психологическом эксперименте. Интерьер ее комнаты окрашивается в разные цвета. Но ей не сообщают названия этих цветов. Она знает, что небо называют голубым, листья – зелеными, желтыми, спелые помидоры – красными и т.п. Но эти натуральные объекты ей пока недоступны. Ей предлагают тест: из четырех слайдов (образцов голубого, красного, зеленого и желтого цветов) надо выбрать тот, который, по ее мнению, видят нормальные люди, когда они смотрят на небо. Марианне особенно понравился красный слайд, она слышала о красоте неба в солнечный летний день, и она указывает на красный слайд. Марианна убеждена, что ее зрение в норме, и это ее убеждение является правильным.

До того, как она впервые увидела цвета, Марианна сформировала убеждение, что людям с нормальным цветовым восприятием небо видится голубым. Марианна принадлежит к языковому сообществу, в котором люди в норме используют это предложение для того, чтобы утверждать, что нормальным людям небо видится голубым. Вместе с тем после теста с цветами она убеждена, что людям с нормальным зрением небо видится красным. Этот конфликт между двумя ее убеждениями разрешается с помощью терминологического различия между нефеноменальным убеждением (в первом случае) и феноменальным убеждением (во втором случае).

Находясь в черно-белой комнате, она узнала, что людям с нормальным цветовым восприятием небо видится голубым<sub>нф</sub> (нижний индекс «ф» указывает на феноменальный характер убеждения, «нф» – на нефеноменальный). Когда Марианна, наконец, выходит из заточения, она приобретает новое знание о переживаниях других людей: она узнает, что людям с нормальным зрением небо видится голубым<sub>ф</sub>.

Нида-Румелин выделяет две ступени в эпистемическом прогрессе, который делает Марианна. Только после первой ступени, когда она знакомится с цветами, она приобретает новые понятия (феноменальные понятия) и может приступить к рассмотрению тех вопросов, которые она не могла рассматривать ранее. Познакомившись с красным, голубым, зеленым, желтым на собственном опыте, она может задуматься над вопросом, кажется ли людям с нормальным зрением небо голубым<sub>ф</sub>, красным<sub>ф</sub>, желтым<sub>ф</sub>



или зеленым<sub>ф</sub>. Это уже прогресс, хотя она еще не приобрела никакого нового фактического знания. Второй шаг необходим для того, чтобы выяснить, какая же возможность из четырех фактически верна. В эксперименте Джексона Мэри делает эти два шага сразу, а потому он не показывает в явной форме, что существует знание, которое ранее было недоступно Мэри и которое устраняет «до сих пор открытые возможности» (отвечает требованиям Д. Льюиса). Мэри узнает, что, вопреки ее ожиданиям, людям с нормальным зрением небо видится голубым<sub>ф</sub>.

По мнению Ниды Румелин, феноменальное знание является фактическим знанием в строгом смысле, знанием о том, что нечто имеет место.

#### 4. Вопрос 3. Узнает ли Мэри новый факт?

Многие физикалисты соглашались с тем, что Мэри приобретает больше, чем новые способности, она приобретает новое фактическое знание, но означает ли это, что она узнает новый факт? Отсюда третий вопрос: узнает ли Мэри новый факт?

Отрицательный ответ на этот вопрос дают Т. Хорган, П. Чёрчлэнд, М. Тай, Т. Лоар, Р. ван Гулик, У. Лайкан и другие<sup>73</sup>.

Мэри знает все физические факты. Выйдя из своей комнаты, она приобретает новое фактическое знание: каково это – видеть красный цвет. Это вовсе не означает, что существуют нефизические факты. Дело в том, что новое фактическое знание не обязательно подразумевает знание новых фактов. Мэри приобретает новое знание фактов, которые она уже знала раньше, но в другой форме презентации. Этот ответ на аргумент знания называют «Новое знание/старый факт».

---

<sup>73</sup> Horgan T. 1984. Jackson on Physical Information and Qualia. *Philosophical Quarterly* 34:147-152; Churchland Paul M. 1985. Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states. *Journal of Philosophy* 82: 2-28; Loar B. 1997. Phenomenal states (Revised version). In Block, N., O. Flanagan, and G. Guzeldere (eds) *The Nature of Consciousness*. MIT Press. Reprinted in Chalmers, D. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. P. 295 – 311; Tye M. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press; Lycan W. What is the “Subjectivity” of the Mental // *Philosophical Perspectives*, 1987, 4: 109-130; van Gulick Robert. 2004. So Many Ways of Saying No to Mary. In Ludlow, P., Nagasawa, Y., and Stoljar, D. (eds.) 2004. *There’s Something About Mary*. P. 365 – 405.

Сторонники подхода «Новое знание/старый факт» признают наличие эпистемического разрыва между физическим знанием и феноменальным знанием, но они отрицают наличие онтологического разрыва между физическими и феноменологическими свойствами. Феноменальные свойства (субъективные качества, или кволия) являются физическими свойствами мозга (так считают Хорган, Чёрчлэнд, Лоар и другие; иная позиция у Лайкана – он трактует кволия как свойства внешних объектов).

Однако можно ли считать знание тех же фактов, но в иной форме презентации, в иных понятиях, новым фактическим знанием? С этим согласны не все. Выше уже говорилось о позиции Льюиса. Он считает, что единица знания или информации индивидуализируется в терминах значений истинности в возможных мирах. «Знание, что  $p$ » и «знание, что  $q$ » являются отдельными единицами знания, если им соответствуют разные множества (sets) возможных миров. В таком случае феноменальное знание будет отличаться от физического знания, только если феноменальные свойства отличны от физических свойств. Физикалист должен либо отрицать, что феноменальное знание есть фактическое знание (как делает Льюис), либо отрицать, что знание индивидуализируется в терминах истинности в возможных мирах. Представители подхода «Новое знание/старый факт» выбирают второй вариант и настаивают на том, что феноменальное знание является фактическим.

В ответ на замечание Д. Льюиса о том, что это ведет к абсурдному выводу, будто, изучив новый язык – французский или урду, можно получить новые фактические знания, Р. ван Гулик пишет: переход от способности репрезентировать факты о природе цветового опыта на языке теоретической нейронауки к способности делать это с помощью врожденной биологической системы кодирования является гораздо большим изменением, нежели переход от английского к французскому или урду. А потому вполне правомерно говорить о новом фактическом знании Мэри<sup>74</sup>.

Признание феноменального знания фактическим связано с нередуктивным толкованием физикализма. Нередуктивный физикализм стал господствующей тенденцией в современной философии психики (mind). Он соединяет приверженность онтологи-

---

<sup>74</sup> *van Gulick Robert. 2004. So Many Ways of Saying No to Mary. P. 378.*

ческому физикализму с плюрализмом в отношении теорий, концепций и форм репрезентации. По мнению ван Гулика, все, что реально, есть физическое – в том смысле, что оно так или иначе реализуется физическими процессами и структурами. Однако универсальность физической реализации совместима с разнообразием средств репрезентации и моделирования реальности помимо физической теории. Каждая экономическая акция реализуется физическими событиями и процессами, но никто не предполагает, что физические науки обеспечивают адекватные средства для описания, моделирования и объяснения экономических закономерностей.

С позиций нередуктивного физикализма знание, каково это – видеть красный, есть знание физических фактов в новой системе репрезентации. Но если Мэри знала все физические факты, то почему же она не знала, каково это – видеть красный, находясь в своей комнате?

Для знания, каково это – переживать определенное феноменальное качество, необходимы феноменальные понятия. Эти понятия могут быть сформированы только в опыте переживания соответствующего феноменального качества. Отсюда следует очень простой ответ на аргумент знания, который предлагает М. Тай: до своего освобождения Мэри не могла знать, каково это – видеть красный: у нее просто не было соответствующих понятий. «... Мэри, пока она находится в заключении, не имеет феноменального понятия красного. Это не значит, что она не связывает никакого значения с термином «красный». Наоборот, при той информации, которая имеется в ее распоряжении, она может правильно использовать этот термин в целом ряде случаев. Тем не менее понятие, которое использует Мэри в этих случаях, является нефеноменальным. Она не знает, каково это – испытывать ощущение красного; интуитивно знание, каково это – иметь такое ощущение, является необходимым для владения феноменальным понятием красного. Отсюда следует, что существует мысль, которую Мэри не может породить у себя в комнате, – а именно мысль о том, *что это есть переживание красного...* Но если Мэри не может инициировать эту мысль, пока находится в своей комнате, то она не может знать и ее содержание»<sup>75</sup>. Если она не могла по-

---

<sup>75</sup> Tye M. 2000. Consciousness, Color, and Content. P. 17.

мыслить, каково это, то она не могла дедуцировать это знание из своих физических знаний.

После освобождения Мэри обретает необходимый опыт, у нее формируются феноменальные понятия, она обретает знание феноменальных свойств в феноменальных понятиях. Однако факты, которые делают эти новые единицы знания истинными, есть физические факты, которые она уже знала в других понятиях. Этот ответ на аргумент знания кажется убедительным, но он эффективен лишь в силу особенностей версии Джексона.

Д. Столяр изобретает свою версию аргумента знания, против которой этот ответ уже не работает. Он предлагает свое продолжение истории про Мэри: после того, как она приобрела феноменальные понятия и соответствующие новые знания, к несчастью, она вновь заключена в своей комнате. Причем у нее развивается частичная амнезия: она сохраняет все свои физические знания, она сохраняет свои феноменальные понятия, но она забывает все случаи, в которых феноменальные понятия применяются правильно. Может ли она априори вывести феноменальные истины из своих физических знаний? По-прежнему – нет<sup>76</sup>.

Есть и другая стратегия использования феноменальных понятий для отрицания аргумента знания – отрицать необходимость априорного вывода. Психофизическое условное высказывание  $P \rightarrow Q$  необходимо истинно, но оно истинно апостериори. Таким образом, отрицается важная предпосылка, на которую опирается аргумент Джексона: если физикализм является истинным, то психофизическое условное высказывание  $P \rightarrow Q$  является априори истинным.

Поскольку  $P \rightarrow Q$  истинно апостериори, то можно знать все физические факты и не знать, каково это – видеть красный цвет. «Феноменальные понятия концептуально независимы от физико-функциональных описаний, и, вместе с тем, пары таких понятий могут ...выбирать одни и те же свойства», – пишет Лоар<sup>77</sup>. Вот почему может возникнуть иллюзия, что Мэри узнает новые факты.

Т. Хорган приводит следующий пример: тот, кто знает, что (а) Супермен способен летать, может не знать, что (б) Кларк Кент способен летать, хотя (а) и (б) выражают одно и то же свойство

---

<sup>76</sup> Stoljar D. 2005. Physicalism and Phenomenal Concepts. *Mind and Language* 20 (2):296-302.

<sup>77</sup> Loar B. 1997. Phenomenal states. P. 299.

одного и того же индивида. Аналогично этому Мэри получает новое знание о феноменальном свойстве и формулирует его с помощью нового (феноменального) понятия, но само это свойство не обязательно новое. Референтом нового понятия может быть физическое свойство, которое она уже знала<sup>78</sup>.

Д. Чалмерс возражает против аналогии со стандартными случаями апостериорного тождества. Обычно когда субъект знает некоторый факт одним способом, но не знает тот же факт другим способом, то это объясняется наличием двух разных форм презентации: субъект знает данный факт в одной форме презентации и не знает его в другой форме презентации. Например, человек может знать, что Венера – это планета, в форме «Утренняя звезда – это планета» и не знать тот же самый факт в форме «Вечерняя звезда – это планета». Различие в формах презентации предполагает два разных свойства референта, которые используются для его фиксации. В одной форме презентации Венера представлена как небесное тело, видимое утром, в другой – тот же самый объект дан как небесное тело, видимое вечером. Когда кто-то узнает, что два понятия имеют один и тот же референт, он одновременно узнает новый факт, соединяющий две формы презентации. Например, когда кто-то узнает, что вечерняя звезда и утренняя звезда – это одно и то же тело, он узнает, что тело, видимое утром, видимо также вечером. Когда кто-то узнает, что вода есть H<sub>2</sub>O, он узнает, что жидкость в бассейне имеет определенную молекулярную структуру. Во всех случаях, когда кто-то получает знание старого факта в новой форме презентации, он получает знание нового факта, соединяющего эти две формы презентации. Если Мэри получает новое знание старого факта, она также узнает новый факт. Но поскольку Мэри уже знает все физические факты, то она узнает нефизический факт<sup>79</sup>.

Б. Лоар<sup>80</sup> предлагает способ, как избежать этого вывода. Он полагает, что феноменальные понятия – исключение из правила. Дело в том, что они выбирают свой референт (физические/функциональные свойства) прямо, без помощи какой-либо

---

<sup>78</sup> Horgan T. 1984. Jackson on Physical Information and Qualia.

<sup>79</sup> Chalmers D.J. 1996. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford University Press. P.141; Chalmers D. Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument. In *There's Something About Mary*. P. 288.

<sup>80</sup> Loar B. 1997. Phenomenal states. P. 297.

формы презентации. Это снимает проблему нового факта, связывающего две разные формы презентации.

Б. Лоар отмечает, что отсутствие у феноменальных понятий каких-либо форм презентации вполне соответствует и антифизикалистскому представлению. Восприниматься именно так является не случайной формой презентации феноменального свойства – наоборот, это существенно для феноменального свойства.

Слабым местом в подходе Лоара, по мнению Чалмерса, является отсутствие обоснования, почему феноменальные понятия являются исключением: если они фиксируют референт прямо и существенно, то как они могут в то же время непрозрачно фиксировать физико-функциональные свойства мозга?<sup>81</sup>

Б. Лоар относит феноменальные понятия к классу указательных понятий. Он называет их опознавательными понятиями. Они имеют форму «х – это один из *того* рода». Опознавательные понятия и теоретические понятия концептуально независимы. «Если феноменальные понятия отражают базовые узнавания внутренних физико-химических состояний, то они *должны быть* концептуально независимы от теоретических физико-функциональных описаний», – пишет Лоар<sup>82</sup>. Поэтому эпистемический разрыв вполне совместим с физикализмом.

Д. Чалмерс отвергает трактовку феноменальных понятий как указательных. Он различает чистые феноменальные понятия и реляционные феноменальные понятия, к которым относятся указательные. Указательное понятие характеризует феноменальное свойство через его отношение к остенсивному акту. Чисто феноменальное же понятие характеризует феноменальное свойство непосредственно в терминах его феноменального характера. Указательное понятие оставляет референт открытым: его можно выразить как «*это* качество, чем бы оно ни оказалось». Чисто феноменальное же понятие априори привязано ко вполне определенному качеству<sup>83</sup>. Чалмерс полагает, что новое феноменальное понятие Мэри является не указательным, а чистым феноменаль-

---

<sup>81</sup> Chalmers D. Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument. P. 292 – 293.

<sup>82</sup> Loar B. 1997. Phenomenal states. P. 299.

<sup>83</sup> Chalmers D. Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument. P. 273.

ным понятием. А потому эпистемический разрыв свидетельствует о разрыве онтологическом.

И хотя возражения Чалмерса против стратегии феноменальных понятий Лоара представляются справедливыми, т.е. новое феноменальное понятие Мэри является чисто феноменальным, тем не менее из этого не вытекает, что существует онтологический разрыв. На мой взгляд, эпистемический разрыв между феноменальными и физическими понятиями совместим с априорным физикализмом, поскольку феноменальные понятия принадлежат дотеоретическому уровню постижения мира, а между теоретическими и дотеоретическими понятиями существует разрыв, между ними нет априорной связи. Такая связь может быть только между теоретическими понятиями. Из физического описания в принципе должно быть априори выводимо описание сознания в теоретических, а не в феноменальных терминах.

Более того, требование дедуцируемости кволия из физического описания является неправомерным. Вектор реального процесса познания обычно направлен в сторону объективации субъективного опыта, а в той искусственной ситуации, в которой, согласно мысленному эксперименту, оказалась Мэри, субъективный опыт восприятия красного цвета отсутствует, Мэри не знакома с феноменом. Уместно в этой связи применить понятия, характерные для российской онтологии сознания. Вслед за Л.С. Выготским Е.П. Велихов, В.П. Зинченко и В.А. Лекторский различают два слоя сознания: 1) бытийный и 2) рефлексивный<sup>84</sup>. Мэри не знакома с феноменом красного цвета, который является элементом бытийного слоя сознания обычного человека. После освобождения Мэри она впервые воспринимает красный цвет, это и есть новый факт, факт перехода, пользуясь словами ван Гулика, от репрезентации факта о природе красного цвета на языке теоретической нейронауки к репрезентации красного цвета с помощью врожденной биологической системы кодирования.

*5. Вопрос 4. Знала ли Мэри до своего освобождения все физические факты?*

До сих пор ответы физикалистов сходились в одном: Мэри не узнает никаких новых фактов. Либо потому, что она вообще не

---

<sup>84</sup> Велихов Е.П., Зинченко В.П., Лекторский В.А. Сознание: опыт междисциплинарного подхода // Вопросы философии, 1988, № 11. С. 6.

узнает ничего фактического, либо потому, что факты, которые она узнает, не являются по-настоящему новыми. А что если Мэри все-таки узнает некоторый новый факт? В этом случае есть только одна возможность избежать антифизикалистского заключения – отрицать, что Мэри знала все физические факты. Отсюда следующий вопрос: знала ли Мэри до своего освобождения все физические факты?

Очень немногие физикалисты признают, что Мэри узнает новый факт. Возможность такого ответа на аргумент знания упоминается уже и у Хоргана. Он полагает, что аргумент не валидный, потому что опирается на использование термина «физическая информация» в двух смыслах. Хорган выделяет два смысла «физической информации»:

1) некоторое утверждение *S* выражает «явно физическую информацию», если оно принадлежит объяснению некоторых процессов с помощью физической теории;

2) некоторое утверждение *S* выражает «онтологически физическую информацию», если все объекты, свойства и отношения, о которых идет речь в *S*, являются физическими объектами, свойствами и отношениями.

Онтологически физическая информация может быть выражена на любом другом языке, например на языке психологии. Хотя Мэри до своего первого опыта восприятия цвета владела всей полнотой явно физической информации, отсюда не следует, что она владела всей полнотой онтологически физической информации. А потому получение ею новой информации вовсе не означает получение нефизической информации<sup>85</sup>. Таким образом, первая посылка аргумента ложна, заключение тоже ложно.

Термин «информация» может быть прочитан и как знание (эпистемически), и как факт (онтологически). При эпистемическом прочтении заключением аргумента будет следующее: существует нефизическое знание. Но это совсем не то, к чему хотел привести Джексон. В статье 1986 г. Джексон уже не использует термин «физическая информация», предпочитая говорить о «физических фактах». Если Мэри знала все физические факты и при этом узнает нечто новое, то это означает, что существуют нефизические факты.

---

<sup>85</sup> *Horgan T.* 1984. Jackson on Physical Information and Qualia.



Д. Столяр отрицает, что Мэри знала все физические факты. В отличие от Хоргана, который трактует понятие «физическое» широко, относя к физическим фактам и факты более высокого уровня организации (химические, биологические, психологические), Столяр понимает «физическое» узко. Он также различает два понятия «физического», но делает это по другим основаниям.

Физика говорит нам о фундаментальных физических свойствах на основании того, в какие отношения вступают физические объекты. Возможно, у физических объектов существуют свойства, которые присущи им самим по себе, часть из которых не проявляется в отношениях. Отсюда Столяр различает два понятия физического: 1) «т-физическое» – те свойства, о которых нам говорит физическая теория; 2) «о-физическое» – те свойства, которые требуются для полного объяснения внутренней природы парадигмальных физических объектов.

Мэри знает все «т-физическое» о мире, но отсюда вовсе не вытекает, что она знает все «о-физическое». Возможно, именно свойства физических объектов самих по себе являются решающими для априорного дедуцирования сознания из физического<sup>86</sup>.

Возникает, однако, сомнение, можно ли считать это защитой физикализма. Такое расширение «физического» на фундаментальном уровне Д. Чалмерс называет «панпротопсихизмом»<sup>87</sup>. Другое возражение связано с принципом простоты: постулирование дополнительных физических свойств, которые не проявляются в отношениях, представляется избыточным.

Поэтому вполне можно допустить, что Мэри знала *все* физические факты в узком смысле, но не могла вывести из них феноменальные истины. Но почему она не могла осуществить такой вывод? У Мэри отсутствуют понятия, которые помогли бы показать, что между физическим и феноменальным существует необходимая связь. Эту идею предложил Т. Нейгел<sup>88</sup> и развивает

---

<sup>86</sup> *Stoljar D.* 2001. Two conceptions of the physical. *Philosophy and Phenomenological Research* 62: 253-81. Reprinted in P. Ludlow, Y. Nagasawa and D. Stoljar (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. P. 309 – 331.

<sup>87</sup> *Chalmers D.* Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument. P. 287.

<sup>88</sup> *Нагель Т.* Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии, 2001. № 8. С. 101 – 112.

Д. Столяр<sup>89</sup>. Д. Столяр допускает, что истины, которые не знала Мэри, находясь в черно-белой комнате, – это не истины фундаментальной физики, а истины, которые проистекают из фундаментальных. Зная все физические факты, она не может вывести факты сознания, поскольку ей не хватает знания соответствующего промежуточного звена.

Гипотеза незнания, как ее называет Д. Столяр, отражает современное состояние понимания сознания, но вряд ли является убедительным ответом на аргумент знания. Вывести из физических знаний описание сознания в феноменальных понятиях в принципе невозможно в силу неизбежности концептуального разрыва между дотеоретическими и теоретическими понятиями. Необходима теория, которая позволит выразить факты сознания в таких понятиях, которые, с одной стороны, отдадут должное субъективности сознания, а с другой стороны, позволят связать сознание с его физической основой. Но даже если будет создана такая теория и с ее помощью станет возможным показать теоретически, как физические процессы в принципе могут порождать феномены сознания, то для того, чтобы Мэри узнала, каково это – видеть красный цвет, все-таки необходимо, чтобы эти процессы происходили в ней самой.

### *6. Поворот Джексона*

Выше были изложены различные варианты физикалистского ответа на аргумент знания. Какой же из них предпочел Джексон, когда капитулировал и вернулся в стан физикалистов? Он дает отрицательный ответ на первый вопрос, поскольку считает, что Мэри могла бы дедуцировать знание, каково это – видеть красный, из своего физического знания. В то же время он соглашается с Немировым и Льюисом в том, что Мэри после освобождения обретает новые знания – «знания как», или способности, которых у нее не было раньше.

Он дает отрицательный ответ на четвертый вопрос. Джексон полагает, что даже если большая часть внутренней природы нашего мира нам не доступна, то все, о чем мы знаем, проистека-

---

<sup>89</sup> *Stoljar D.* 2006. Ignorance and Imagination. The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness. Oxford University Press. Introduction. URL: <http://philrsss.anu.edu.au/%-Edstoljar/onlinepapers/I&I.Intro.pdf>.

ет из тех свойств, о которых нам говорят физические науки, и Мэри не узнает ничего нового о мире<sup>90</sup>.

Джексон не изменил своего понимания физикализма: физикалистский ответ на вызов аргумента знания должен показать, как возможен априорный вывод природы цветового ощущения из физического знания<sup>91</sup>. Он полагает, что репрезентационалистская теория сознания отвечает этому требованию. Наши феноменальные состояния есть состояния репрезентации вещей. А психические репрезентации можно объяснить физически. Видеть красный цвет есть определенное репрезентациональное состояние. Разумеется, это очень сложная задача – найти такой анализ феноменальной репрезентации, который сделает возможным дедуцировать факт репрезентации из физического объяснения того, каким является наш мир.

Джексон выделяет пять особенностей, отличающих феноменальную репрезентацию от нефеноменальной. 1) Феноменальная репрезентация отличается богатством. Визуальное восприятие представляет, каковы вещи здесь и сейчас, в терминах цвета, формы, локализации, протяженности, ориентации, движения. Тактильное восприятие представляет, каковы вещи, в терминах формы, движения, текстуры, протяженности, ориентации, температуры. 2) Она характеризуется неразрывностью: представление цвета одновременно представляет форму и локализацию. 3) Она непосредственна. 4) Она представляет вещи как воздействующие на нас. 5) Она играет особую функциональную роль в работе психики. Если репрезентациональное состояние имеет все эти пять характеристик, то это состояние – феноменальное<sup>92</sup>.

В чем же состоит ошибка аргумента знания? Джексон считает, что утверждение, будто феноменальное свойство (например красный цвет) есть свойство, с которым мы знакомимся, когда воспринимаем красные объекты, является ошибочным утверждением и что в действительности такого свойства нет. Репрезента-

---

<sup>90</sup> Jackson F. 1998. Postscript on Qualia. From his *Mind, Method and Conditionals*. London: Routledge, 76-79. Reprinted in *There's Something About Mary*. P. 420.

<sup>91</sup> Jackson F. 2003. Mind and Illusion. In *Minds and Persons: Royal Institute of Philosophy Supplement 53*, ed. A. O'Hear: 251-71. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted in *There's Something About Mary*. P. 432.

<sup>92</sup> Ibid. P. 438.

ционалистский подход может объяснить также, почему возникает иллюзия того, что феноменальные свойства являются нефизическими. Для выживания важное значение имеет наша способность узнавать значимые для нас повторяющиеся паттерны. Для обнаружения такого паттерна требуется сопоставление большого количества информации. Если теория, согласно которой цветовое восприятие возникло в ходе эволюции как способ обнаружения съедобных вещей, верна, то цветовое восприятие можно считать быстрым и легким способом получения информации об отношениях и функциях. Нам кажется, что с помощью цветового восприятия мы получаем информацию о свойствах самих предметов. Но этому не соответствуют физические свойства, и тогда делается вывод о том, что цветовое восприятие дает нам информацию о нефизических свойствах<sup>93</sup>. Кажется, что красный цвет нельзя вывести из физической истории. На самом деле красного цвета не существует, красный цвет – это то, какими вещи нам представляются. Свойство, которое является особенностью репрезентации, принимается за свойство, которое имеет место, – в этом и состоит, по мнению Джексона, источник иллюзии, которая питает интуицию знания.

«Интенционализм означает, что напыщенные утверждения дуалистов (включая меня самого в прошлом), что красный, как он ощущается, не может быть вписан в строгую физическую картину, не имеют веса. Эта особенность есть особенность того, какими вещи представляются, и если... в физической картине нет места для этой особенности, из этого вытекает, что физикалисты должны отрицать, что что-либо имеет эту поразительную особенность. Это не является аргументом против физикализма. Физикалисты могут допустить, что люди иногда находятся в состояниях, которые представляют дело так, что у вещей есть нефизические свойства. Например, люди, которые верят, что существуют феи. Физикалисты должны отрицать, что эти свойства имеют место» (Jackson, 2003, p. 431).

В чем состоит новое знание Мэри? Мэри после освобождения переходит в новое репрезентациональное состояние со всеми вышеупомянутыми свойствами феноменальной репрезентации. Теперь она способна узнавать, запоминать, воображать это состо-

---

<sup>93</sup> Ibid. P. 431.

яние. В этом и состоит ее новое знание, каково это. Те, кто не принимает гипотезы способностей, утверждают, что Мэри приобретает новое фактическое знание о том, что видеть красный – подобно *этому*. Однако, по мнению Джексона, указательному понятию «это» не соответствует никакой референт<sup>94</sup>. На мой взгляд, представляя феноменальные свойства как иллюзии, которым ничто не соответствует в действительности, Джексон смешивает онтологический и гносеологический аспекты анализа. Даже если им, строго говоря, ничто не соответствует во внешнем мире, сами они имеют место как факты сознания.

Помогает ли репрезентационалистская теория показать, как возможно физикалистское объяснение феноменальных свойств вопреки интуиции знания? Многие философы, в том числе физикалисты, отвечают на этот вопрос отрицательно. Пять характеристик феноменального состояния, которые выделил Джексон, не могут быть признаны удовлетворительным анализом феноменальной репрезентации. Т. Алтер показывает это следующим образом. Предположим, Мэри осуществляет дедукцию всех пяти черт феноменальной репрезентации. Она знает все о богатстве, неразрывности, непосредственности, каузальном элементе и функциональной роли восприятия красного цвета. Когда она выходит из комнаты и видит красный томат, узнает ли она что-то новое о феноменальной репрезентации красного? По мнению Т. Алтера, да. Эта интуиция столь же сильна, как и первоначальная<sup>95</sup>.

На мой взгляд, некоторая версия репрезентационалистской теории сознания окажется в конечном счете верной. Но только если она не будет сбрасывать со счетов феноменальные качества, как это делает Джексон, объявляя их иллюзиями.

## 7. Заключение

Трудно понять, рассуждает Р. ван Гулик, почему физикалисты вообще уделили аргументу знания столько внимания. Чтобы этот аргумент имел успех, он должен одержать верх во всех четырех спорных пунктах (которые выше зафиксированы в виде вопросов). Казалось бы, он не представляет такой уж большой

---

<sup>94</sup> Ibid. P. 439.

<sup>95</sup> Alter T. 2007. Does Representationalism Undermine the Knowledge Argument? In T. Alter and S. Walter (eds), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford University Press, 2007. P. 656 – 76.

угрозы физикализму. Вместе с тем он соглашается со Д. Столяром и Ю. Нагасавой, которые отмечают, что отсутствие единства в физикалистских ответах на аргумент говорит о том, что у физикалистов нет ясного ответа на брошенный им вызов<sup>96</sup>. В самом деле, физикалисты по-разному понимают физикализм: для одних физикализм предполагает наличие априорного вывода любой характеристики мира из физического его описания, другие считают это требование чрезмерным. Большинство физикалистов соглашались с интуицией знания, но ее категорически отвергает Д. Деннет, отрицая реальное существование феноменальных свойств (кволия). И любопытно, что в лице Джексона он, по видимому, обрел союзника.

На мой взгляд, аргумент знания не достигает цели. Хотя феноменальный факт действительно невозможно дедуцировать из физического описания, Мэри способна вывести априори теоретический аналог, каково это – видеть красный цвет, не выходя из своей комнаты. Для того, чтобы Мэри узнала, каково это – видеть красный цвет от первого лица, необходимо, чтобы она сама его увидела, т.е. репрезентировала красный цвет с помощью врожденной биологической системы кодирования.

---

<sup>96</sup> *van Gulick Robert*. 2004. *So Many Ways of Saying No to Mary*. P. 385.

### Глава 3. Аргумент мыслимости

Для прояснения сути материализма часто используется метафора Крипке. Представьте, что Бог создает мир и решает воплотить в реальность физический универсум в соответствии с полной спецификацией  $P$ , данной в чисто физических терминах.  $P$  описывает распределение и состояние каждой элементарной частицы в пространстве и времени, вместе с законами, управляющими их поведением. Создав физический универсум в соответствии с этой спецификацией, должен ли Бог сделать что-то еще, чтобы обеспечить существование сознания? Ответ «Да» предполагает, что сознание есть нечто большее, чем то, что могут обеспечить физические факты. Физикалисты склонны отвечать «Нет». Они полагают, что, зафиксировав чисто физические факты в соответствии с  $P$ , Бог таким образом зафиксировал и все психические факты об организмах, чье существование обеспечено спецификацией  $P$ , включая факты о человеческих мыслях, чувствах, эмоциях и т.п.<sup>97</sup>

Как было показано в первой главе, последовательный материализм предполагает, что сознание либо тождественно определенным физическим процессам, либо проистекает из них, т.е. реализуется ими. Так, если субъективное качество  $Q$  проистекает из, или реализуется, совокупностью физических свойств  $P$ , то метафизически невозможно, чтобы  $P$  имело место, а  $Q$  отсутствовало. Если бы можно было показать, что допустима ситуация, в которой  $P$  имеет место, а  $Q$  нет, то это означало бы, что  $P$  не реализует  $Q$ . Возможно,  $P$  является причиной  $Q$ , но  $P$  не является реализацией  $Q$ . В этом случае материализм был бы опровергнут.

---

<sup>97</sup> См. *Kripke S.* 1972/1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell [First published in G. Harman and D. Davidson (editors) *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, 1972]. P. 153 – 154. Метафора представлена в изложении Кёрка, см. *Kirk, R.* 2003. *Zombies* / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2006 Edition), E.N. Zalta (ed.), forthcoming URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/zombies/>

## *1. Понятие мыслимости, логической возможности и метафизической возможности*

Впервые в истории философии аргументацию от мыслимости к возможности мы встречаем в учении Парменида о том, что небытие не существует:

«Одно и то же – мышление и то, о чем мысль,  
Ибо без сущего, о котором она высказана,  
Тебе не найти мышления...»<sup>98</sup>.

Комментируя этот отрывок, Б. Рассел пишет: «В философии это первый пример широкой аргументации от мысли и языка к миру в целом. Эту аргументацию нельзя, конечно, считать основательной, но в то же время стоит посмотреть, какой элемент истины она содержит... если язык – не просто бессмыслица, то слова должны что-то значить. И в общем они должны обозначать не только другие слова, но нечто существующее независимо от того, говорим мы о нем или нет»<sup>99</sup>. Рассел считает, что Парменид «изобрел форму метафизической аргументации, которая в том или ином виде может быть обнаружена у большинства последующих метафизиков, включая Гегеля... он изобрел метафизику, основанную на логике»<sup>100</sup>.

Традиция опровержения материализма с помощью апелляции к мыслимости определенной ситуации восходит к Декарту. В «Размышлениях о первой философии» Декарт пишет, что он может помыслить, что тело не существует; в то же время он не может помыслить, что его душа не существует. Отсюда он делает вывод о том, что душа и тело онтологически не зависят друг от друга<sup>101</sup>.

В современной философии апелляция к мыслимости активно используется для критики материализма. С. Крипке (1972/1980) апеллирует к мыслимости для опровержения материализма в лице теории тождества. Р. Кёрк (1974) предлагает аргумент «зомби» в качестве контрпримера теории тождества. Аргумент мыслимости лежит в основе опровержения материализма Д. Чалмерсом (1996). На сегодняшний день он является самым по-

---

<sup>98</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 291.

<sup>99</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 61.

<sup>100</sup> Там же. С. 60.

<sup>101</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 23, 62 – 63.



следовательным оппонентом материализма, использующим этот аргумент<sup>102</sup>.

В данной главе подробно рассматривается одна из версий аргумента мыслимости – версия зомби, а также три стратегии, которые используют материалисты для ответа на этот аргумент.

Априорные суждения о том, что возможно и что невозможно, – модальные интуиции – часто используются в философии в качестве ориентиров (guide) в исследовании метафизической возможности. Однако на сегодняшний день терминология для описания модального статуса мыслимой ситуации не устоялась. Понятия «логическая возможность» и «метафизическая возможность» используются как взаимозаменяемые. Так, не делают различия между ними С. Крипке, Д. Левин, Д. Чалмерс, при этом «логическую возможность» они трактуют по-разному.

Согласно Д. Левину, «метафизическая возможность» и «логическая возможность» означают одно и то же. Вместе с тем он проводит различие между «логической возможностью» и «концептуальной возможностью». Левин придерживается не-дескриптивистской теории значения. Концептуальная возможность, по Левину, очерчена логической формой (непротиворечивостью), но не семантикой, не смысловыми отношениями между понятиями<sup>103</sup>. Чалмерс не делает различия между «логической возможностью» и «концептуальной возможностью» и не ограничивает логическую возможность лишь формой, как это делает Левин.

Метафизическая возможность определяется по отношению к пространству возможных миров. Если некоторая ситуация истинна хотя бы в одном из возможных миров, то она является метафизически возможной. Метафизическая возможность может отсутствовать в актуальном мире с его естественными законами.

Метафизическую возможность мы выражаем через логическую возможность, так же как метафизическую необходимость – через логическую необходимость. У нас нет другого способа судить о них. Д. Левин отмечает: если бы для предполагаемой метафизически необходимой ситуации у нас не было такого ее описания, относительно которого она была бы концептуально необ-

---

<sup>102</sup> Kripke S. 1972/1980. Naming and Necessity; Kirk R. Zombies v. Materialists, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1974, supplementary vol. 48: 135-152; Chalmers D. The Conscious Mind. Oxford, 1996.

<sup>103</sup> Levine J. 2001. Purple Haze. Oxford University Press. P. 39 – 43.

ходима (априори истинна), то было бы трудно понять, на каком основании мы считаем эту ситуацию метафизически необходимой<sup>104</sup>. Именно поэтому метафизическую и логическую возможности часто отождествляют.

Вместе с тем метафизическая возможность/необходимость существует независимо от того, имеется ли у нас концептуальный аппарат для ее описания. Поэтому Левин, отождествляя «метафизическую возможность» и «логическую возможность», проводит различие между «метафизической возможностью» и «концептуальной возможностью».

Ситуация оценивается как метафизически необходимая, если мы можем судить об ее истинности априори. Что лежит в основе нашей способности априори оценивать модальный статус ситуации? Левин указывает на три источника априорного знания: 1) логическая форма – то, что содержит противоречие, априори неверно. 2) семантика понятий – способность судить об истинности суждения на основе знания содержания вовлеченных понятий. Если я знаю содержание понятия «карлик», то я могу априори сказать, что утверждение «Все карлики маленького роста» является истинным. Этому источнику априорного знания соответствуют кантовские аналитические априорные суждения. Существует ли априорное знание такого рода и в каком объеме – является предметом серьезной дискуссии. 3) Кант полагал, что существует еще и третий вид априорного знания – априорное синтетическое, которое основано не на логической форме и не на семантике. Наиболее убедительные примеры – интуиции в математике. Их объяснение – серьезная проблема в философии математики. Однако, как справедливо отмечает Левин, эта проблема не должна нас беспокоить, поскольку аргумент мыслимости полагается не на третий вид, а на второй вид априорного знания<sup>105</sup>.

Если логическая возможность определяется не только формально-логически, но и семантически, то это сближает концептуальную и логическую возможности. Поэтому, на мой взгляд, более целесообразно использовать понятия «логическая возможность» и «концептуальная возможность» как взаимозаменяемые и отличать их от метафизической возможности. И тогда центральный вопрос дискуссии вокруг аргумента мыслимости можно

---

<sup>104</sup> *Levine J.* 2001. *Purple Haze*. P. 42.

<sup>105</sup> *Ibid.* P. 41.

сформулировать так: вытекает ли из мыслимости, т.е. логической/концептуальной возможности, метафизическая возможность?

## 2. Структура аргумента мыслимости

Аргумент мыслимости имеет несколько вариантов. В первой главе уже говорилось о том, что С. Крипке использует аргумент от мыслимости против теории психофизического тождества.

Всякое утверждение о тождестве психического явления с некоторым физическим описанием, использующее жесткие десигнаторы с обеих сторон выражения тождества, если оно истинно, то оно должно быть необходимо истинно. Мыслимо, что боль не является возбуждением С-волокон. Следовательно, утверждение о психофизическом тождестве является ложным<sup>106</sup>.

Наиболее популярная версия аргумента мыслимости – это версия «зомби». Зомби – это существо, которое является абсолютной функциональной и физической копией человека, которое ведет себя как человек (рассказывает о себе, смеется, ест, спит и т.п.), но при этом лишено сознания, внутренняя жизнь отсутствует, все процессы происходят «в темноте». Разновидностью аргумента мыслимости является мыслимость инверсии квалиа. В этом случае у физического двойника человека есть сознание, но оно имеет иное феноменологическое содержание – у него возникают другие квалиа, нежели у нас, в одинаковой ситуации, поскольку его цветовой спектр перевернут по сравнению с нашим. Об этом варианте аргумента будет сказано ниже.

Аргумент мыслимости исходит из того, что зомби мыслимы. Это не значит, что они реально существуют, даже антиматериалисты признают, что в актуальном мире с его законами сознание зависит от процессов в мозгу. Однако для опровержения материализма это не имеет значения. Если мы не можем априори исключить существование зомби, если зомби возможны, то это означает, что физические процессы не реализуют сознание.

Аргумент выглядит следующим образом.

(1) Мыслимо, что существуют зомби.

(2) Если мыслимо, что существуют зомби, то метафизически возможно, что существуют зомби.

---

<sup>106</sup> Kripke Saul. (1972/1980) Naming and Necessity. Oxford: Basil Blackwell. p. 148 – 149.

(3) Если метафизически возможно, что существуют зомби, то материализм ложен.

(4) Материализм ложен.

Часто в литературе можно встретить символическую запись более общей формы аргумента. В ней  $P$  есть соединение всех микрофизических истин об универсуме, фиксирующих параметры каждой микрофизической частицы на языке микрофизики. А  $Q$  – это истина о наличии или отсутствии сознания (вариант зомби) или истина о наличии или отсутствии специфического феномена сознания (вариант перевернутого спектра). В более общей форме аргумент выглядит следующим образом.

(1) Мыслимо, что  $P \& \sim Q$ .

(2) Если мыслимо, что  $P \& \sim Q$ , то  $P \& \sim Q$  метафизически возможно.

(3) Если  $P \& \sim Q$  метафизически возможно, то материализм ложен.

(4) Материализм ложен.

Третья посылка аргумента обычно не вызывает возражений у материалистов. Как было уже сказано выше, материализм предполагает связь реализации между физическими процессами и психическими явлениями. Если определенные физические процессы имеют место, то из этого автоматически вытекает наличие соответствующего макрофеномена. Материализм исключает метафизическую возможность зомби.

Для защиты материализма необходимо показать ложность первой или второй посылки аргумента или и той, и другой. Мы рассмотрим три стратегии опровержения аргумента, которые разрабатываются материалистами. Одни материалисты отрицают первую посылку и на этом основании отрицают заключение. Другие принимают первую, но возражают против второй посылки. Третья стратегия заключается в том, чтобы показать зависимость мыслимости какой-либо ситуации от состояния наших знаний о мире на сегодняшний день, что делает заключение о ложности материализма преждевременным.

Это соответствует трем типам материалистических взглядов, которые выделил Чалмерс в своей классификации наиболее важных подходов в метафизике сознания: 1) тип А: зомби немислимы и потому метафизически невозможны; 2) тип В: зомби мыслимы, но метафизически невозможны; 3) тип С: зомби мыс-

лимы сейчас, потому что нам не хватает знаний, но, когда мы будем обладать необходимым знанием, зомби будут немыслимы<sup>107</sup>.

### 3. Отрицание первой посылки

Рассмотрим первую стратегию опровержения аргумента мыслимости – отрицание первой посылки. Основания для отрицания приводятся разные.

Представители аналитического функционализма, которых Чалмерс в своей классификации позиций относит к материалистам типа А, отрицают мыслимость зомби на том основании, что он является физической, а значит, и функциональной, копией сознающего человека. Быть сознающим равносильно выполнению определенных когнитивных функций. Представление о том, что существует нечто сверх и помимо этих функций, есть иллюзия. Так, Деннет полагает, что его функционалистская модель сознания в терминах «множественных набросков» объясняет, почему контраст между зомби и сознающим существом является иллюзией<sup>108</sup>.

В своих рассуждениях Деннет опирается на отождествление сознания с физически реализуемой функцией, а это есть не что иное, как ошибка предвосхищения основания. Мыслимость зомби во многом объясняется тем, что субъективное качество сознания препятствует отождествлению его с какой-либо функциональной интерпретацией. Как справедливо отмечает Чалмерс, отрицать субъективное качество как иллюзию – значит отрицать очевидный экспланандум<sup>109</sup>.

Другой вариант отрицания мыслимости зомби опирается на идею каузальной роли сознания. Поведение зомби по определению совершенно неотлично от поведения сознающих людей. Это мыслимо только в том случае, если сознание не оказывает никакого влияния на поведение, если оно является эпифеноменом.

Д. Перри утверждает, что если признать, с одной стороны, принцип каузальной закрытости физического мира (причиной физических изменений может быть только физическое изменение), а с другой стороны – что сознание выполняет каузальную

---

<sup>107</sup> Chalmers D. 2002. Consciousness and its place in nature. In Chalmers D. (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford.

<sup>108</sup> Dennett D.C. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown.

<sup>109</sup> Chalmers D. 2002. Consciousness and its place in nature. P. 251.

роль, то зомби будут немислимы. Отсюда Перри делает вывод: мыслимость зомби заранее предполагает, что сознание является эпифеноменом.

Аргумент, как он сформулирован Чалмерсом, требует, чтобы «зомби мир» был физически неотличим от нашего мира. Однако если сознание играет каузальную роль, вызывает изменения в мире, то мир без сознания будет отличаться определенным образом от нашего мира. Либо эти изменения не произойдут, либо они произойдут, но будут вызваны какими-то другими причинами<sup>110</sup>.

Отклоняя возражение Перри как ложное, Чалмерс ссылается на тот факт, что многие материалисты (Хилл, Лоар, Папиню и др.) допускают и мыслимость зомби, и каузальную роль сознания<sup>111</sup>. На самом деле эти материалисты возражают не против первой, а против второй посылки аргумента мыслимости (об этом позже – С.Н.). Однако они допускают не сильную, а слабую мыслимость зомби, мыслимость на первый взгляд.

Р. Кёрк выдвигает следующее возражение против мыслимости зомби. Даже если идея зомби не подразумевает эпифеноменализм (помимо эпифеноменализма эта идея совместима также с интеракционизмом и нейтральным монизмом), она все же предполагает, что эпифеноменализм мог бы быть истинным: что существуют эпифеноменалистские миры, в которых физические явления имеют только физические причины, в которых наш физический двойник состоит из тела плюс нефизическое, каузально инертное субъективное качество (кволия). Однако априори истинно, что феноменологическое сознание, актуальное или возможное, включает в себя способность ссылаться на кволия и знать о собственных кволиях. С точки зрения каузальной теории значения – принимаемой многими философами – мы можем ссылаться на что-либо или знать о чем-либо только в том случае, если то, на что мы ссылаемся, или то, что мы знаем, оказывает на нас каузальное воздействие. В эпифеноменалистских мирах наши физические двойники не могут знать о кволиях и ссылаться на них (поскольку сознание каузально инертно). Это противоречит предположению, что сознание включает способность ссылаться

---

<sup>110</sup> *Perry J.* 2001. *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press. P. 72 – 73.

<sup>111</sup> *Chalmers D.* 2009. *The Two-Dimensional Argument Against Materialism*.

на кволия и знать о них. Следовательно, эпифеноменалистские миры невозможны. Таким образом, из идеи зомби вытекают противоречащие друг другу следствия: эпифеноменалистские миры и возможны, и невозможны<sup>112</sup>.

У Чалмерса есть ответ на это возражение. Для объяснения наших суждений о кволия главное – это «знакомство» с нашим внутренним опытом. Это интимное эпистемическое отношение как обеспечивает нашу способность ссылаться на содержание сознания, так и оправдывает наши притязания на знание о нем. Даже если кволия не оказывают каузального воздействия на наши суждения, их простое присутствие в соответствующем физическом контексте частично конституирует содержание соответствующих мыслей: оно гарантирует, что наши знания есть знания об этих кволия. Оно оправдывает наши притязания на знание, даже если наше сознание не релевантно в объяснении формирования феноменологического суждения<sup>113</sup>.

Кёрк, тем не менее, настаивает на том, что сторонники мыслимости зомби должны объяснить, каким образом каузально инертные кволия могут иметь интимное отношение к жизни людей. И здесь они столкнутся с трудностью. «Эпистемический контакт» с нашими переживаниями осуществляется благодаря вниманию к ним, размышлениям о них, их запоминанию и их сравнению между собой. Эти действия включают когнитивные процессы обработки информации, которые, в свою очередь, вызывают другие изменения. Поскольку э-кволия (кволия в эпифеноменалистском мире) каузально инертны, сами они не могут осуществить этот процесс обработки информации, то эта обработка должна быть осуществлена мозгом. Однако в этом случае обработка информации не ставит нас в эпистемический контакт с кволия. Для эпистемического контакта недостаточно того, что причиной кволия являются нейронные процессы, или того, что между ними существует изоморфизм. А это все, на что может сослаться понятие сознания, которое допускает мыслимость зомби. Кёрк показывает это следующим образом. Представьте, что определенные нейронные процессы вызвали в моем мозгу крошечные паттерны электрической активности, которые изоморфны этим процессам. Смогу ли я обратить на них внимание или сравнить

---

<sup>112</sup> *Kirk R. Zombies/ The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>113</sup> *Chalmers D. 1996. The Conscious Mind. P. 172 – 209.*

их между собой? Очевидно, что нет. У меня нет никакого эпистемического контакта с ними. С эпистемической точки зрения эти электрические потоки могли бы и не существовать. То же самое можно сказать и о кволия. То, что кволия вызываются определенными нейронными событиями, что они изоморфны этим событиям, вовсе не ставит нас в эпистемический контакт с кволия. С эпистемической точки зрения кволия могли бы и не существовать, подобно электрическим потокам.

Изоморфизм и каузальная связь «мозг — кволия» — это все, к чему может апеллировать сторонник мыслимости зомби, объясняя эпистемический контакт. Если это так, то понятие э-кволия содержит противоречие: оно предполагает понятие сознания, через которое люди вступают в эпистемический контакт с кволия, и в то же время оно исключает возможность такого контакта. Таким образом, из мыслимости зомби вытекают противоречивые следствия, что позволяет Кёрку сделать вывод о том, что зомби немислимы<sup>114</sup>.

Доводы Перри и Кёрка представляются вполне убедительными, но они работают только против варианта аргумента мыслимости, в котором мыслится зомби, начисто лишенный сознания. Против мыслимости инверсии кволия эти доводы не работают.

Гипотеза инверсии кволия — это мыслимость существа, возможно, человеческого существа, физически идентичного с нами, но у которого пространство субъективных качеств (например, спектр цветовых ощущений) перевернуто в сравнении с нашим. Когда мы видим красный цвет, это существо видит голубой. «Ничто в нейрофизиологии не требует, чтобы некоторый тип переработки информации сопровождался именно красным ощущением, а не голубым», — утверждает Чалмерс<sup>115</sup>. Люди с перевернутым спектром способны выбирать спелые томаты, правильно реагировать на сигналы светофора, т.е. будут вести себя так же, как мы. Сознание выполняет свою каузальную роль — функцию дискриминации, но феноменологически это выглядит совершенно иначе, чем у нас.

Многие философы склонны допустить мыслимость зомби в некотором смысле. В утверждении о существовании зомби нет формально-логического противоречия. Ничто в содержании по-

---

<sup>114</sup> *Kirk R. Zombies / The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>115</sup> *Chalmers D. 1996. The Conscious Mind. P. 100.*



нтия сознания и понятия физического не препятствует созданию мысленного образа зомби. Но, может быть, зомби мыслимы только на первый взгляд? Р. Кёрк приводит следующий пример: мыслимо, что отношение длины окружности к диаметру является рациональным числом, между тем глубокое математическое рассуждение доказало, что это не так<sup>116</sup>.

Чтобы из мыслимости вытекала метафизическая возможность, понятие мыслимости необходимо сделать более строгим. Для этой цели были предложены следующие уточнения. Чалмерс предложил различать понятие «мыслимость на первый взгляд» и понятие «идеальная мыслимость». Гипотеза *S* мыслима *на первый взгляд*, если в ней нельзя обнаружить противоречий и тем самым исключить ее априори. Гипотеза *S* мыслима *идеально*, если она не может быть исключена априори даже после идеального рационального размышления. Главное различие между ними состоит в том, что мыслимость на первый взгляд привязана к случайным когнитивным ограничениям субъекта, в то время как идеальная мыслимость абстрагируется от этих ограничений. Отрицание сложной математической истины может быть мыслимо на первый взгляд, но не идеально мыслимо, а потому невозможно. Например, истинность гипотезы Гольдбаха («Любое нечётное число, не меньшее семи, можно представить в виде суммы трёх простых чисел») и ее ложность одинаково мыслимы, но это не значит, что и то, и другое возможны; истинность и ложность гипотезы Гольдбаха одинаково мыслимы лишь на первый взгляд, но не идеально. Именно идеальная мыслимость, а не мыслимость на первый взгляд, может служить, по мнению Чалмерса, ориентиром в отношении метафизической возможности<sup>117</sup>.

Кроме того, Чалмерс различает негативную и позитивную мыслимость. *Негативная мыслимость* требует лишь, чтобы некоторую гипотезу невозможно было исключить априори. *Позитивная мыслимость* требует большего: она требует ясной и отчетливой концепции ситуации, в которой гипотеза является истинной. По мнению Чалмерса, в идеальном случае как позитив-

---

<sup>116</sup> Kirk R. Zombies / The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<sup>117</sup> Chalmers D. 2009. The Two-Dimensional Argument Against Materialism. In Walter, Sven, Ansgar Beckermann, Brian P. McLaughlin. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 313 – 337.

ная, так и негативная мыслимости служат ориентирами в отношении возможности<sup>118</sup>.

Существует и другой вариант ограничения понятия мыслимости. Столяр, считая понятие идеальной мыслимости слишком мудреным, предпочитает проводить различие между «сильной» и «слабой» мыслимостью. Он дает следующие определения:

*S* сильно мыслит, что *p*, если у *S* имеется ясная и отчетливая идея, что *p* возможно.

*S* слабо мыслит, что *p*, если у *S* нет ясной и отчетливой идеи, что *p* невозможно.

Мы можем ясно и отчетливо (сильно) помыслить некоторую ситуацию, только если у нас есть достаточно хорошее понимание этой ситуации. В слабом смысле можно помыслить ситуацию и без такого понимания. Например, нельзя сильно помыслить, что могут быть существа с глазами, но без ушей, если нет хорошего понимания, что значит быть существом с глазами и существом с ушами. Только сильная мыслимость, согласно Столяру, является ориентиром в отношении возможности<sup>119</sup>.

Существует зависимость между первой и второй посылками. Чем менее строгой является мыслимость, тем легче принять первую посылку, но тем сложнее принять вторую посылку аргумента.

#### *4. Отрицание второй посылки*

Рассмотрим вторую стратегию опровержения аргумента мыслимости, ее предпочитают те философы, чьи взгляды Чалмерс отнес к материализму типа В (Н. Блок, Д. Левин, К. Хилл, Б. Лоар и др.).

Первая посылка аргумента ими принимается. Это не значит, что зомби признаются реально существующими. Это означает лишь, что зомби концептуально возможны. Аргумент мыслимости признается недействительным в силу ложности второй посылки — из мыслимости не вытекает метафизическая возможность, зомби логически возможны, но метафизически невозможны.

---

<sup>118</sup> *Chalmers D.* 2002. Does conceivability entail possibility? In T. Gendler and J. Hawthorne, eds. *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>119</sup> *Stoljar D.* 2001. The conceivability argument and two conceptions of the physical. *Philosophical Perspectives*, 15. P. 398.

Лучшей иллюстрацией того, что из мыслимости не вытекает метафизическая возможность, являются апостериорные истины, о которых пишет С. Крипке в работе «Именование и необходимость». В ней Крипке демонстрирует существование необходимых истин, истинность которых можно знать только апостериори. Например, «Вода есть  $H_2O$ ». Это установлено апостериори. Логически (концептуально) возможно, что вода не является  $H_2O$ , но метафизически это невозможно. В связи с этим естественно предположить, что феноменологические состояния могут быть отождествлены с определенными функциональными или нейрофизиологическими свойствами апостериори, а не через априорную концептуальную связь. Аргумент мыслимости, таким образом, не достигает цели – зомби мыслимы, но невозможны.

Критикуя материализм типа В, Чалмерс упрекает его приверженцев в том, что они неправомерно сужают пространство метафизически возможного. Апостериорная необходимость не может ограничивать пространство возможных миров. Утверждая, что метафизически возможных миров меньше, чем логически возможных, что ситуация может быть мыслимой, но метафизически невозможной, представители материализма типа В фактически утверждают, что существует особая необходимость, которую Чалмерс называет сильной метафизической необходимостью. Сильная метафизическая необходимость налагает на пространство возможных миров совершенно произвольные и необъяснимые ограничения. Чалмерс считает, что нет никаких оснований постулировать существование такой модальности. «Тот, кто считает, что зомби-мир логически возможен, но метафизически невозможен, должен ответить на вопрос: почему Бог не смог бы создать зомби-мир? Можно предположить, что, создавая мир, Бог способен сделать все, что логически возможно. Тем не менее адвокат метафизической необходимости должен признать либо что возможность зомби-мира непротиворечива, но Бог не смог бы его создать, либо что Бог смог бы его создать, но это все равно метафизически невозможно. Первое совершенно не обосновано, а второе совершенно произвольно»<sup>120</sup>.

Упрек Чалмерса вряд ли можно признать справедливым. Хотя пространство метафизически возможного действительно

---

<sup>120</sup> *Chalmers D.* 1996. *The Conscious Mind*. P. 138.

ограничено логически (и семантически), необходимо учитывать, что наше представление о метафизически возможном меняется с изменением наших понятий и ростом эмпирических знаний.

По мнению Сары Уорли, заключение от мыслимости к возможности не представляет никакой проблемы, поскольку мыслимость – как понимает ее Чалмерс – и возможность, по существу, суть одно и то же<sup>121</sup>. Ситуация мыслима, если отсутствует такое ее описание, которое демонстрирует ее противоречивость. Если описание, которое делает зомби априори невозможными, отсутствует, то отрицание материалистами метафизической возможности зомби не выглядит убедительным. Однако мы можем просто не знать, что такое описание в принципе существует. В таком случае зомби мыслимы лишь на первый взгляд, но не идеально мыслимы.

Тем не менее сторонники аргумента мыслимости настаивают на том, что всякой логической (концептуальной) возможности соответствует метафизическая возможность. Есть несколько способов показать, что это так.

Первый способ связан с аргументом М. Блэка против теории психофизического тождества. В стандартных случаях апостериорного тождества, таких как тождество воды и H<sub>2</sub>O, вечерней и утренней звезды, мы обнаруживаем эмпирически, что разные свойства, которые мы приписывали разным объектам, оказываются, принадлежат одному и тому же объекту. Почему мы не могли априори определить, что вечерняя звезда и утренняя звезда – это один и тот же объект? Потому что мы думали, что разным свойствам соответствуют разные объекты. Однако случай психофизического тождества принципиально отличается от стандартных случаев апостериорного тождества. Допустим, что некоторое субъективное ощущение О тождественно состоянию мозга М. Почему мы не можем априори определить, что О и М – это одно и то же состояние? Видимо, это объясняется тем, что это состояние имеет два разных свойства – феноменальное и нейрофизиологическое, которые соответствуют двум нашим формам презентации этого состояния. В таком случае мы по-прежнему

---

<sup>121</sup> Worley S. 2003. Conceivability, Possibility, and Physicalism, *Analysis*, 63: 15-23.

не решили проблему: феноменальное свойство остается нередуцированным<sup>122</sup>.

Аргумент С. Крипке (1980) слегка отличается. Крипке задается вопросом: как объяснить, что мы можем мыслить то, что невозможно? Чтобы объяснить, почему возникает иллюзия, надо дать другое описание. Например, когда мы думаем, что воображаем ситуацию, в которой тепло не является молекулярным движением, на самом деле мы воображаем ситуацию, в которой некие существа ощущают тепло, но причиной этого ощущения является не молекулярное движение, а что-то другое.

Однако в случае с болью стратегия ре-интерпретации не работает, потому что вообразить ситуацию, в которой некто испытывает состояние, кажущееся болью, и есть вообразить ситуацию, в которой некто испытывает боль. В отношении состояний сознания, в отличие от внешних объектов, не работает стандартное различие между тем, какими они кажутся, и тем, каковы они в действительности. Отсюда Крипке делает вывод: поскольку теоретик тождества не может объяснить мыслимость возбуждения С-волокон в отсутствие ощущения боли, то материализм является ложным<sup>123</sup>.

Д. Чалмерс (1996) демонстрирует, что мыслимости всегда соответствует некоторая метафизическая возможность, усовершенствовав аргумент Крипке с помощью двумерной семантики. У каждого понятия существует два интенционала (два смысла): первичный и вторичный. Оба могут быть рассмотрены как функции от возможных миров к значениям. Первичный интенционал определяется априори, он выбирает значение понятия в зависимости от того, каким окажется актуальный мир. Например, для понятия воды первичный интенционал – это ее поверхностные свойства (чистая, пригодна для питья, наполняет реки и океаны, падает с небес и т.д.), для которых условно принято сокращение «водянистое вещество» (“watery stuff”). Если бы актуальным оказался мир, в котором в реках и океанах было бы не H<sub>2</sub>O, а XYZ, то «вода» относилось бы к XYZ. Вторичный интенционал определяется апостериори. Он выбирает референт в контрфактиче-

---

<sup>122</sup> С. Уайт (1986) развивает эту идею как аргумент против материализма вообще. В литературе его называют аргументом дуализма свойств. См. White S. 1986. Curse of the qualia. *Synthese*, 68:333-68.

<sup>123</sup> Kripke S. 1972/1980. Naming and Necessity. P. 148 – 155.

ских мирах при условии, что референт в актуальном мире уже фиксирован. Вторичный интенционал понятия «вода» – «H<sub>2</sub>O», поскольку в актуальном мире «вода» относится к H<sub>2</sub>O<sup>124</sup>.

Первичный интенционал «воды» отличается от первичного интенционала «H<sub>2</sub>O», и потому логически возможно, что вода в этом смысле не есть H<sub>2</sub>O. Но вторичный интенционал «воды» совпадает с «H<sub>2</sub>O», потому метафизически необходимо, что вода в этом смысле есть H<sub>2</sub>O. В соответствии с двумя интенционалами Чалмерс различает первичную и вторичную мыслимость, а также первичную и вторичную возможность. «Вода и не H<sub>2</sub>O» мыслимо в первичном, но не вторичном смысле понятия «вода».

Чалмерс пишет, что «из первичной мыслимости не вытекает метафизическая возможность». «Вода не есть H<sub>2</sub>O» первично мыслимо, но метафизически невозможно<sup>125</sup>. Для опровержения материализма необходимо, чтобы  $P \& \sim Q$  было вторично возможно.

Чалмерсу трудно отказаться от идеи, что из первичной мыслимости вытекает метафизическая возможность. Уже в следующем абзаце он пишет, что связь между первичной мыслимостью и метафизической возможностью сохраняется. Когда мы думаем, что воображаем ситуацию, в которой вода не есть H<sub>2</sub>O, то на самом деле мы воображаем ситуацию, в которой имеется некоторая субстанция XYZ, которая водой не является, но внешне ведет себя как вода. Например, ситуацию Двойника Земли, в которой водянистая жидкость в океанах и озерах не является H<sub>2</sub>O. «Эта ситуация *метафизически возможна*, поэтому в некотором смысле наша мыслимость включает доступ к возможным мирам» [курсив мой – С.Н.]<sup>126</sup>. Возникает вопрос, на каком основании Чалмерс утверждает, что эта ситуация метафизически возможна, – ведь из первичной мыслимости ситуации (а ситуация Двойника Земли первично мыслима) еще не вытекает ее метафизическая возможность.

В статье «Двумерный аргумент против материализма» Чалмерс предлагает следующую уточненную форму аргумента.

- (1) Мыслимо, что  $P \& \sim Q$ .
- (2) Если мыслимо, что  $P \& \sim Q$ , то  $P \& \sim Q$  1 – возможно.
- (3) Если  $P \& \sim Q$  1 – возможно, то  $P \& \sim Q$  2 – возможно.

---

<sup>124</sup> Chalmers D. 1996. The Conscious Mind. P. 56 – 57.

<sup>125</sup> Chalmers D. 2009. The Two-Dimensional Argument Against Materialism.

<sup>126</sup> Ibid.

(4) Если  $P \& \sim Q$  2 – возможно, то материализм ложен.

(5) Материализм ложен<sup>127</sup>.

Из первичной мыслимости « $P \& \sim Q$ » вытекает *первичная возможность* « $P \& \sim Q$ ». Но это не представляет угрозы для материализма, потому что материализм требует невозможности « $P \& \sim Q$ » во вторичном смысле. В обычных случаях из первичной мыслимости не вытекает метафизическая возможность. Однако случай сознания отличается от обычных случаев. Дело в том, что у *феноменальных терминов* (терминов, обозначающих феномены сознания) *первичный и вторичный интенционалы совпадают*. Чалмерс ссылается на замечание Крипке о том, что в случае сознания нет расхождения между видимостью и реальностью, в отличие от случаев воды и тепла. То, что выглядит как вода, может не быть водой. То, что ощущается как тепло, может не быть теплом. Но то, что ощущается как боль, и есть боль<sup>128</sup>.

Таким образом, поскольку первичный и вторичный интенционалы феноменальных терминов совпадают, из первичной возможности «Р и не Q» вытекает вторичная возможность «Р и не Q».

Однако можно не согласиться с тем, что в случае сознания первичный и вторичный интенционалы совпадают. Чалмерс и сам оговаривает случай несовпадения первичного и вторичного интенционалов феноменального сознания. Он признает, что в этом случае физикализм будет истинным в отношении сознания, потому что Р делает необходимым Q<sup>129</sup>. Однако он утверждает, что физикализм будет ложен в отношении тех свойств, которые связаны с первичным интенционалом. Если мыслимо, что  $P \& \sim Q$ , то существует мир, который физически идентичен нашему, но в котором Q в первичном смысле ложно. Это означает, что физикализм ложен в отношении свойств, связанных с первичным интенционалом. Чалмерс делает предположение, что феноменальные свойства есть физические свойства, которые имеют не-физические свойства как формы презентации<sup>130</sup>. Таким образом, из мыслимости зомби все

---

<sup>127</sup> Chalmers D. 2009. The Two-Dimensional Argument Against Materialism.

<sup>128</sup> Kripke S. 1972/1980. Naming and Necessity. P. 150 – 153.

<sup>129</sup> Любопытно, что Чалмерс в этой работе допускает истинность физикализма в отношении сознания. Для сравнения замечу, что в книге 1996 г. он характеризовал свою позицию как натуралистический дуализм.

<sup>130</sup> Там же.

же вытекает некоторая возможность, которая несовместима с материализмом. Однако не ясно почему – ведь первичная возможность не представляет угрозы для материализма.

На мой взгляд, Чалмерс опять выдает желаемое за действительное. Логическая возможность нефизических свойств как формы презентации сознания – это всего лишь первичная возможность, а первичная возможность, по его собственному признанию, не представляет угрозы для материализма.

Таким образом, двумерная семантика не позволяет Чалмерсу сделать заключение от мыслимости зомби к ложности материализма. Версию двумерной семантики Чалмерса критикует С. Сомс<sup>131</sup>. Он называет ее «амбициозной», поскольку она распространяет семантику терминов, чувствительных к контексту, на термины, не являющиеся таковыми, в частности на термины натуральных видов (вода, тепло, сознание и т.п.). На мой взгляд, это возражение Сомса является справедливым: неправомерно распространять двумерную семантику на термины натуральных видов. Согласно двумерной семантике первичный интенционал термина может выбирать разные референты в зависимости от того, каким окажется актуальный мир, но термины натуральных видов являются жесткими десигнаторами и выбирают один и тот же референт во всех возможных мирах.

### 5. Третья стратегия

Самым убедительным, на мой взгляд, возражением против аргумента мыслимости является третья стратегия – возражение с точки зрения незнания. Позицию незнания занимают Т. Нейгел, Р. ван Гулик, Д. Столяр, С. Уорли и др.<sup>132</sup> Эту позицию Чалмерс обозначает как материализм типа С. В самой общей форме эта позиция заключается в следующем: нам не хватает знаний для того, чтобы логически связать физические процессы и сознание.

---

<sup>131</sup> Soames S. 2005. Reference and description. The case against two-dimensionism. Princeton: Princeton University Press. P. 44.

<sup>132</sup> Nagel T. Conceiving the impossible and the Mind-Body Problem // *Philosophy*, vol.73 no.285, July 1998. P. 337 – 352; Van Gulick R. Understanding the phenomenal mind: Are we all just armadillos? In M. Davies and G. Humphreys (eds.) *Consciousness: Philosophical and Psychological Aspects*. Oxford, 1993; Stoljar D. The conceivability argument and two conceptions of the physical. *Philosophical Perspectives*, 2001, 15; Worley S. Conceivability, Possibility and Physicalism.



Именно поэтому сейчас нам ничто не мешает мыслить зомби (если не принимать во внимание каузальные соображения, изложенные выше). Однако будущее развитие науки может сделать зомби немислимым.

Мы не знаем такого факта о мире, который бы позволил нам связать логически физические процессы и сознание, субъективное и объективное. Характер недостающего знания трудно определить, однако можно предположить, что возможны два варианта недостающего знания: 1) это может быть знание о фундаментальных физических свойствах, 2) это может быть знание о принципах реализации явлений более высокого уровня организации.

Ван Гулик полагает, что таким промежуточным звеном может быть функция сознания. Он указывает на то, что в аргументе мыслимости допущено предвосхищение основания. Здесь неявно предполагается, что, какой бы ни была функциональная интерпретация сознания, она всегда будет упускать субъективное качество сознания и позволит мыслить зомби. Однако это утверждение не является априори истинным<sup>133</sup>.

В своем отрицании возможности функционального анализа сознания Чалмерс опирается на различие между двумя понятиями сознания – феноменальным и психологическим. Психологическое понятие сознания является функциональным, а феноменальное понятие сознания не является функциональным – оно выражает субъективное качество сознания. Следовательно, простой анализ понятия сознания позволяет априори утверждать, что феноменальное сознание не вытекает из физических процессов.

Мне кажется, что в данном случае мы имеем пример того явления, когда, пользуясь выражением Витгенштейна, интеллект зачарован языком. Как справедливо пишет Сара Уорли, утверждение, что заключение от физических к феноменальным свойствам невозможно, опирается на те понятия, которые мы имеем сегодня и в которых сегодня мыслим о физическом и феноменальном, и на связанную с этим нашу способность понять, что фактически вытекает из существования сложных физических структур. То, что наши сегодняшние понятия не позволяют нам сделать такое заключение, не является достаточным основанием для отрицания существования такого заключения.

---

<sup>133</sup> *Van Gulick R.* 1993. Understanding the phenomenal mind: Are we all just armadillos? P. 146.

Д. Столяр делает акцент на неполноте наших знаний физического. Он выдвигает гипотезу, что мы не знаем нереляционных (intrinsic) свойств физических объектов<sup>134</sup>. Это незнание блокирует аргумент мыслимости. Он ссылается на Джексона, который пишет о возможности кантианского физикализма. Физика говорит нам о фундаментальных физических свойствах на основании того, в какие отношения они вступают. Возможно, у физических объектов и их составляющих имеются существенные нереляционные свойства, часть из которых не схватываются физическими терминами, выражающими отношения. В таком случае возможно, что существуют два совершенно разных нереляционных свойства, которые абсолютно одинаково проявляются в отношениях, в которые вступает объект, а мы ошибочно принимаем их за одно свойство.

Если разграничить два понятия физического, то аргумент мыслимости не представляет угрозы для физикализма. Два понятия физического Столяр определяет следующим образом. Согласно первому понятию (Столяр называет его основанным на теории и обозначает «т-физическое»), физическое свойство – это свойство, о котором нам говорит физическая теория, или свойство, логически проистекающее из свойств, о которых нам говорит физическая теория.

Согласно второму понятию (Столяр называет его основанным на объекте и обозначает «о-физическое»), физическое свойство – это свойство, которое необходимо для полного объяснения нереляционной природы парадигмальных физических объектов и их составляющих, или свойство, логически проистекающее из свойства, которое необходимо для полного объяснения нереляционной природы парадигмальных физических объектов и их составляющих. Под парадигмальными физическими объектами Столяр имеет в виду такие объекты, как камень, дерево, планеты и т.п.

Далее Столяр формулирует две версии аргумента мыслимости – в соответствии с двумя понятиями физического. Первая версия (в которой зомби является т-физической копией человека), если она верна, доказывает лишь ошибочность т-версии физикализма. Вторая версия аргумента (в которой зомби является о-

---

<sup>134</sup> Под “intrinsic property” понимаются свойства, которое объект имеет сам по себе, независимо от других объектов. Под “extrinsic”property” понимаются свойства, которые зависят от отношений объекта с другими объектами.

физической копией человека), чтобы быть успешной, должна опираться на сильную мыслимость. Только в этом случае вторая посылка аргумента будет истинной. Однако мы не можем мыслить о зомби в сильном смысле, поскольку мы ничего не знаем о внутренней физической природе нашего мира.

Столяр демонстрирует правдоподобность гипотезы незнания с помощью следующего мысленного эксперимента. Представьте мозаику *M*, которая составлена из плиток двух форм – треугольников и секторов. Все другие фигуры составлены из этих двух. Теперь представьте, что наши эпистемические возможности ограничены так, что мы воспринимаем только треугольники и круги. В этом случае совершенно естественно для нас думать, что мозаика состоит только из треугольников и кругов. Более того, мы можем помыслить, что существует точная копия *M* во всех некруговых аспектах (зомби-мозаика), но в которой нет кругов. Если такая мозаика мыслима, то она возможна. Отсюда вытекает вывод, что круги есть нечто сверх и помимо некруговых аспектов мозаики. Когда Бог создавал мозаику, то он сначала должен был выстроить ее в некруговых аспектах, а потом добавить круги.

Совершенно очевидно, что это рассуждение является ошибочным. Мозаика, идентичная *M* во всех некруговых аспектах (те же треугольники и сектора), будет совершенно идентична *M* и в отношении кругов. Столяр комментирует свою аналогию следующим образом: поскольку мы не понимаем главных аспектов *M*, то мы не можем мыслить зомби-мозаику в сильном смысле. В первой посылке этого аргумента «мыслимость» берется в слабом значении, во второй – в сильном. Следовательно, аргумент не является действительным<sup>135</sup>.

Аналогия Столяра как нельзя лучше демонстрирует, что наше незнание может быть причиной мыслимости зомби. Однако вряд ли можно согласиться с утверждением Столяра о том, что гипотеза незнания, если она верна, решает философскую проблему сознания<sup>136</sup>.

Столяр противопоставляет свое решение проблемы распространенному мнению о том, что незнание каких-то деталей не

---

<sup>135</sup> *Stoljar D.* The conceivability argument and two conceptions of the physical.

<sup>136</sup> *Stoljar D.* 2006. Ignorance and Imagination. The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness. Introduction. Oxford: Oxford University Press. 2006. P. 3 – 13.

влияет на решение философских проблем или что, как писал Л. Витгенштейн, философские проблемы «решаются не через приобретение новой информации, а путем упорядочения уже давно известного»<sup>137</sup>. Здесь возникает интересный вопрос о соотношении философии и науки: можно ли считать указание на пробел в знаниях решением философской проблемы? На мой взгляд, гипотеза незнания все же не решает философскую проблему, она лишь освобождает наш интеллект от зачаровывания средствами языка, в данном случае в виде аргумента мыслимости.

Аргумент мыслимости не доказывает ложности материализма, но мыслимость зомби нельзя игнорировать, поскольку она является симптомом пробела в наших знаниях. Проблема сознания остается, и у философии нет иных средств поиска ее решения, кроме попыток мыслить иначе.

---

<sup>137</sup> Wittgenstein L. Philosophical investigations. The English Text of the Third edition. Englewood Cliffs, 1958, part 1, 109.

## Глава 4. Аргумент разрыва в объяснении

Одним из главных пунктов разногласий в современной аналитической философии психики является вопрос "Возможно ли редуктивное объяснение сознания?". Аргумент разрыва в объяснении имеет целью показать, что это невозможно. По мнению антифизикалистов, наличие разрыва в объяснении сознания свидетельствует о наличии онтологического разрыва, о том, что материализм ложен и что некоторая форма дуализма может быть истинной.

Среди материалистов, которые всерьез воспринимают проблему объяснительного разрыва, есть авторы, которые доказывают, что разрыв в принципе может быть закрыт (Н. Блок и Р. Стэлнейкер, Р. ван Гулик), и те, кто заявляет, что предложенные ими теории уже решили эту проблему (например, П. Кэрратерс). К последней группе можно отнести отечественного философа Д.И. Дубровского.

В данной главе дается критический обзор дискуссии по этому вопросу в современной аналитической философии. Сначала рассматривается модель редуктивного объяснения, на которую опирается аргумент в пользу существования разрыва в объяснении сознания, затем анализируется сам аргумент разрыва, далее анализируются ответы материалистов на этот аргумент.

### *1. Модель редуктивного объяснения*

Предпосылкой аргумента разрыва в объяснении является определенная модель редуктивного объяснения. Эта модель была предложена Д. Льюисом (1966, 1972), она развивается в работах Д. Левина, Ф. Джексона, Д. Чалмерса.

Согласно Д. Левину (1983), редуктивное объяснение проходит две стадии. Первая стадия включает априорный процесс придания понятию редуцируемого объекта или свойства «формы» для редукции путем установления каузальной роли, для которой мы ищем лежащие в ее основе механизмы. Вторая стадия включает эмпирическую работу обнаружения, каковы же эти механизмы. Редукция является объясняющей, если мы раскрываем механизмы, посредством которых каузальная роль, с которой мы связываем редуцируемый объект или свойство, реализуется. По мнению Левина, только так редукция может быть объясняющей.

Например, мы обосновываем утверждение о том, что вода есть  $H_2O$ , путем дедукции ее различных макросвойств, другими словами, ее поведения или каузальной роли (кипение, замерзание при определенных обстоятельствах и т.п.), с помощью химической теории, согласно которой вода есть  $H_2O$ . Почему каузальная роль воды является ключевой? Потому что в нашем понятии вода и есть субстанция, которая играет такую-то и такую-то каузальную роль<sup>138</sup>.

В книге Чалмерса (1996) мы найдем те же два компонента редуктивного объяснения: априорный концептуальный анализ и экспликацию физической реализации этого анализа. «Для наиболее интересных феноменов, которые требуют объяснения, включая такие феномены, как репродукция и обучение, соответствующие понятия обычно можно проанализировать функционально. Суть таких понятий можно характеризовать в терминах выполнения некоторой функции или функций... Отсюда следует, что как только мы объяснили, как выполняются эти функции, то мы объяснили данный феномен. Как только мы объяснили, как организм выполняет функцию производства другого организма, мы объяснили репродукцию, поскольку все, что значит воспроизводить — это выполнять данную функцию»<sup>139</sup>. Чалмерс подчеркивает, что возможность концептуального анализа лежит в основе редуктивного объяснения. «Без такого анализа не было бы объяснительного моста от физических фактов более низкого уровня к объясняемому явлению. Имея же такой анализ, все, что нам нужно сделать, — это показать, каким образом определенные физические механизмы более низкого уровня могут удовлетворять этому анализу, и результатом будет объяснение»<sup>140</sup>.

Д. Ким (2005) выделяет три стадии в модели функционального редуктивного объяснения (он называет ее моделью функциональной редукции). Чтобы редуцировать свойство, мы должны его «функционализировать», т.е. определить или переопределить его в терминах каузальной задачи, которую выполняет данное свойство.

---

<sup>138</sup> Levine J. 1983. Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64:354-61.

<sup>139</sup> Chalmers D. 1996. *The Conscious Mind*. P. 43.

<sup>140</sup> Chalmers D. 1996. *The Conscious Mind*. P. 44. В отличие от Левина Чалмерс и Джексон считают, что строгие дефиниции не нужны, достаточно приблизительного концептуального анализа.

Это первый шаг. Например, чтобы редуцировать ген к ДНК, вначале надо определить ген в терминах его роли в кодировании и передаче информации. Далее мы должны найти «реализаторов» этой функциональной роли. Например, ДНК. Третий шаг – мы должны построить теорию, которая объясняет, как реализаторы редуцируемого свойства справляются с выполнением каузальной задачи. Например, как молекулы ДНК конкретно реализуют работу по кодированию и передаче информации<sup>141</sup>.

Если удастся дедуцировать экспланандум из эксплананса, то это говорит об успешности редуктивного объяснения. Ким выражает эту мысль следующим образом: «...логическая выводимость – это единственный, конкретный и объективный критерий, который имеется в нашем распоряжении в дискуссиях о возможности объяснения. Чтобы объяснить явление, мы должны его вывести или вывести утверждение, которое его представляет, из совокупности утверждений, представляющих его эксплананс»<sup>142</sup>.

Ким указывает на главную проблему, которую включает проблема объяснительного разрыва, – это «проблема объяснительного восхождения». Редуктивное объяснение должно объяснить явление, прибегая только к ресурсам более низкого уровня, лишь в таком случае оно является редуктивным. Он формулирует следующее ограничение для редуктивного объяснения: объяснительные посылки редуктивного объяснения явления, включающего свойство  $F$  (т.е. объяснение, почему  $F$  имеет место в данном случае), не должны ссылаться на  $F$ .

С другой стороны, как заполнить разрыв между экспланансом на одном уровне и экспланандумом – на другом? Функциональное редуктивное объяснение решает эту проблему с помощью дефиниций (априорного концептуального анализа) нашего исходного понятия объясняемого явления:

$x$  имеет свойство  $P_I$  в момент  $t$ .

$P_I$  удовлетворяет каузальной роли  $C$ .

Иметь свойство  $F =_{\text{def}}$  иметь некоторое свойство, удовлетворяющее каузальной роли  $C$ .

Следовательно,  $x$  имеет свойство  $F$  в момент  $t$ .

---

<sup>141</sup> Kim J. 2005. Physicalism, or something near enough. Princeton: Princeton University Press, P.101-102.

<sup>142</sup> Ibid. P. 106.

Ким комментирует это следующим образом: третья строчка не является объяснительной посылкой, это дефиниция, а дефиниции не считаются дополнительными посылками дедукции. Дефиниция относится не к  $F$ , она относится к значению термина  $F$ <sup>143</sup>.

Вряд ли можно согласиться с Кимом, что в этом объяснении нет ссылки на  $F$ . Правильнее будет отказаться от традиционного представления о редуктивном объяснении как об объяснении *полностью* в терминах низкого уровня.

Редуктивное объяснение в случае функциональной модели трактуется широко. Так, Д. Чалмерс различает редукцию и редуктивное объяснение: «*Редуктивное объяснение* явления не требует *редукции* этого явления... В определенном смысле явление, которое может быть реализовано во многих разных физических субстратах, – например, обучение, может быть нередуцируемо, в том смысле что мы не можем *отождествить* обучение с какими-либо специфическими явлениями более низкого уровня. Но эта множественная реализуемость не стоит у нас на пути, если мы хотим редуктивно *объяснить* любой отдельный случай обучения в терминах явлений более низкого уровня»<sup>144</sup>.

Однако объяснение отдельных случаев не дает нам объяснение явления *как типа*. В ответ на это Чалмерс говорит, что редуктивное объяснение – это объяснение отдельного и объяснение отдельного – главное в объяснении<sup>145</sup>. На мой взгляд, редуктивное объяснение отдельного не может обойтись без идентификации явления *как типа*.

То же самое, как мне кажется, утверждает Д. Левин (2001): даже если материализм не подвержен непосредственному отождествлению психических свойств с физическими (или, с более высокого уровня, нейрофизиологическими) свойствами, тем не менее тезис о тождестве должен вступить в действие на том или ином уровне<sup>146</sup>.

Множественная реализуемость, на мой взгляд, действительно не стоит на пути редуктивного объяснения, если объясняемое явление отождествлено с определенным типом макроскопическо-

---

<sup>143</sup> Ibid. P. 111.

<sup>144</sup> Chalmers D.J. 1996. The Conscious Mind. P. 43.

<sup>145</sup> Ibid. P.50.

<sup>146</sup> Levine J. 2001. Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience. P. 45.



го события, описанного на языке соответствующей научной теории (например, с определенной функцией или структурой). Широкая трактовка редуктивного объяснения (с учетом множественной реализуемости) приводит к необходимости отказаться от привычного представления о редуктивном объяснении как объяснении *полностью* в терминах более низкого уровня (в конечном счете, полностью в физических терминах).

Таким образом, в модели функциональной редукции мы видим концептуальный анализ, дедукцию и соединение функционализма с физикализмом.

## 2. Разрыв в объяснении

Термин “объяснительный разрыв” (explanatory gap) ввел в оборот Д. Левин в статье «Материализм и квалиа»<sup>147</sup>. В ней он развивает идеи С. Крипке (1972/1980)<sup>148</sup>. Не соглашаясь с Крипке в том, что мыслимость возбуждения С-волокон в отсутствие боли свидетельствует о ложности материализма, он, вместе с тем, признает, что мыслимость случайной связи между психическим и физическим нельзя игнорировать. Она свидетельствует о наличии разрыва в материалистических объяснениях психики. Д. Левин сравнивает два суждения тождества.

(1) Боль есть возбуждение С-волокон.

(2) Тепло есть движение молекул.

В чем состоит различие между (1) и (2)? Суждение (2) выражает тождество, которое является полностью объяснительным, в то время как (1) оставляет нечто решающее без объяснения. Поэтому для понимания психического требуется дальнейшее объяснение, которое восполнило бы этот разрыв.

Утверждение (2) указывает механизм, реализующий каузальные функции, с которыми мы связываем феномен тепла (такой каузальной функцией является, например, расширение или сжатие ртути в термометре). Каузальная роль тепла исчерпывает наше понятие, которое предшествует нашему открытию сущности тепла. Как только мы поняли, как осуществляется каузальная роль, не остается ничего, что надо объяснить. Феномен тепла объяснен полностью.

---

<sup>147</sup> Levine J. 1983. Materialism and qualia: The explanatory gap // *Pacific Philosophical Quarterly* 64:354-61.

<sup>148</sup> См. третью главу.

Что объясняет утверждение (1)? Оно объясняет механизм выполнения определенной каузальной роли (функции), которую выполняет боль. Да, это важная грань того, что должно быть сказано о боли. Но наше понятие боли содержит *больше*, чем ее каузальная роль, – ее качественный характер, то, как она ощущается. Последнее остается необъясненным. Почему боль должна ощущаться именно так, как она нами ощущается? Нет ничего такого в возбуждении С-волокон, что делало бы его естественным образом соответствующим именно феноменальным свойствам боли, а не каким-либо другим. Связь между субъективным качеством боли и возбуждением С-волокон остается полностью загадочной.

Левин допускает, что некоторые утверждения психофизического тождества являются истинными. Тогда почему бы не принять психофизическое тождество за истинное без дальнейших объяснений? Ведь не все утверждения в науке имеют объяснение. Например, законы гравитации объясняют падение тел. При этом гравитационная постоянная не выводится из каких-либо фундаментальных принципов. Она принимается просто как факт. Возникает ли чувство, что нечто, что должно быть объяснено, осталось без объяснения? Скорее, нет. Тогда почему связь между тем, каково это – быть (субъективно) в определенном физическом (или функциональном) состоянии, и самим физическим (функциональным) состоянием требует дальнейшего объяснения, чтобы стать понятной? Зачем нужно искать такое объяснение? Почему бы не принять тождество просто как факт?

Ответ Левина следующий: сознание возникает на макроуровне, только очень высокоорганизованные физические системы могут проявлять признаки наличия психики. Этого и следует ожидать, если психика – дело функциональной организации. Кажется странным, что простые факты могут возникать на фундаментальном уровне организации. Материализм, по мнению Левина, предполагает минимальный редукционизм: для феноменов, которые не описываются в терминах фундаментальных физических величин, существует механизм, который описывается в терминах фундаментальных физических величин, такой, что первые события могут быть поняты в терминах последних. Минимальный редукционизм не означает, что психологическая теория может быть редуцирована к физической. Он означает лишь, что простые факты не возникают в таких областях, как психология.

«Даже если некоторые утверждения психофизического тождества являются истинными, мы не можем определить, какие из них являются истинными»<sup>149</sup>. Чтобы это показать, Левин пытается представить ситуацию с инопланетной формой жизни, которая демонстрирует все поведенческие и функциональные знаки наличия боли, однако у неё нет С-волокон. Имеют ли инопланетяне то чувство боли, которое мы имеем? Если мы верим в то, что иметь чувство боли есть не что иное, как иметь возбуждение С-волокон, то инопланетяне не могут иметь чувство боли. Но возникает проблема: как определить меру физического сходства/несходства?

Если бы мы видели внутреннюю связь между возбуждением С-волокон и ощущением боли, т.е. если бы ощущение боли можно было понять в терминах свойств возбуждения С-волокон, то мы могли бы вывести меру сходства из природы объяснения. Те свойства возбуждения С-волокон, которые объясняли ощущение боли, определяли бы свойства, которые должна иметь физическая система, чтобы считаться ощущающей боль. Поскольку же мы эту связь не видим, то мыслима ситуация, когда имеется возбуждение С-волокон, а боли нет.

О том, что мы не видим необходимой связи, пишет и Т. Нейгел: "Проблема состоит в отсутствии какой бы то ни было мыслимой внутренней связи между изменением моей субъективной точки зрения и изменением физико-химической активности моего мозга. Они могут экстенционально совпадать сколько вам угодно, но тождественность предполагает нечто большее. Если они – одно и то же состояние, то одно из них не может существовать без другого. И хотя у нас могут быть достаточные эмпирические основания полагать, что это так, для понимания такой невозможности требуется, чтобы необходимость связи между ними стала для нас интеллектуально прозрачной. В случае состояний сознания и физических состояний речь идет не просто о том, что мы не видим такой необходимой связи: нам заранее кажется, что необходимая связь между двумя столь разными вещами невообразима. Они кажутся логически не связанными"<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> *Levine J.* (1983) *Materialism and qualia: the explanatory gap*. P. 359.

<sup>150</sup> *Нагель Т.* 2001. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела... С. 105.

Д. Чалмерс в своей статье "Лицом к проблеме сознания"<sup>151</sup> развивает аргумент разрыва в объяснении. Он вводит понятия "легкая проблема сознания" и "трудная проблема сознания". Слово "сознание" используется в разных смыслах. Разным понятиям сознания соответствуют разные явления, связанные с сознанием. Одни из них представляют данные от третьего лица, другие – данные от первого лица. Объяснение первых – легкая проблема, вторых – трудная проблема.

К легким проблемам Чалмерс относит объяснение следующих явлений сознания: 1) дискриминация внешнего стимула; 2) интеграция информации когнитивной системой; 3) способность дать отчет о ментальных состояниях; 4) способность системы иметь доступ к своим собственным внутренним состояниям; 5) фокусирование внимания; 6) произвольный контроль поведения; 7) различие между бодрствованием и сном.

Например, считается, что психическое состояние является сознательным, когда о нем может быть дан вербальный отчет или когда оно внутренне доступно. Иногда говорится, что система знает некоторую информацию, когда она способна реагировать на основе этой информации или когда она может интегрировать эту информацию и использовать ее в сложном контроле поведения. Мы говорим, что организм находится в сознании, имея в виду, что он находится в бодрствующем состоянии. Все эти явления поддаются объяснению в терминах вычислительных или нейронных механизмов. Например, чтобы объяснить доступность информации или способность к отчету, нам нужно только установить механизм, посредством которого информация о внутренних состояниях извлекается и становится доступной для вербального отчета. Чтобы объяснить интеграцию информации, нам нужно только показать механизмы, с помощью которых информация собирается вместе и используется в дальнейших процессах. Для объяснения сна и бодрствования достаточно соответствующего нейрофизиологического объяснения процессов, ответственных за контрастирующее поведение организма в этих состояниях. В каждом случае подходящая когнитивная или нейрофизиологическая модель, совершенно очевидно, может выполнить объяснительную работу.

---

<sup>151</sup> *Chalmers D.J.* 1995. Facing up to the problem of consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 2:200-219.

Хотя мы не имеем пока ничего близкого к полному объяснению этих феноменов, у нас есть ясная идея, как мы могли бы объяснить их. Поэтому Чалмерс называет их легкими проблемами. Конечно, "легкие" – это относительный термин. Как он говорит, уточнение деталей, возможно, займет век или два трудной эмпирической работы. Тем не менее существуют все основания верить, что методы когнитивной науки и нейронауки принесут успех.

По-настоящему трудная проблема сознания – это проблема переживания (*experience*). Почему, когда наши когнитивные системы заняты обработкой визуальной и слуховой информации, мы испытываем визуальные и слуховые переживания? «Общепринято, что субъективное переживание возникает из физической основы, но у нас нет хорошего объяснения, почему и как оно возникает. Почему вообще физическая обработка информации должна вызывать богатую внутреннюю жизнь? Объективно это представляется чрезмерным, и, тем не менее, она ее вызывает»<sup>152</sup>.

Легкие проблемы являются легкими, потому что они касаются объяснения когнитивных способностей и функций. Чтобы объяснить когнитивную функцию, нам надо только установить механизм, который может выполнять эту функцию. Методы когнитивной науки хорошо приспособлены для такого рода объяснений. Напротив, трудная проблема трудна именно потому, что она не является проблемой объяснения выполнения функций. Проблема остается даже тогда, когда мы объяснили выполнение всех когнитивных и поведенческих функций, имеющих отношение к сознанию. Даже после этого может оставаться дополнительный вопрос: *Почему выполнение этих функций сопровождается субъективным переживанием?* Простое объяснение функций оставляет этот вопрос открытым: "Я вижу, что вы объяснили, как информация дискриминируется, интегрируется, как о ней дается отчет, но вы не объяснили, как она *переживается*". И в этом возражении нет концептуальной ошибки. Это нетривиальный добавочный вопрос. По мнению Чалмерса, этот вопрос является ключевым вопросом в проблеме сознания. «Почему вся эта обработка информации не происходит «в темноте», без какого-либо внутреннего ощущения? Почему, когда электромагнитные волны

---

<sup>152</sup> *Chalmers D.J.* 1995. Facing up to the problem of consciousness. P. 202.

воздействуют на сетчатку, дискриминируются и распределяются по категориям визуальной системой, эта дискриминация и категоризация переживается как ощущение ярко-красного? Мы знаем, что сознательное переживание *действительно* возникает, когда выполняются эти функции, но сам факт, что оно возникает, остается главной тайной. Существует *разрыв в объяснении...* между функциями и переживанием, и нам необходим объяснительный мост, чтобы преодолеть его»<sup>153</sup>.

По мнению Чалмерса, трудная проблема не может быть решена путем отождествления сознания с некоторой функцией и выяснения физического (физиологического) механизма выполнения этой функции. Возможно, окажется, что сознание выполняет важную когнитивную роль (функцию). Но какую бы роль оно ни играло, объяснение сознания всегда будет больше, чем простое объяснение функции, потому что нет когнитивной функции такой, чтобы мы заранее могли сказать, что объяснение этой функции *автоматически* даст объяснение сознания.

Из физического объяснения логически вытекают факты о структурах и функциях. Истин о структуре и динамике, утверждает Чалмерс, недостаточно для объяснения, или дедуцирования, сознания. Он ссылается на аргумент знания и аргумент мыслимости. Мэри, зная все истины о структуре и динамике мира на всех уровнях, тем не менее не знает, каково это – видеть красный цвет. В отношении структурного или динамического описания любой сложной физической системы мыслимо, что это описание имеет место, а сознание отсутствует<sup>154</sup>. Сознание возникает из физического, но оно логически не вытекает из физического.

В отличие от Нейгела и Левина, Чалмерс делает радикальный вывод из факта логического разрыва. Он считает, что существует онтологический разрыв между сознанием и физическими процессами, что и делает в принципе невозможным материалистическое редуктивное объяснение сознания.

---

<sup>153</sup> Ibid. P. 205.

<sup>154</sup> Chalmers D.J. 2002. Consciousness and its place in nature. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press. P. 258 – 259.

### *Структура аргумента разрыва*

В общем виде аргументацию в пользу существования разрыва в объяснении сознания можно реконструировать следующим образом.

(1) Явление объяснено, если оно логически вытекает из редуцирующего эксплананса. Объяснение включает демонстрацию того, каким образом экспланандум вытекает из эксплананса: «Явление объяснено, если редуцирующие факты делают его эпистемологически необходимым, если мы можем видеть, почему при наличии фактов, на которые ссылается редукция, вещи должны быть именно такими, какими они нам кажутся на поверхности»<sup>155</sup>.

(2) Логический вывод обеспечивается анализом понятия объясняемого явления в терминах его каузальной роли (или функции).

(3) Если явление логически вытекает из эксплананса, то немислимо, чтобы явление отсутствовало, когда эксплананс имеет место.

(4) Каким бы детальным ни был функциональный анализ сознания, всегда будет мыслимо, что все это может происходить без какого-либо феноменального состояния («в темноте»).

(5) Не существует каузального/функционального анализа сознания, который мог бы обеспечить дедукцию сознания.

(6) Следовательно, сознание логически не вытекает из физических / функциональных описаний.

(7) Следовательно, существует принципиальный разрыв в объяснении сознания. Сознание не может быть редуктивно объяснено.

Подведем промежуточные итоги. Каким требованиям должно отвечать редуктивное объяснение психики, чтобы в нем не было разрыва? Прежде всего, нельзя отрицать реальность феноменального сознания, или субъективного аспекта психики. В противном случае, как уже было отмечено, проблемы с разрывом не возникает, но за счет существенного обеднения представления о том, что реально существует.

---

<sup>155</sup> *Levine J.* On leaving out what it's like... P. 129. Чалмерс и Джексон выражают сходную мысль так: если макроскопическое явление можно редуктивно объяснить, то существует априорное следование этого явления из микрофизических фактов (*Chalmers D. and Jackson F.* 2001. Conceptual analysis and reductive explanation // *The Philosophical Review* 110:315-61).

Следующее требование: не сводить сознание к чему-то другому. Отождествление сознания с некоторым физическим или функциональным описанием на эмпирических основаниях может создавать иллюзию объяснения, но аргумент мыслимости – логическая непротиворечивость зомби – служит хорошим индикатором того, что логический разрыв не преодолен и редукция не удалась.

Необходимая связь между ментальным и физическим должна быть интеллектуально прозрачной, понятной. Эмпирических корреляций недостаточно для понимания. Они служат достаточным основанием для утверждения о том, что ментальные процессы проистекают из физических, т.е. нет ментальных различий без соответствующего физического различия. «Но чистое, никак не объясненное проистечение – это не решение, а знак того, что здесь имеет место нечто фундаментальное, чего мы не знаем. Мы не можем рассматривать чистое проистечение как конец дела, потому что это означало бы признать, что физическое делает необходимым ментальное, никак не отвечая на вопрос, *как* оно это делает. Но *должно* быть какое-то "как", и наша задача – понять его. А там, где существует очевидная систематическая связь, остающаяся для нас непостижимой, – там требуется создание теории»<sup>156</sup>. Теория сделает необходимую связь понятной, если даст возможность логически вывести феноменальные свойства.

Проблема объяснения сознания как некоей субъективной реальности отрицается некоторыми философами. Они утверждают, что сознание как субъективная реальность – это иллюзия. Если не существует феноменального сознания, то нет проблемы его объяснения. Элиминативизм в отношении сознания будет рассмотрен в пятой главе. Большинство современных философов являются реалистами в отношении сознания, считают его существенным свойством психики, а потому важной частью экспланандума.

Материалистами, которые не отрицают феномен сознания, были предложены различные ответы на аргумент разрыва:

---

<sup>156</sup> Nagel T. Conceiving the impossible and the Mind-Body Problem // Philosophy, vol.73 no.285, July 1998. В пер. на рус. яз.: *Нагель Т.* Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 107.



1) возможность функционального анализа сознания, который бы обеспечил логическое выведение сознания из явлений более низкого уровня, нельзя исключить а priori<sup>157</sup>;

2) логическое выведение не требуется для редуктивного объяснения, объяснительный разрыв может быть закрыт с помощью тождеств, которые принимаются на основе методологических соображений<sup>158</sup>;

3) логическое выведение требуется, но в случае сознания объяснительный разрыв неизбежен в виду концептуальной независимости феноменологических понятий<sup>159</sup>;

4) объяснительный разрыв порождается использованием феноменологических понятий, но если сознание описать с помощью понятий от третьего лица, то объяснительного разрыва не будет<sup>160</sup>;

5) объяснительный разрыв закрывается с помощью понятия информации<sup>161</sup>.

Рассмотрим эти ответы более подробно.

### 3. Первый ответ

Ван Гулик (1993) возражает против посылок 3, 4, 5, которые образуют аргумент мыслимости, входящий в состав общей аргументации в пользу разрыва в объяснении.

Ван Гулик указывает на то, что этот аргумент заранее предопределяет вопрос. Как может антифункционалист знать априори, что любая функционалистская теория в будущем будет допускать отсутствие у систем сознания при реализации определенной ментальной организации? «Нам нужно определить, существуют ли функциональные отношения, в которые могут вступать феноме-

---

<sup>157</sup> Van Gulick R. 1993. Understanding the phenomenal mind: Are we all just armadillos? // *Consciousness: Philosophical and Psychological Aspects*. Blackwell. P. 137 – 154.

<sup>158</sup> Block N. and Stalnaker R. Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap // *Philosophical Review*. 1999. 108:1-46.

<sup>159</sup> Loar B. Phenomenal states // *Chalmers D. (ed.) Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 295 – 311.

<sup>160</sup> Carruthers P. Reductive explanation and the "explanatory gap" // *Canadian Journal of Philosophy*. 34 (2004).

<sup>161</sup> Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения // *Вопросы философии*. 2002. №10. С. 92 – 107.

нальные состояния, а нефеноменальные – не могут. На функционалиста ложится бремя показать, что такие отношения существуют, выдвинув особую теорию о той роли, которую играют феноменальные состояния. Но его попытки не могут быть заранее представлены мертвыми с помощью априорных ссылок на неизбежное отсутствие сознания... Только когда у нас будут такие теории, мы сможем сказать, не предрешая заранее вопрос, могут или нет нефеноменальные репрезентации играть ту же самую функциональную роль, как и феноменальные репрезентации»<sup>162</sup>.

С этими замечаниями ван Гулика, на мой взгляд, трудно не согласиться. Я думаю, что мыслимость отсутствия сознания при наличии его функционального описания указывает на то, что то или иное предложенное функциональное объяснение неадекватно. Но это не значит, что *любое* функциональное объяснение будет неадекватным.

#### *4. Второй ответ*

Н. Блок и Р. Стэлнейкер (1999) возражают против первой посылки. Они утверждают, что логическое выведение не требуется для редуктивного объяснения, так как в парадигмальных случаях редуктивного объяснения дедукция объясняемого явления отсутствует. Так, в примере с кипением воды, который Левин приводит в качестве образца дедукции в редуктивном объяснении, дедукции в действительности нет. Приведу этот пример: молекулы  $H_2O$  движутся с различными скоростями. Некоторые быстро движущиеся у поверхности жидкости молекулы имеют достаточно энергии, чтобы преодолеть силы межмолекулярного притяжения, для выхода в атмосферу. Это испарение. Когда давление пара достигает точки, в которой оно равно атмосферному давлению, внутри жидкости образуются большие пузыри, которые лопаются на поверхности жидкости. Вода кипит<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Van Gulick. R. Understanding the Phenomenal mind... P. 146 – 147, 154.

<sup>163</sup> Levine J. 1993. On leaving out what it is like. In: M. Davies and G. Humphreys, (eds) Consciousness: Psychological and Philosophical Essays. Oxford: Blackwell. P. 129.

Блок и Стэлнейкер указывают, что кипение есть определенный физический процесс, с которым данное объяснение его отождествляет, но это необходимо апостериори, а не априори.

Чтобы показать, что мы не можем дедуцировать из физического описания то, что  $H_2O$  закипит, Блок и Стэлнейкер прибегают к следующему мысленному эксперименту. Представьте, что дедукция происходит на Двойнике Земли. Вещество, которое они называют «водой», есть XYZ; процесс, который они называют «кипением», внешне напоминает кипение, но на самом деле это другой физический процесс. Жители Двойника Земли правильно сказали бы: «Если бы это было  $H_2O$  и вело бы себя подобным образом, то это не было бы кипением». Вряд ли они бы смогли дедуцировать, что  $H_2O$  будет кипеть при определенных обстоятельствах, если, в соответствии с их значением «кипения»,  $H_2O$  вообще не может кипеть. На мой взгляд, это возражение не достигает цели. Жители Двойника Земли смогли бы дедуцировать, что  $H_2O$  будет кипеть при определенных условиях, как бы они ни называли кипение и воду.

Следующее возражение Блока и Стэлнейкера представляется существенным: они утверждают, что в примере Левина фактически дедуцируется *научное* описание явления<sup>164</sup>. Но если для закрытия объяснительного разрыва не требуется априорная дедукция описания явления на *обыденном* языке, то невозможность функционального анализа сознания, на которую ссылаются Левин, Чалмерс и другие, не должна быть препятствием для закрытия объяснительного разрыва между сознанием и физическим.

Трудно не согласиться с Блоком и Стэлнейкером в том, что исходное *дотеоретическое* понятие сознания логически не вытекает из редуцирующего описания и что фактически дедуцируется описание объясняемого явления на языке *научной* теории. Но отсюда не следует, что логическое выведение вовсе не требуется для редуктивного объяснения. Отсутствие адекватного функционального описания сознания на языке науки является препятствием для его дедуцирования из описания в терминах нижележащего уровня (уровня физической реализации).

---

<sup>164</sup> Block N. and Stalnaker R. 1999. Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap // *Philosophical Review*, 108. P. 8 – 9.

Фактически мы всякий раз имеем дело с двумя разрывами: 1) разрыв между двумя уровнями научного описания (в данном случае – макрофизический и микрофизический уровни) и 2) между описаниями явления на обыденном и научном языках. Хотя для закрытия разрыва не требуется дедукция описания экспланандума на обыденном языке из описания в терминах более низкого уровня, тем не менее дедукция научного описания экспланандума является необходимым требованием редуктивного объяснения.

В противоположность дедуктивной модели Блок и Стэлнейкер предлагают свою модель редуктивного объяснения – модель эмпирического тождества, которая подробно рассматривается в пятой главе.

### *5. Третий ответ*

Третий ответ на аргумент разрыва связан со стратегией феноменальных понятий, которая используется для защиты материализма и против аргументов знания и мыслимости. В отличие от Блока и Стэлнейкера, Б. Лоар (1997) признает существование дедукции в редуктивных объяснениях явлений природы. Вместе с тем он полагает, что сознание представляет собой исключение. Сознание не вытекает априори из физических описаний, но это вполне совместимо с материализмом<sup>165</sup>.

Феноменальные качества есть физические-функциональные свойства. Феноменальные понятия схватывают физические-функциональные факты о мозге. Тем не менее феноменальные понятия нередуцируемы, поскольку феноменальные понятия являются опознавательными понятиями (они имеют форму «х – это один из *того* рода»), а последние обычно концептуально не зависят от теоретических понятий. «Феноменальные понятия являются опознавательными понятиями, которые выбирают определенные внутренние свойства – физические/функциональные свойства мозга. Это понятия, которые мы используем в наших феноменологических рефлексиях; и нет достаточных философских оснований для отрицания того, что, как бы странно это ни звучало, свойства, которые эти понятия *феноменологически обнаружи-*

---

<sup>165</sup> Loar B. 1997. Phenomenal states. P. 304.

вают, являются физическими/функциональными свойствами, но, конечно, не в физическом/функциональном описании»<sup>166</sup>.

Однако характеристики феноменальных понятий как опознавательных еще недостаточно для того, чтобы в полной мере отдать должное феноменологии сознательного переживания. Лоар и сам признает, что не все направленные на самого себя опознавательные понятия являются феноменальными понятиями. Он ссылается на случай, когда люди с повреждением коры головного мозга обнаруживают феноменологическую слепоту в определенных участках сетчатки, однако могут с высокой степенью точности угадать, что им показывают. Лоар предлагает вообразить подобную ситуацию с нашей рефлексивной способностью опознавать собственные внутренние состояния. Мы получим опознавательное понятие, которое будет феноменологически пустым, слепым.

В связи с этим Лоар уточняет, что феноменальное понятие, в отличие от слепого понятия, имеет особую форму презентации – само феноменальное качество, которое это понятие выбирает. Феноменальные понятия мыслят свои референты, в отличие от других понятий, не через случайные формы презентации референтов, а непосредственно. «Назвать это схватыванием сущности мне кажется нормальным, поскольку феноменальные понятия мыслят свои референты не через их случайные свойства»<sup>167</sup>.

Поскольку феноменальные понятия концептуально не зависят от физических-функциональных понятий, мы не можем объяснить, почему определенное феноменальное качество должно быть тождественно с определенным физическим-функциональным свойством. Отсюда неизбежный объяснительный разрыв, но этот разрыв – явление сугубо понятийное.

Утверждения тождества, которые соединяют феноменальные и физические-функциональные понятия, могут быть истинными без объяснений, несмотря на нашу интуицию, что утверждения тождества требуют объяснений. Проблема объяснительного разрыва вырастает из иллюзии ожидаемой прозрачности: понимание сути свойства должно обнаруживать, как это свойство внутренне конституируется, и если мы не обнаруживаем, как оно физически конституируется, следовательно, оно не физическое.

---

<sup>166</sup> Loar B. 1997. Phenomenal states. P. 299.

<sup>167</sup> Ibid. P. 305.

Можем ли мы понять, как физикализм мог бы быть истинным? По мнению Лоара, да. Мы можем объяснить, как феноменальное понятие может схватывать отдельное физическое/функциональное свойство: с помощью феноменальных понятий мы различаем свойство, но не через случайную форму его презентации, а непосредственно. «Это по-своему закрывает разрыв между феноменальным и физическим»<sup>168</sup>.

Можно согласиться с Лоаром в том, что феноменальные понятия концептуально независимы от физических/функциональных описаний и, вместе с тем, пары из тех и других могут схватывать тот же самый референт. Можно согласиться, что понятия феноменов сознания принципиально отличаются от других понятий. Но вряд ли этого достаточно для закрытия объяснительного разрыва. Дело не просто в логической независимости феноменальных понятий и их особой форме презентации, а в том, что нет адекватного функционального эквивалента феноменальных понятий, нет теории, которая бы сделала понятной необходимую связь между феноменологией и физическим. Имея такую теорию, мы могли бы ответить на вызов Левина: «Даже если некоторые из утверждений психофизического тождества являются истинными, мы не можем определить, какие из них являются истинными».<sup>169</sup>

Т. Хорган и Д. Тиенсон (2001) предлагают деконструкцию (логическую реконструкцию и демонстрацию несостоятельности) стратегии феноменальных понятий в форме следующего аргумента.

(1) Когда феноменальное свойство мыслится в феноменальном понятии, это свойство мыслится иначе, чем физическое-функциональное свойство.

(2) Когда феноменальное свойство мыслится в феноменальном понятии, это свойство мыслится непосредственно как оно есть само по себе.

(3) Если свойство Р мыслится в понятии С иначе, чем физическое-функциональное свойство, и свойство Р мыслится как оно есть само по себе, то Р не является физическим-функциональным свойством.

---

<sup>168</sup> Ibid. P. 305.

<sup>169</sup> Levine J. (1983) Materialism and qualia: the explanatory gap. P. 359.

(4) Следовательно, феноменальные свойства не являются физическими-функциональными свойствами<sup>170</sup>.

Этот аргумент является валидным. Первая и вторая посылки выражают идеи Лоара. Однако в сочетании с третьей посылкой, которая Хоргану и Тьенсону представляется фактически тавтологией, эти идеи приводят к дуалистическому выводу. Этот вывод противоречит утверждению Лоара, что феноменальные свойства являются физическими-функциональными свойствами. Для того чтобы противостоять этому аргументу, сторонники стратегии феноменальных понятий должны показать ложность третьей посылки. Но они этого не делают.

Утверждение (а) «в понятии *C* мыслится физическое-функциональное свойство» совместимо с утверждением (б) «в понятии референт мыслится иначе, чем физическое-функциональное свойство». Это возможно потому, что в понятии *C* референт может мыслиться чисто опознавательным. Но как только Лоар признает, что феноменальное понятие выбирает свой референт прямо и непосредственно, то (а) и (б) перестают быть совместимыми. Лоар не предлагает никакого объяснения, как они могут быть совместимыми.

Более того, он и не считает это необходимым. Лоар утверждает, что проблема разрыва в объяснении возникает из-за непонимания того, что могут быть «два концептуально независимых «прямых схватывания» одной единственной сущности, то есть схватывание ее демонстративно путем переживания и схватывание ее в теоретических терминах»<sup>171</sup>. Хорган и Тьенсон (2001) заявляют, что они среди тех, кто не может этого понять. В отличие от них, я могу это понять, но мне представляется, что разрыв в объяснении все равно остается, потому что только логическое выведение экспланандума из эксплананса может его закрыть.

Таким образом, стратегия феноменальных понятий представляется неудовлетворительной: она не решает проблему, а лишь оправдывает существование эпистемического разрыва, тем самым делает ненужным поиск теории, которая бы сделала кон-

---

<sup>170</sup> *Horgan T. and Tienson J.* 2001. Deconstructing New Wave Materialism. In Carl Gilett and Barry Loewer (eds) *Physicalism and its Discontents*. Cambridge, Cambridge University Press. P. 311.

<sup>171</sup> *Loar B.* 1997. Phenomenal states. P. 305.

цептуальную связь между физическим и феноменальным интеллектуально прозрачной.

#### *6. Четвертый ответ*

В отличие от Лоара, П. Кэрратерс (2001)<sup>172</sup> соглашается с тем, что успешное редуктивное объяснение требует, чтобы объясняемое явление априори вытекало из описания физического процесса, который лежит в основе этого явления, и что в этом смысле сознание – не является исключением. Объяснительный разрыв в объяснении сознания образуется, когда мы используем чисто опознавательные понятия для описания экспланандума. Если же описать сознание в терминах от третьего лица, то не будет никакого разрыва.

Дело в том, что чисто опознавательные термины не являются функциональными. В них нет ничего, за что могло бы концептуально зацепиться объяснение в терминах более низкого уровня. Помимо феноменального содержания они не содержат в себе никаких указаний на обстоятельства, в которых эти свойства имеют место. Поэтому, даже когда у нас есть предположительная редуктивная история в терминах нейрологических событий, в терминах каузальной роли или в терминах интенционального содержания, в ней не будет ничего такого, что вынудит нас сделать заключение, что в таких обстоятельствах феноменальное сознание тоже должно присутствовать. Каким бы детальным ни было данное нам определение в физических, функциональных или интенциональных терминах, всегда будет мыслимо, что эти факты будут такими, как они есть, в то время как факты феноменального сознания будут иными или вовсе отсутствовать, поскольку эти факты выражены с использованием чисто опознавательных понятий опыта. Если феноменальное сознание выражено с помощью опознавательных понятий, мы неизбежно будем иметь разрыв в объяснении. Однако мы можем использовать другие описания феноменального сознания.

Кэрратерс сравнивает случай сознания с объяснениями в астрономии и биологии. В научном исследовании цели объяснения не всегда остаются неизменными. Например, в астрономии мы начинали с проблемы «Почему звезды и Солнце движутся по

---

<sup>172</sup> Carruthers P. 2004. Reductive explanation and the "explanatory gap" // *Canadian Journal of Philosophy*, 34 (2):153-174.



небу именно так, а не иначе?» Но объяснение, к которому мы пришли, не давало ответ на первоначально поставленный вопрос. Скорее, оно объясняет, почему нам кажется, что Солнце и звезды определенным образом движутся по небу.

Другой пример того же типа – из эволюционной биологии. Здесь мы начинали с вопроса: почему существуют виды? Но сейчас мы знаем, что видов в первоначальном смысле не существует. Скорее, существует огромное множество популяций индивидуальных организмов, распространенных в пространстве и времени, которые более или менее сходны между собой и которые находятся в различных родственных отношениях друг с другом.

Таким образом, в ходе исследования мы можем обнаружить, что наши первоначальные вопросы имели ложные предпосылки; мы формулируем новый вопрос, на который можем дать прямой ответ. И видим, что некоторые первоначальные вопросы более не требуют ответов. Согласно Кэрратерсу, именно так обстоит дело с предложенными редуктивными объяснениями феноменологического сознания: они отвечают на все вопросы, которые требуют ответа.

Кэрратерс предвидит возражение: если существуют такие факты феноменального сознания, которые выражаются с помощью опознавательных понятий и которые не могут быть редуктивно объяснены, то отсюда следует, что феноменальное сознание не может быть редуктивно объяснено.

В ответ на это возражение Кэрратерс отмечает: чтобы быть успешным, редуктивному объяснению не требуется генерировать *все* описания объясняемого феномена, поскольку их будет бесконечно много. Релевантными являются те объяснения, которые представляются главными для характеристики объясняемого феномена. Иначе говоря, не все факты требуется объяснять. Здесь Кэрратерс вводит различие между *густо* (*thick*) и *слабо* (*thin*) индивидуализированными фактами. Редуктивное объяснение должно вывести все густо индивидуализированные факты, чтобы быть вполне успешным, но не каждый слабо индивидуализированный факт должен быть объяснен.

В первом – *густом* – смысле один факт может быть предметом многих различных мыслей. В этом случае мы можем думать о фактах как о кортеже из элементов – индивидуумов, свойств и отношений. Но во втором – *слабом* – смысле факты частично инди-

видуализируются в терминах выражающих их мыслей. Всякий раз, когда мы используем иные понятия для характеристики факта, мы тем самым описываем иной факт. Например, возьмем два факта: 1) человек поднял вверх пять пальцев, 2) число пальцев, которые он поднял вверх, является наименьшим простым числом, которое больше трех. Эти два факта являются одним и тем же фактом в густом смысле. Но в слабом смысле это – два различных факта.

Кэрратерс утверждает, что редуктивное объяснение сознания должно объяснить каждый густо индивидуализированный факт, при этом некоторые слабо индивидуализированные факты останутся за пределами объяснения. Вместе с тем редуктивное объяснение может ответить на вопрос, почему эти утверждения должны оставаться за пределами объяснения.

Свойства феноменологического сознания могут быть охарактеризованы чисто опознавательным образом, от первого лица, но они допускают и характеристику от третьего лица. Так, они доступны интроспективному узнаванию; для них характерна такая тонкость деталей, которая превосходит наши способности описания и категоризации; люди обычно думают, что сознательным состояниям присущи внутренние свойства, которые делают их доступными для интроспективной классификации, что они невыразимы и приватны, что мы имеем о них непосредственное и непогрешимое знание.

Связав все эти характеристики в одно «от-третьего-лица понятие сознания», мы можем выразить каждый густо индивидуализированный факт, обозначенный с помощью чисто опознавательного понятия, сказав: «Это состояние сознания, о котором он/она интроспективно знает прямо сейчас». А каждый такой факт может в принципе получить редуктивное объяснение.

Репрезентационалистские теории, в частности теория самого Кэрратерса, имеют как раз ту форму, которая необходима для полного и успешного редуктивного объяснения феноменального сознания.

Кэрратерс предвидит следующее возражение: такие объяснения упускают субъективное качество сознания – «каково это», которое можно охарактеризовать только с помощью от первого лица опознавательных понятий. На это он отвечает следующим образом: у нас могут быть все основания полагать, что свойства, которые выбираются нашими от первого лица опознавательными

понятиями, – это те же самые свойства, которые фигурируют в наших характеристиках от третьего лица.

На мой взгляд, вышеприведенная характеристика сознания от третьего лица вряд ли может заменить описания с помощью от первого лица опознавательных понятий. Чтобы утверждать, что у некоторого понятия от первого лица и определенного понятия от третьего лица один и тот же референт, степень их индивидуализации должна быть одинаковой. Если бы это было достигнуто, то было бы немыслимо, чтобы характеристики от первого лица отсутствовали или являлись какими-то иными, когда соответствующие характеристики от третьего лица имеют место. Различение густо и слабо индивидуализированных фактов, на мой взгляд, лишь маскирует проблему, но не решает ее.

Сама по себе стратегия замены феноменальных понятий представляется верной, но та замена, которую предлагает Кэрратерс («Это состояние сознания, о котором он/она интроспективно знает прямо сейчас»), мне кажется неудовлетворительной. В понятии-замене содержится указание на обстоятельства, в которых феноменальные свойства имеют место, оно является связующим звеном психофизической корреляции, но это понятие не раскрывает каузальную роль сознания и потому не может служить для теоретической идентификации сознания. Более подробно стратегия замены рассматривается в пятой главе.

## *7. Пятый ответ*

Свое отношение к проблеме разрыва в объяснении сознания Д.И. Дубровский высказал в статье, посвященной критике Т. Нейгела<sup>173</sup>. По замыслу Нейгела, новая теоретическая концепция психического должна объединить в единой понятийной системе и субъективные, и объективные (физические и психические) свойства. Пока же, по мнению Нейгела, у нас нет концептуальных средств, чтобы понять, как субъективные и физические свойства могут быть сторонами единой сущности. Для создания такой теоретической модели необходимо, по мнению Нейгела, разработать новые понятия. Пока мы будем пользоваться имею-

---

<sup>173</sup> Nagel T. 1998. Conceiving the impossible and the Mind-Body Problem // *Philosophy*, vol.73 no.285, July 1998. P. 337 – 352. В переводе на рус.яз.: *Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии*, 2001. № 8. С. 101 – 112.

щимися психическими и физическими понятиями, мы не сможем обнаружить необходимой связи между физически описываемыми процессами в мозгу и субъективным опытом. Однако Нейгел считает, что мы можем надеяться и должны пытаться создать – как часть научной теории сознания – третье понятие, из которого непосредственно вытекают и психическое, и физическое и благодаря которому их актуальная необходимая связь друг с другом станет для нас прозрачной.

По поводу этих высказываний Нейгела Д.И. Дубровский утверждает, что у нас давно уже есть "третье понятие". Этим третьим понятием является понятие *информации*. Впервые информационный подход к проблеме «сознание и мозг» Дубровский предложил еще в конце 60-х гг. и с тех пор развивает его в своих книгах и статьях<sup>174</sup>. На фоне предложенных в последнее время в западной литературе разнообразных теорий сознания его информационная концепция представляется оригинальной и конкурентоспособной. «Вполне естественно утверждать, – пишет Дубровский, – что всякое явление субъективной реальности (всякое явление сознания) есть информация, ибо оно интенционально, что-то отображает, есть определенное содержание, знание, имеющее значимость и способное служить для тех или иных целей. Информация же необходимо воплощена в своем материальном носителе, которым в данном случае является определенный нейрофизиологический процесс... Этим, в принципе, решается вопрос о *необходимой связи* ментального и физического (сознания и мозговых процессов)»<sup>175</sup>.

Любому отдельному явлению субъективной реальности соответствует определенный мозговой нейродинамический носитель. Связь между явлением субъективной реальности и мозговым нейродинамическим носителем является *кодовой зависимо-*

---

<sup>174</sup> Дубровский Д.И. Мозг и психика // Вопросы философии. 1968. № 8; он же: Психические явления и мозг. М., 1971; он же: Информационный подход к проблеме "сознание и мозг" // Вопросы философии. 1976. №11; он же: Расшифровка кодов (Методологические аспекты проблемы) // Вопросы философии. 1979. № 12; он же: Информация, сознание, мозг. М., 1980; он же: Проблема идеального. М., 1983; он же: Психика и мозг: результаты и перспективы исследований // Психологический журнал. 1990. № 6; и др.

<sup>175</sup> Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения. С. 99.

стью. Кодовая зависимость трактуется Дубровским как «определенное соответствие между свойствами носителя информации в их конкретной пространственно-временной упорядоченности и его “значением” для самоорганизующейся системы, т.е. собственно информацией»<sup>176</sup>. Всякий раз содержание данной информации представлено для данной самоорганизующейся системы в данном конкретном (по своей организации и физическим свойствам) носителе через кодовую зависимость.

В силу принципа инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя (сформулированного Дубровским) результат управляющего действия информации в самоорганизующейся системе определяется не физическими свойствами носителя самого по себе, а именно информацией. Дубровский называет это *информационной причинностью*. Явления субъективной реальности – это не эпифеномен физиологических процессов, а информация как таковая, которая производит причинный эффект в соответствующих органах живой системы, психическая причинность есть вид информационной причинности.

Дубровский считает, что проблема объяснения явлений субъективной реальности состоит в расшифровке их мозгового нейродинамического кода. Никакого разрыва в объяснении тут нет. Наука решила задачу расшифровки генетического кода и генома человека и вплотную подступила к расшифровке нейродинамических кодов психических явлений (задаче того же рода, что и расшифровка генетического кода!). «Становится даже как-то неловко говорить, что на поставленные Т. Нагелем вопросы, решение которых он считает сейчас даже *“невообразимым”*, существуют простые и ясные ответы»<sup>177</sup>.

Трудно не согласиться, что сознание (субъективная реальность) необходимо связано с информационными процессами. Однако очевидно, что не все информационные процессы имеют качество субъективной реальности. Дубровский оговаривает, что субъективная реальность необходимо связана лишь с особым типом информационного процесса, который происходит на уровне «эго-системы головного мозга».

Этот новый способ представленности информации и оперирования ею возник в процессе биологической эволюции в связи с

---

<sup>176</sup> Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения. С. 98.

<sup>177</sup> Там же. С. 97.

чрезвычайным усложнением живой системы. Представленность информационных процессов в форме явлений субъективной реальности – чрезвычайно удобный, экономичный, высоко оперативный способ получения, переработки и использования информации в целях эффективного управления многосложным организмом.

«Будучи структурно и функционально подсистемой головного мозга, эта эго-система образует высший уровень мозговой самоорганизации и управления; именно на этом уровне функционируют кодовые структуры типа *X*. Она охватывает не только сферу сознательных, но и сферу бессознательных психических процессов, регулирует их взаимодействие. Только в контурах эго-системы информационные процессы приобретают качество СР [субъективной реальности], что связано со специфическими кодовыми преобразованиями»<sup>178</sup>. Другими словами, информационные процессы становятся субъективно переживаемыми только в контурах эго-системы.

Однако почему информационные процессы на уровне эго-системы субъективно переживаются? Почему они не происходят «в темноте»?

«Информация, представленная в «естественном» коде, непосредственно «понятна» самоорганизующейся системе (в данном случае мозговой эго-системе, представляющей наше Я... Частотно-импульсный код на выходе сетчатки глаза сразу же «понятен» той мозговой структуре, которой он адресован»<sup>179</sup>. «Мозговые коды *типа X* являются внутренними «естественными» кодами. Воплощенная в них информация дана индивиду непосредственно в форме явлений его субъективной реальности (чувственных образов, мыслей и т.д.)... Нам дана информация как бы "в чистом виде", т.е. мы не чувствуем процессов, совершающихся при этом в нашем мозгу, не отображаем их на физическом уровне. Когда человек размышляет о чем-нибудь, он оперирует информацией, данной ему в «чистом» виде»<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. М., 2006. С. 79 – 80.

<sup>179</sup> Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения. С. 101.

<sup>180</sup> Там же. С. 102.

Это объяснение вызывает следующее возражение: частотно-импульсный код на выходе сетчатки глаза сразу же «понятен» той мозговой структуре, которой он адресован, однако эта информация не осознается.

В статье 2007 г., специально посвященной ответу на вопрос, «почему информационные процессы не идут в темноте?», Дубровский вносит существенное дополнение в свою концепцию. «Для того, чтобы информация обрела форму СР (субъективной реальности), необходимо, по крайней мере, двойное, или, лучше сказать, *двуступенчатое, кодовое преобразование* на уровне эго-системы: первое из них представляет для нее информацию как таковую (которая пребывает пока «в темноте»), второе преобразование «открывает» и тем самым актуализирует ее для «самости», делает доступной для оперирования и использования в целях управления. Нейродинамическая система, которая является носителем «открытой» информации, т.е. не «идущей в темноте», представляет собой специфичный именно для эго-системы «естественный» код, как минимум, *второго порядка*»<sup>181</sup>.

Остается, однако, не ясным, почему первое кодовое преобразование на уровне эго-системы остается «в темноте», а второе преобразование «открывает» информацию для самости.

Я разделяю с Дубровским уверенность в том, что принципиального, непреодолимого разрыва в объяснении сознания нет. Объяснение сознания скорее является нерешенной задачей. Концепция Дубровского нуждается в развитии. Помимо вышеупомянутых требуют, на мой взгляд, уточнения следующие моменты. Дубровский полагает, что задача расшифровки нейродинамического кода – того же рода, что и расшифровка генетического кода. Однако есть разница между этими двумя задачами. В случае с геномом кодируются физические параметры, и мы можем в принципе представить биохимический механизм, через который структура генома детерминирует структуру и функционирование организма. В случае с сознанием мы не можем представить, каким образом объективные процессы приводят к возникновению субъективного феномена.

---

<sup>181</sup> Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность или «почему информационные процессы не идут в темноте»? (Ответ Д.Чалмерсу) // Вопросы философии. 2007. № 3. С. 98.

Информационная теория Дубровского предполагает, что между феноменом сознания и его нейродинамическим носителем существует функциональное отношение, отношение "представленности" информации для системы. Понятие представленности нуждается в уточнении. Если имеется в виду репрезентация, то необходимо отметить, что репрезентационалистский подход является предметом дискуссии. Чалмерс, например, утверждает, что репрезентационализм не решает проблему ликвидации разрыва в объяснении. Допустим, имеется некоторое промежуточное  $X$ , такое, что объяснение функций достаточно для объяснения  $X$ , а объяснение  $X$  достаточно для объяснения сознания. "Репрезентация" является одним из возможных  $X$ . Сознательные состояния часто считаются состояниями репрезентации, представляющими вещи в мире. Репрезентацию же можно объяснить в функциональных терминах. В таком случае и сознание можно объяснить в функциональных терминах. Однако исследование показывает, что этот аргумент использует неопределенность термина «репрезентация». Существует понятие *функциональной репрезентации*, согласно которому  $P$  представлено, если система отвечает на  $P$  и/или производит поведение, соответствующее  $P$ . Функциональное объяснение может объяснить репрезентацию в этом смысле, но оно не объясняет сознание. Существует также понятие *феноменальной репрезентации*, согласно которому  $P$  представлен, если система переживает как если бы  $P$ . Объяснение репрезентации в этом смысле будет объяснением сознания, но объяснение функционирования не будет объяснением репрезентации. Эпистемический разрыв между функциональным и феноменальным остается<sup>182</sup>.

Такая же неопределенность присуща и понятию информации. В самом деле, можно исходить из того, что информация — это отношения различия в состояниях системы в пространстве ее возможных состояний, однако не ясно, как из этих отношений вытекают феномены субъективной реальности.

Приведенный анализ позволяет, на мой взгляд, сделать следующие выводы: в материалистических объяснениях психики действительно имеется разрыв, однако, как показывает тот же анализ, нет оснований полагать, что этот разрыв является принципиально непреодолимым.

---

<sup>182</sup> Chalmers D.J. 2002. Consciousness and its place in nature // Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings. Oxford University Press.





## **Глава 5. Современные материалистические подходы к решению проблемы сознания**

В предыдущих главах были проанализированы главные антиматериалистические аргументы – аргумент знания, аргумент мыслимости, аргумент разрыва. Предпосылкой всех трех аргументов является определенное понимание требований, которым должен отвечать материалистический подход к объяснению любого феномена. Таким требованием является возможность – с помощью априорного концептуального анализа – дедуцировать, вывести этот феномен из физических фактов. Если материализм верен, то любой факт логически (априори) вытекает из физического описания мира. Многие материалисты считают это требование чрезмерным, но мне оно представляется вполне оправданным.

Во всех трех аргументах, как отмечает Д. Чалмерс (2002), имеется общая структура. Все три аргумента начинают с того, что устанавливают эпистемический разрыв между областью физического и областью феноменального. Каждый из них отрицает то или иное эпистемическое отношение между этими двумя областями: что мы можем знать, что мы можем помыслить, что мы можем объяснить. Все три аргумента демонстрируют, что феноменальные факты не вытекают априори из физических фактов: зная все физические факты о мире, мы не можем вывести из них феноменальные факты (аргумент знания); мы можем помыслить, что соответствующие физические факты имеют место, а феноменальные факты отсутствуют (аргумент мыслимости); мы не можем объяснить феноменальные факты в терминах физических фактов, поскольку для этого требуется функциональный анализ сознания, а сознание не является функциональным понятием (аргумент разрыва). Это говорит о том, что существует эпистемический разрыв между феноменальным и физическим.

Далее из наличия эпистемического разрыва делается вывод о наличии онтологического разрыва: в аргументе мыслимости из мыслимости делается заключение о метафизической возможности, в аргументе знания из невозможности дедуцирования делается заключение о том, что существуют не только физические факты, в аргументе разрыва из невозможности объяснения в физических терминах делается заключение о нефизической природе. Во всех трех аргументах из невозможности эпистемического

следования делается заключение о невозможности онтологического следования. Материализм предполагает, что из физических истин необходимо следуют все остальные истины. Отсюда делается заключение, что материализм ложен<sup>183</sup>.

Эта общая структура трех аргументов позволяет, на мой взгляд, увидеть, почему эти аргументы не могут быть опровержением материализма. Слабым звеном в ней является заключение от наличия эпистемического разрыва к наличию онтологического разрыва. Наличие эпистемического разрыва может означать несовершенство существующих теорий сознания, отсутствие у нас каких-то знаний. Вместе с тем необходимо признать, что, хотя антифизикалистские аргументы и не доказывают ложность материализма, дискуссия вокруг них демонстрирует, что для материалистов проблема сознания – как вписать сознание в физическую картину мира – по-прежнему остается нерешенной.

Как было показано в предыдущих главах, материалисты по-разному отвечают на антиматериалистические аргументы. Цель данной главы – дать оценку основным материалистическим подходам к решению проблемы сознания. Разумеется, существуют и различные нематериалистические подходы к решению проблемы сознания, но их оценка не входит в задачи данной работы.

### *1. Классификация основных подходов к проблеме сознания*

Классификацию основных подходов к проблеме сознания предложил Оуэн Фланаган в своей книге «Сознание, рассмотренное заново» (1992)<sup>184</sup>. Он выделил пять основных философских позиций.

1) **Не-натурализм** – взгляд, согласно которому сознание не является естественным феноменом и потому его невозможно понять в естественных терминах. Сюда Фланаган отнес мнение, согласно которому необходимо привлечь сверхъестественные причины, чтобы понять, почему квалиа коррелируют со специфическими состояниями мозга. К не-натурализму он отнес дуализм субстанциональный (сознание можно понять как действие нефизического агента).

---

<sup>183</sup> Chalmers D.J. 2002. Consciousness and its place in nature. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. P. 250

<sup>184</sup> Flanagan O. 1992. *Consciousness reconsidered*. Cambridge, Mass.: MIT Press. P. 1 – 3.

зической субстанции) и дуализм свойств (сознание можно понять как нефизические свойства материальной субстанции).

2) **Принципиальный агностицизм** – позиция Т. Нейгела, согласно которой мы не понимаем, как можно дать объективное объяснение субъективности. Предпочтительнее быть агностиком, чем верить в теорию, которую не понимаешь.

3) **Новый мистерианизм** – так О. Фланаган называет позицию Колина МакГинна, согласно которой сознание является естественным феноменом, т.е. существуют свойства мозга, которые естественно объясняют сознание, но мы в принципе не можем понять эти свойства или объяснить, как сознание зависит от них, потому что природа сознания «когнитивно закрыта» для нас.

4) **Элиминативистский натурализм** – сюда Фланаган отнес взгляды Пола и Патрисии Черчленд. Согласно элиминативизму, полное знание о мозге объяснит всю нашу психическую жизнь. Однако понятия сознания, квалиа, субъективности слишком неопределенны и ведут к путанице. Какие бы настоящие феномены они ни обозначали, рано или поздно наука объяснит эти феномены, но лучше уже сейчас элиминировать эти понятия и найти более понятные и заслуживающие доверия заместители.

5) **Конструктивный натурализм** – позиция, которую занимает сам Фланаган. Он уверен, что натурализм является истинным. Кроме того, он считает, что есть основания для оптимизма относительно нашей способности понять место сознания в природе. В отличие от элиминативистов, он уверен в том, что понятие сознания, несмотря на его недостатки, необходимо для обозначения того феномена, который нуждается в объяснении.

Через 10 лет Чалмерс предложил свою карту философских позиций по проблеме сознания. Самые значимые, с его точки зрения, взгляды по метафизике сознания Чалмерс поделил на 6 классов: три **редуктивных материалистических** подхода (которые он обозначил *A*, *B* и *C*), которые рассматривают сознание как физический процесс и не предполагают расширения физической онтологии, и три **нередуктивных** подхода (*D*, *E* и *F*), которые считают, что сознание не редуцируется к физическим процессам, а потому необходимо расширить или переосмыслить физическую

онтологию. К нередуктивным подходам Чалмерс отнес дуализм (*D*), эпифеноменализм (*E*) и *F*-монизм, или панпротопсихизм<sup>185</sup>.

Чалмерс определяет *редуктивное* объяснение как такое, которое объясняет связь между сознанием и физическими процессами полностью на основе физических принципов, которые сами не ссылаются на сознание. *Нередуктивное* объяснение сознания Чалмерс определяет как такое объяснение, в котором есть ссылка на сознание, т.е. сознание принимается как часть эксплананса. *Материалистическое* (или физикалистское) решение проблемы представляет сознание физическим процессом. *Нематериалистическое* решение представляет сознание как нефизический процесс, даже в том случае если признается, что сознание тесно связано с физическими процессами<sup>186</sup>. Примем эти определения и рассмотрим подробнее его классификацию материалистических подходов.

По мнению Чалмерса, существует три способа, какими материалист может противостоять антифизикалистским аргументам. Материалист типа *A* отрицает, что существует эпистемический разрыв. Материалист типа *B* признает, что существует эпистемический разрыв, но отрицает существование онтологического разрыва. Материалист типа *C* признает существование глубокого эпистемического разрыва, но полагает, что это связано с недостаточностью наших знаний.

---

<sup>185</sup> Chalmers D.J. 2002. Consciousness and its place in nature. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. P. 247. (Типы A, B и C впервые были выделены в: Chalmers D.J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press. P. 161 – 168.)

<sup>186</sup> Chalmers D.J. 2002. Consciousness and its place in nature. P. 248. Однако Чалмерс сам признает, что данные им определения не позволяют точно классифицировать такой подход, согласно которому сознание может быть объяснено в терминах принципов, которые не обращаются к сознанию, но сами не могут быть объяснены физически. Назовем их *независимыми* принципами. Согласно вышеприведенным определениям такой подход можно отнести и к редуктивным, и нередуктивным. Чалмерс относит его к нередуктивным. На мой взгляд, если эти принципы не ссылаются на сознание, но позволяют вывести сознание из явлений низкого уровня (нейрофизиологических явлений), то объяснение с их помощью будет редуктивным объяснением.

К материализму типа *A* Чалмерс отнес взгляды тех философов, которые считают, что не существует никакого принципиального эпистемического разрыва между феноменальным сознанием и физическими процессами или что, по крайней мере, кажущийся разрыв может быть легко закрыт. Согласно этому подходу, зомби немыслимы. Нет такого знания, которым не владеет Мэри, находясь в черно-белой комнате. Не существует разрыва в объяснении сознания, не существует «трудной проблемы» сознания, поскольку для объяснения сознания достаточно объяснить определенные когнитивные функции. К материалистам типа *A* Чалмерс относит Д. Армстронга, Д. Деннета, Ф. Дретске, Г. Хармана, Д. Льюиса, Д. Рея, Г. Райла.

Здесь необходимо внести уточнение: аналитический функционализм как позиция по психофизической проблеме, как он был представлен в первой главе, ограничивается концептуальным анализом наших *обыденных* психологических понятий. Чалмерс относит к аналитическому функционализму и анализ сознания в терминах когнитивных функций.

Чалмерс считает, что тип *A* встречается в двух формах: 1) элиминативизма, утверждающего, что сознание не существует, и 2) аналитического функционализма, утверждающего, что сознание существует, но при этом сознание полностью определяется в функциональных и бихевиористских терминах. И та, и другая формы предполагают, что сознание в действительности есть определенные когнитивные функции – способности доступа, отчета, контроля и т.п. – и что наличие сознания не предполагает ничего сверх и помимо этих функций. Аналитический функционалист использует термин «сознание» в функциональном смысле, в то время как элиминативист понимает этот термин в обыденном смысле, как субъективное переживание. По мнению Чалмерса, различие между этими двумя формами чисто терминологическое.

Вряд ли можно согласиться с отождествлением аналитического функционализма и элиминативизма. Такое отождествление неявно предполагает, что любой анализ сознания в функциональных терминах упускает субъективный характер переживания, что феноменально-субъективный характер сознания в принципе невозможно выразить в функциональных терминах. Мне представляется целесообразным различать тип *A1* и тип *A2*, к материализму типа *A1* отнести позиции тех представителей аналитического

функционализма, которые действительно являются элиминативистами, отрицают субъективную реальность. Тогда к типу *A2* можно будет отнести все попытки понять феноменально-субъективное сознание в функциональных терминах. Его можно назвать *реалистским аналитическим функционализмом*. Согласно этому подходу, зомби мыслимы, пока нет адекватного функционального анализа феноменального сознания. Разрыв в объяснении сознания существует, поскольку предложенные до сих пор теории сознания как когнитивной функции не схватывают субъективную природу сознания, но этот разрыв не имеет принципиального характера.

К материализму типа *B* Чалмерс относит взгляды тех философов, которые, в отличие от материалистов типа *A*, признают существование субъективных качеств сознания и связанного с этим эпистемического разрыва, но отрицают наличие онтологического разрыва. Согласно этому подходу, зомби мыслимы, но метафизически невозможны. Мэри не знает феноменальных истин до выхода из заточения, тем не менее эти истины касаются физической реальности. Когда Мэри покидает комнату, она узнает старые факты по-новому. Наконец, существует трудная проблема, в отличие от легких, но это вовсе не означает, что существует особая реальность, наряду с физической.

Главный отличительный признак типа *B* – материалисты этого типа не считают, что материалистическое объяснение сознания должно отвечать требованию дедуцирования с помощью априорного концептуального анализа. А ведь именно на этом требовании строятся все три рассмотренных нами антиматериалистических аргумента.

Согласно материализму типа *B*, феноменальные состояния можно отождествить с определенными физическими или функциональными состояниями. Но эти тождества нельзя вывести с помощью априорного анализа понятия сознания, они устанавливаются эмпирическим путем, подобно тому как было установлено тождество воды и  $H_2O$ , генов и ДНК и т.п. Понятие воды отличается от понятия  $H_2O$ , но эти понятия относятся к одной и той же вещи. Так мы можем объяснить, почему существует эпистемический разрыв между физической и феноменальной областями, и при этом отрицать наличие онтологического разрыва между ними.

Существует две разновидности материализма типа *B*. Одни философы считают, что для утверждения материализма нет необходимости в апприорном выведении сознания из физических процессов, потому что такого апприорного вывода, по их мнению, нет и в стандартных, не вызывающих сомнений, случаях тождества. К таким философам относятся Н. Блок, Р. Стэлнейкер, Д. Левин. Другие считают, что случай сознания – это исключение из правила, и наличие эпистемического разрыва связывают с особенностями феноменальных понятий. К ним относятся К. Хилл, Б. Лоар, Д. Папиню, Д. Пэрри, М. Тай, Б. МакЛофлин, К. Бэлог.

К материализму типа *C* Чалмерс относит взгляды тех философов, которые признают, что существует глубокий эпистемический разрыв между физической и феноменальной областями. Его существование они связывают с ограниченностью наших сегодняшних когнитивных возможностей. Сегодня мы можем помыслить зомби, но в будущем зомби будут немыслимы. Пока нам кажется, что Мэри не владеет знанием о феноменальном качестве, но в будущем для нас будет очевидно, что нет такой информации, которой бы она не владела, зная все физические факты. И хотя мы пока не видим, как может быть решена трудная проблема, она в принципе может быть решена: сознание можно объяснить в физических терминах.

Существуют разные версии материализма типа *C*. П. Чёрчленд, Д. Столяр и другие считают, что проблема сознания существует потому, что нам не хватает знаний. Дальнейший рост научных знаний обеспечит нам недостающее знание, что позволит нам понять сознание как физический процесс. Т. Нейгел и К. МакГинн связывают решение трудной проблемы с будущей концептуальной революцией, с созданием принципиально новой теории. Большинство материалистов типа *C* оптимистически смотрят в будущее, исключением является позиция МакГинна, который считает, что хотя трудная проблема имеет решение, но оно недоступно для нас в силу наших когнитивных ограничений.

Д. Чалмерс, хотя и выделил позиции этих философов в отдельный тип, не считает, что тип *C* представляет собой самостоятельный вариант в ряду других логически возможных вариантов закрытия эпистемического разрыва. Он полагает, что тип *C* – это нестабильная позиция, она сводится либо к материализму типа *A*, либо к материализму типа *B*, либо к *F*-монизму.



Пространство возможных вариантов закрытия разрыва, по мнению Чалмерса, ограничивается тремя принципиальными положениями. 1) Физическое описание мира характеризует мир в терминах структуры и динамики. 2) Из истин о структуре и динамике можно дедуцировать только новые истины о структуре и динамике. 3) Истины о сознании не являются истинами о структуре и динамике.

Некоторые материалисты типа *C* связывают закрытие эпистемического разрыва с развитием физики. Они считают, что мы не знаем пока, что сможет объяснить физика будущего. Чалмерс возражает: новые физические теории будут вводить новые структуры и новые динамики, как это сделали такие новые теории, как теория относительности и квантовая механика, но разрыв между физическим описанием и сознанием останется. Но, может быть, возможны такие физические теории, которые выйдут за пределы структуры и динамики? Чалмерс сомневается, что такое возможно: новые физические свойства постулируются для объяснения существующих физических феноменов, которые характеризуются в терминах структуры и динамики. Другое дело, если вместо постулирования новых физических свойств физика обратится к сознанию, как это делает квантовая механика, по мнению некоторых теоретиков. Но в этом случае сознание окажется нередуцируемым, и такой взгляд необходимо будет отнести к одному из нередуктивных типов.

Незавершенность физики можно понять еще и таким образом: существующая физика характеризует фундаментальные свойства (такие как масса, заряд и т.д.) в терминах абстрактных структур и отношений, не рассматривая их нереляционную (*intrinsic*) природу. Согласно этому взгляду, полное физическое описание мира должно также характеризовать нереляционные свойства, которые лежат в основе структур и отношений. И тогда физика выйдет за рамки структуры и динамики. Если под безотносительными свойствами понимать феноменальные или протофеноменальные свойства, которые лежат в основе физической реальности, то истины о сознании будут вытекать из физических истин. Эту позицию Чалмерс обозначает как *F*-монизм.

Таким образом, если недостающее звено, которого нам не хватает сегодня для закрытия эпистемического разрыва, — это адекватный функциональный анализ сознания, то позиция сво-

дится к типу *A*. Если недостающее звено – это новое физическое знание, которое не является ни структурным, ни динамическим, то позиция сводится к нередуктивному *F*-монизму. Остается еще одна возможность – утверждать, на эмпирических основаниях, что сознание есть определенный физический процесс, но это суть позиции материализма типа *B*. «В конечном счете, – пишет Чалмерс, – для материалиста типа *C* нет отдельного места»<sup>187</sup>.

На мой взгляд, третье принципиальное положение, которое, по мнению Чалмерса, ограничивает пространство возможных вариантов закрытия разрыва («Истины о сознании не являются истинами о структуре и динамике»), постулируется им совершенно произвольно. Чалмерс прав в том, что тип *C* не представляет самостоятельной позиции. Однако Чалмерс неправомерно сужает пространство возможных редуктивных вариантов, сводя его к выбору между позициями типа *A* или типа *B*. Он априори исключает возможность такого функционального анализа сознания, который отдает должное субъективно-феноменальному характеру сознания и который выше мы обозначили как материализм типа *A2* (реалистский функционализм).

## 2. Элиминативистская стратегия

На первый взгляд кажется невероятным, что можно отрицать существование сознания как субъективной реальности. Что может быть более очевидным, чем феномен моего сознания? Как можно отрицать, что существует нечто, каково это – видеть экран монитора, ощущать пружинистость клавиш и т.д. Все это факты моего сознания. Тем не менее элиминативисты отрицают существование кволия. Д. Деннет (1988) иронично называет это «куайнить кволия» (*quining qualia*), в честь философа В. Куайна. «Куайнить» – значит решительно отрицать существование или важность чего-либо, кажущегося реальным или важным<sup>188</sup>.

Элиминативисты приводят различные аргументы, которые можно сгруппировать в несколько способов. Первый способ состоит в том, чтобы показать, что можно обойтись без понятия

---

<sup>187</sup> *Chalmers D.J.* 2002. *Consciousness and its place in nature*. P. 260.

<sup>188</sup> *Dennett D.C.* 1988. *Quining qualia*. In Marcel A.J., and E. Bisiach, eds. *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press. Reprinted in Chalmers D. (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. P. 226 – 246.

кволия, поскольку в контексте новых научных теорий это понятие не играет никакой объяснительной роли. Вторым способом состоит в том, чтобы отрицать существование свойств, которые приписываются кволия. Третий способ состоит в подмене экспланандума.

Рассмотрим первый способ. Известно, что мы верим в теоретические сущности в той мере, в какой они выполняют функцию объяснения того или иного феномена, для чего они и постулируются. Если мы можем найти теорию, которая лучше объясняет феномен, чем старая, то мы можем отказаться от старой теории вместе с теми сущностями, которые она постулировала. Элиминативисты утверждают, что кволия постулируются как часть определенной теории, а именно – «народной психологии». Современная наука способна объяснить психологические феномены и без обращения к кволия. Функциональные и нейрофизиологические процессы, начиная со стимулов, через различные уровни когнитивной обработки приводят к определенному поведению. Понятие кволия становится лишним, его можно устранить.

Элиминативисты приводят различные примеры успешных редукций из истории науки, когда устаревшие понятия заменялись новыми. Любимый пример элиминативистов – история с флогистоном. В конце XVII в. это понятие было введено учеными для обозначения некоего духа без цвета, без запаха, без веса, который выделялся быстро при горении и медленно при образовании ржавчины. Когда дух выделялся полностью, оставался «настоящий материал» – кучка пепла или частицы ржавчины. Развитие химии в XVIII в. привело к устранению понятия флогистон. Процессы горения и образования ржавчины действительно имеют нечто общее, но субстанцией, которая вовлечена в обоих процессах, является не флогистон, а кислород. Кислород – это не дух, а газ, который имеет определенный атомный вес. Феномены, для объяснения которых постулировался флогистон, получили лучшее объяснение в терминах нового теоретического понятия – кислорода. Поэтому от понятия флогистон отказались.

О. Фланаган (1992) обращает внимание на то, что экспланандумом в этом примере являются процессы горения и образования ржавчины, а экспланансом – флогистон, а позднее – кислород. Можно отрицать существование флогистона, но никто не отрицает существование горения и образования ржавчины как фе-

номенов, которые нуждаются в объяснении. Аналогично сознание является экспланандумом, феноменом, который требует объяснения, а не теоретической конструкцией, которая постулируется для объяснения<sup>189</sup>.

Элиминативисты могут возразить: в вышеупомянутой аналогии процессам горения и образования ржавчины соответствуют не феномены сознания, а поведение. Нет никакой необходимости постулировать кволия, поскольку любое поведение можно объяснить без обращения к кволия. Здесь возникает два возражения: 1) кволия не постулируются для объяснения, а представляют собой очевидный дополнительный экспланандум; 2) утверждение о том, что любое поведение можно объяснить без обращения к кволия, нельзя считать доказанным и само собой разумеющимся.

Однако – возражают элиминативисты – в истории было уже не раз, когда казалось, что существует дополнительный экспланандум, что существует эпистемический разрыв между этим феноменом и физическими процессами, а впоследствии оказывалось, что никакого разрыва нет. Деннет предлагает аналогию с объяснением жизни. Виталисту в свое время могло казаться, что жизнь невозможно редуктивно объяснить, что существует дополнительная «трудная проблема жизни» сверх и помимо объяснения биологических функций (адаптации, роста, метаболизма, репродукции, регенерации и т.п.).

Чалмерс возражает против этой аналогии следующим образом: виталисту казалось, что биологическим функциям невозможно дать механическое объяснение. В то время очень мало было известно о сложных биохимических механизмах. По мере того как появлялось физическое (биохимическое) объяснение соответствующих функций, витализм улетучивался. Если у нас будет полное физическое объяснение, которое покажет, как физические процессы реализуют соответствующие функции, то жизнь будет полностью объяснена. Возможно, какой-нибудь упорный виталист будет утверждать, что объяснение жизни не будет полным, поскольку останется необъясненным жизненный дух. Но жизненный дух, в отличие от сознания, не имеет независимого основания для веры в его существование, он был постулирован именно для того, чтобы объяснить биологические функции. Если

---

<sup>189</sup> *Flanagan O.* 1992. *Consciousness reconsidered.* Cambridge, Mass.: MIT Press. P. 24.

имеется лучшее объяснение того, как реализуются биологические функции, то от этого теоретического конструкта надо отказаться. Сознание же – очевидный экспланандум. Если что-то и остается необъясненным в физическом объяснении жизни, то это связанный с жизнью реальный феномен сознания: существует нечто, каково это – быть живым<sup>190</sup>.

Таким образом, феномены сознания являются экспланандумом, или исходными данными, которые необходимо объяснить. Существует дотеоретическое понятие сознания (как часть народной психологии), которое обобщает эти данные. Можно подвергнуть его ревизии, даже заменить. Но нельзя отрицать сами исходные данные!

Второй способ отрицания кволия виртуозно реализует Д. Деннет. Он состоит в том, чтобы «убрать мотивацию для веры в то, что эти свойства существуют»<sup>191</sup>. В своей статье «Куайнить кволия» Деннет утверждает, что он не отрицает существование сознания, он лишь отрицает те свойства, которые приписывают сознанию сторонники кволия. «Все реальное имеет свойства. И поскольку я не отрицаю реальность сознательного опыта, я признаю, что сознательный опыт имеет свойства. Более того, я признаю, что сознательные состояния каждого человека имеют свойства, в силу которых эти состояния имеют то опытное содержание, которое они имеют... но эти свойства настолько не похожи на те свойства, которые традиционно приписываются сознанию, что было бы большим заблуждением называть какое-либо из них ...кволия»<sup>192</sup>.

Какие же свойства традиционно связывают с кволия? Деннет перечисляет четыре свойства, которые считаются присущими сознанию самому по себе: феномены сознания являются: 1) невыразимыми (мы не можем пересказать другому, что именно мы видим, какой именно вкус и запах ощущаем); 2) простыми и однородными; 3) приватными (private), доступными только самому

---

<sup>190</sup> *Chalmers D.J.* 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. P. 108 – 109.

<sup>191</sup> *Dennett D.C.* 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown. C. 373.

<sup>192</sup> *Dennett D.C.* 1988. *Quaining qualia*. P. 227.

субъекту опыта от первого лица; 4) непосредственно постижимыми и безошибочными.

Деннет категорически заявляет, что у сознания нет таких свойств! Кволия – это термин, который ссылается на свойства, которых не существуют. Дотеоретическое понятие кволия, по мнению Деннета, настолько путаное, что вместо того, чтобы пытаться его прояснить, тактически гораздо лучше утверждать, что просто нет никаких кволия вообще. Поскольку Деннет стремится подорвать наше интуитивное понятие субъективных качеств сознания, или кволия, то он апеллирует к нашей интуиции, используя мысленные эксперименты, или, как он выражается, помпы для интуиции.

Деннет утверждает, что у нас нет никакого привилегированного доступа к кволия, что мы можем и не знать свои кволия. Модифицируя аргумент перевернутого спектра, Деннет предлагает мысленный эксперимент «проделка нейрохирурга». Вы просыпаетесь утром и обнаруживаете, что трава красная, небо желтое и т.д. Никто, кроме вас, не замечает никаких изменений. Значит, проблема в вас. Вы делаете вывод, что у вас произошла инверсия цветовых кволия. Принято считать, что когда субъект замечает, что что-то не так, то это происходит благодаря сдвигу в кволия. Однако в действительности зловерный нейрохирург мог создать инверсию двумя путями:

1) перевернуть один из «ранних» каналов, создающих кволия, например, в оптическом нерве; *ex hypothesis* это перевернет кволия, 2) оставить ранние пути нетронутыми, а просто перевернуть определенные связи с памятью; *ex hypothesis* это перевернет вовсе не кволия, а связанные с памятью диспозиции реагировать на кволия.

«Поскольку *ex hypothesis* два различных хирургических вмешательства могут вызвать один и тот же интроспективный эффект, в то время как только одна операция переворачивает кволия, ничто в опыте субъекта не может свидетельствовать в пользу одной гипотезы против другой. Поэтому состояние собственных кволия должно быть настолько же неизвестно самому субъекту, как и состояние кволия кого-нибудь другого, если только он не ищет внешней помощи»<sup>193</sup>. Следовательно, мы не можем сказать,

---

<sup>193</sup> Dennett D.C. 1988. Quaining qualia. P. 231.

опираясь на интроспекцию, перевернуты ли наши кволия. Не существует никакого привилегированного доступа к кволия, или непосредственного знакомства с ними, или прямого их постижения, что друзья кволия считают отличительными свойствами кволия.

На мой взгляд, Деннет подменяет тезис. Одно дело – заметить, что цвет вещей изменился, другое дело – знать причины произошедших изменений (каким образом эта инверсия осуществлена нейрохирургом). Мы можем ошибаться в отношении причин изменений, но мы не можем ошибаться в том, что трава теперь выглядит красной, а небо – желтым.

Аналогичный прием Деннет применяет и в мысленном эксперименте с дегустаторами кофе Максвелл Хаус. Чейз утверждает, что кофе имеет тот же вкус, как и шесть лет назад, когда он впервые пришел работать в Максвелл Хаус, но этот вкус ему больше не нравится. Деннет ставит под сомнение его высказывание, поскольку оно опирается на память. Вкус кофе мог меняться постепенно и незаметно для Чейза. Что же произошло на самом деле: действительно ли вкус кофе остался неизменным, но изменилось отношение к нему Чейза, или же Чейз ошибается и вкус кофе изменился? Деннет уверенно заявляет, что никто не будет утверждать, что дело обстоит именно так, как утверждает Чейз, лишь на том основании, что люди не могут ошибаться в отношении собственных кволия.

Возможно, память изменяет Чейзу. Но то, что ему кажется сейчас, есть феноменальный факт, доступный ему изнутри. Феномены сознания могут быть слабыми, неустойчивыми (кажется – есть, кажется – нет), но нельзя ошибаться, ощущаешь или не ощущаешь тот или иной феномен в данный момент. Кволия – это компоненты базового слоя сознания, ошибаться можно лишь в их рефлексивной интерпретации – произошло ли изменение химического состава кофе или изменилось отношение к нему.

В своей книге 1991 г. Деннет продолжает атаку на кволия. Он пишет: «Я отрицаю, что существуют такие свойства. Но... я полностью согласен в том, что кажется, будто кволия существуют»<sup>194</sup>. Его подход становится более гибким: теперь он не настаивает на том, что мы можем ошибаться в том, ощущаем мы кво-

---

<sup>194</sup> *Dennett D.C.* 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown. P. 372.

лиа или нет, теперь он утверждает, что мы можем ошибаться в отношении *содержания* своего сознательного опыта. Да, нам кажется, что содержанием опыта являются кволия, но на самом деле никаких субъективных качеств не существует.

Нам кажется, что содержанием наших ощущений являются простые свойства. Для того, чтобы убедить нас в том, что это не так, Деннет анализирует природу цвета. Было бы неверно сказать, что каждому цвету соответствует волна определенной длины. Поверхности с разными рефлексивными свойствами могут восприниматься как имеющие одинаковый цвет, а та же самая поверхность может менять свой цвет под разным освещением. Не существует простого свойства объектов, с которым можно было бы отождествить тот или иной цвет.

Деннет ссылается также на эволюционную гипотезу происхождения цветового восприятия. Цветовое восприятие возникло в ходе эволюции как способ обнаружения съедобных объектов. Цвета возникли как свойства системы цветового восприятия, которая развивалась параллельно с системой цветового кодирования растений, привлекающих к себе внимание разносчиков их семян. Основные категории цветового пространства были заданы естественным отбором. Например, для выживания важно уметь отличить красные ягоды (предположительно спелые) от зеленых (несозревших). Побочный эффект этой адаптивной способности — мы можем отличить рубин от изумруда. «Почему небо голубое? Потому что яблоки красные... но не наоборот»<sup>195</sup>.

В ходе эволюции возникли различные системы цветового восприятия с совершенно разными цветовыми пространствами, и неверно было бы говорить о том, какая из них является истинной. Цвет — это одинаковый эффект, который производится в большинстве наблюдателей определенного класса, образующих норму. Красный цвет — это тот эффект, который возникает у нормальных людей, а не у дальтоников. Таким образом, вещи одного цвета могут не иметь каких-то простых общих свойств. Какое свойство есть красный цвет? Трудно дать определение. Деннет объясняет, почему это так трудно, на примере разорванного спичечного коробка, который использовали супруги Розенберги (которые были осуждены и казнены в 1953 г. за шпионаж в пользу

---

<sup>195</sup> Dennett D.C. 1991. *Consciousness Explained*. P. 378.



Советского Союза) для того, чтобы два человека смогли безошибочно опознать друг друга. Оборванный край картонки имел такую информационно сложную форму, что его практически невозможно было намеренно воспроизвести. Надо было иметь вторую половину картонки, чтобы дополнить имеющуюся. Каждая половина становилась надежным и уникальным детектором для второй половины. Наши цветовые детекторы спроектированы так, чтобы обнаруживать определенные свойства, которые описать так же трудно, как и рваный край спичечного коробка.

Трудно не согласиться, что содержанием наших цветовых ощущений являются не простые, а очень сложные свойства. Однако это вполне совместимо с тем, что существуют кволия как простые формы репрезентации этих сложных свойств. Цвета, как субъективные качества, существуют не во внешнем мире, а внутри нас. Спектральная отражательная способность поверхностей объектов вызывает в мозгу наблюдателя различные внутренние дискриминативные состояния. А у этих внутренних дискриминативных состояний есть еще субъективные свойства, которые конституируют их содержание, – то, какими вещи нам кажутся. Именно этот шаг Деннет категорически не приемлет. Такие свойства были бы кволия, но кволия не существуют. По мнению Деннета, реально существуют только наши дискриминативные состояния с определенными поведенческими диспозициями, и ничего сверх и помимо этого<sup>196</sup>.

Чтобы убедить нас в этом, Деннет предлагает следующую аналогию. Человек может в уме сравнить оттенки цвета – например, одинакового ли оттенка красные полосы на американском флаге и цвет костюма Санта Клауса. Робот (CADBLIND Mark I Vorzetzer) мог бы сделать подобное сравнение. Предположим, мы кладем цветное изображение Санта Клауса перед роботом и спрашиваем его, какой оттенок красного глубже – на картинке или на американском флаге? В памяти робота уже хранится репрезентация американского флага. Он извлекает ее из памяти, красные полосы в его диаграмме обозначены «красный №163». Красный цвет костюма Санты преобразуется его цветовой графической системой как красный № 172. Далее он сравнивает два от-

---

<sup>196</sup> Ibid. P. 372 – 373.

тенка, вычитая 163 из 172, и получает 9, что он интерпретирует, допустим, как то, что красный Санты насыщеннее.

Когда человек сравнивает цвета в уме, происходит то же самое, что и в работе. Дискриминативные состояния робота содержательны точно таким же образом и по тем же причинам, что и дискриминативные состояния мозга человека. Нет никакой качественной разницы между человеком и машиной. Робот не знает, каким образом он сравнивает цвета, мы тоже не знаем. В работе нет никаких кволия, по аналогии – и у нас нет никаких кволия. Нам только кажется, что есть разница между роботом и человеком<sup>197</sup>.

Вряд ли можно признать эту аналогию с роботом убедительной, поскольку ее предпосылкой является утверждение, что между дискриминативными состояниями робота и человека нет существенного различия, а это есть не что иное, как предвосхищение основания. Существенное различие есть, и оно состоит в том, что дискриминативные состояния человека имеют субъективный характер, они даны ему от первого лица, и это очень важный аспект экспланандума.

Итак, отрицая свойства, которые традиционно приписывают кволия, Деннет отрицает сами кволия. Вышеприведенный анализ показал, что даже если субъективные переживания не являются простыми или неопровержимыми, это вовсе не означает, что они не существуют.

Можно трактовать кволия как *невинное* понятие, которое означает просто, каково это – находиться в данном сознательном состоянии. Поскольку такое понятие кволия не включает никаких других свойств, то оно невинно. О. Фланаган (1992) предлагает отказаться от описания сознания, которое приписывает ему такие проблематичные свойства, как однородность, простота, невыразимость, приватность и неопровержимость и т.д.<sup>198</sup> Той же линии придерживается и Д. Левин (2001). Он соглашается с Деннетом в том, что в нас нет ничего такого, что отвечало бы описаниям феноменального сознания, которые обычно даются. Однако «то, что не существует ничего такого, что отвечало бы этим описаниям,

---

<sup>197</sup> Ibid. P. 374 – 375.

<sup>198</sup> Flanagan O. 1992. Consciousness reconsidered. P. 62.

не устраняет автоматически интересующий меня объект»<sup>199</sup>. Но нужно ли соглашаться с Деннетом?

На мой взгляд, эти свойства верно характеризуют феноменологию сознания от первого лица. В этом смысле примечательна оговорка Левина относительно неопровержимости феноменального сознания: «Конечно, в некотором смысле я мог бы ошибаться в том, что я сейчас испытываю определенные визуальные переживания (хотя в нормальных случаях, мне кажется, трудно понять, что могло бы этому соответствовать, — но все же допустим это)»<sup>200</sup>.

Вместе с тем ошибкой было бы считать, что мы можем знать природу кволия путем непосредственного их усмотрения от первого лица. Разумеется, непосредственная доступность кволия вовсе не означает, что мы знаем о них все.

Деннет (1991) назвал кволиафилами философов, которые утверждают, что кволия являются важным аспектом сознания, который необходимо объяснить. Левин проводит полезное различие между смелыми и скромными кволиафилами<sup>201</sup>. Смелые кволиафилы заявляют, что благодаря непосредственному доступу от первого лица мы можем с помощью априорного размышления о природе собственного сознательного опыта прийти к выводу, что материализм ложен. Для смелых кволиафилов очевидно, что сознание имеет такие черты, которые делают его несовместимым с любым описанием в терминах естественных наук. Скромный кволиафил не делает таких сильных метафизических выводов и не считает возможным лишь на основании собственного сознательного опыта утверждать, что сознание имеет нефизическую природу. Вместе с тем скромный кволиафил полагает, что сознание представляет собой сложную проблему: как материальная система может быть субъектом сознательного переживания, ощущать различные кволия?

Третий способ отрицания кволия, как уже было сказано, состоит в подмене экспланандума. Для того чтобы убедить, что никакого эпистемического разрыва не существует, в качестве исходных данных, требующих объяснения, Деннет принимает не

---

<sup>199</sup> Levine J. 2001. *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience*. p. 132.

<sup>200</sup> Ibid. P. 139.

<sup>201</sup> Ibid. P. 127.

сами субъективные переживания, а словесные отчеты о них. Для этой цели Деннет предлагает свой «гетерофеноменологический метод».

Гетерофеноменология есть «метод феноменологического описания, которое может отдать должное самым приватным и невыразимым субъективным переживаниям, никогда не покидая канонов научной методологии»<sup>202</sup>. Под каноном научной методологии Деннет имеет в виду требование подхода от третьего лица. Как же можно с позиции третьего лица отдать должное субъективным переживаниям, с их приватностью и невыразимостью? Только если фактически речь идет о *высказываниях* о субъективных переживаниях, а не о самих переживаниях.

Д. Левин отмечает в связи с этим: «Конечно, если *это* ваши данные, то сами сознательные переживания, кволия, становятся легитимными только в качестве объяснительных постулатов. Как только мы увидим, как объяснить данные без кволия, их легитимность будет подорвана. Но я утверждаю, что сами сознательные переживания, а не просто вербальные отчеты о них являются исходными данными, на которые теория должна дать ответ»<sup>203</sup>.

Деннет стремится убедить нас в том, что кволия – это фикции, а фикции, по определению, не существуют<sup>204</sup>. Он обращается к зрительной иллюзии. Он использует двусмысленность термина «иллюзия». На рисунке, который помещен на обложке его книги, черным цветом изображена сетка, состоящая из квадратов. Некоторые квадраты полностью или частично окрашены в красный цвет таким образом, что создается иллюзия розового кольца. Если приглядеться к рисунку, то элементы сетки окрашены либо в черный, либо в красный цвет. Отто, воображаемому оппоненту Деннета, кажется, что он видит розовое кольцо. Деннет ему отвечает, что нам только кажется, что мы воспринимаем розовый круг. На самом деле, утверждает Деннет, это – иллюзия. Отто соглашается с Деннетом, что розовое кольцо реально не существует, что это иллюзия, но настаивает на том, что ему реально видится розовое кольцо.

---

<sup>202</sup> Dennett D.C. 1991. Consciousness Explained. P. 72.

<sup>203</sup> Levine J. 2001. Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience. P. 134.

<sup>204</sup> Dennett D.C. 1991. Consciousness Explained. P. 346.

«Отто: Я не просто *говорю*, что, кажется, там есть розоватое сияющее кольцо, там *действительно кажется* розоватое сияющее кольцо!

Деннет: Спешу согласиться... Ты действительно это имеешь в виду, когда говоришь, что, кажется, там есть розоватое сияющее кольцо.

Отто: Я не просто имею это в виду. Я не просто *думаю*, что, кажется, там есть розоватое сияющее кольцо; там *действительно кажется* розоватое сияющее кольцо!

Деннет: Вот теперь ты это сделал. Ты попал в ловушку вместе со многими другими. Ты думаешь, что существует разница между думать (полагать, решать, искренне считать), что нечто кажется тебе розовым, и *действительно казаться* тебе розовым. Но здесь нет никакой разницы. Не существует такого феномена как *действительно казаться* – сверх и помимо феномена полагать..., что нечто имеет место»<sup>205</sup>.

Деннет пытается убедить нас, что само переживание Отто является иллюзией. Но вряд ли он кого-то убедит. Ощущение *розового* кольца – это иллюзия в том смысле, что в оформлении обложки не использован розовый цвет. Однако *ощущение* розового цвета есть реально существующий феноменальный факт в том смысле, что на определенном расстоянии мы воспринимаем рисунок именно так. Даже если субъективное переживание является иллюзией, само это переживание имеет место.

Деннет отрицает разницу между полагать и казаться, но такая разница существует. Это различие между базовым и рефлексивным уровнями сознания. Различие между иллюзией и действительностью возникает лишь на рефлексивном уровне сознания. Исходной же реальностью для нас являются феномены базового дорефлексивного уровня сознания, где такого различия еще нет.

Д. Чалмерс пишет: «Некоторые говорят, что сознание есть «иллюзия», но я понятия не имею, что бы это могло значить. Мне кажется, что мы уверены в существовании сознания больше, чем в чем бы то ни было в мире... Я не могу доказать, что есть дополнительная проблема, именно потому, что я не могу доказать, что сознание существует. Мы знаем о сознании более непосред-

---

<sup>205</sup> Ibid. P. 363 – 364.

ственно, чем мы знаем о чем-либо другом. Так что «доказательство» неуместно»<sup>206</sup>.

Таким образом, элиминативизм в отношении субъективных качеств сознания отрицает в той или иной форме экспланандум, т.е. отрицает явление, которое требует объяснения, а потому не может быть убедительным ответом на антиматериалистические аргументы. Большинство современных материалистов не отрицают реальность субъективных качеств сознания. Однако между ними существуют расхождения в трактовке метафизики и эпистемологии сознания. Рассмотрим две главные конкурирующие сегодня стратегии редукции сознания.

### *3. Две стратегии редукции сознания:*

#### *эмпирическое тождество и аналитическое тождество*

И сторонники, и противники аргумента разрыва в объяснении сознания согласны с тем, что редуктивное объяснение того или иного явления, в том числе сознания, должно показать *необходимую связь* этого явления с физическими фактами – иначе в объяснении остается разрыв, а это означает, что редукция не удалась. Принято считать, что если необходимая связь существует, то редуктивное объяснение возможно. Если невозможно дать редуктивное объяснение, то необходимой связи не существует, следовательно, есть факты, которые не редуцируются к физическим фактам, а это означает, что материализм ложен. Многие соглашались, что никакое количество описательных эмпирических данных само по себе не может нам дать необходимую связь.

Каким образом можно показать, что необходимая связь между сознанием и физическими фактами существует? Есть два основных материалистических подхода (две стратегии) к решению этой проблемы: редукция с помощью *аналитического тождества* и редукция с помощью *эмпирического тождества*. Стратегия аналитического тождества состоит в том, чтобы с помощью априорного концептуального анализа дедуцировать феноменальное сознание из физических фактов. Логическая выводимость демонстрирует наличие необходимой связи.

Стратегия эмпирического тождества состоит в том, чтобы на основе методологических соображений принять психофизические корреляции в качестве теоретических тождеств. Этого до-

---

<sup>206</sup> *Chalmers D.J.* 1996. The Conscious Mind. P. XII – XIII.

статочно для редукции, поскольку отношение тождества считается необходимой связью. Стратегию эмпирического тождества реализует материализм типа *В*. Стратегию аналитического тождества с помощью функционального анализа реализует материализм типа *А*. Двум стратегиям соответствуют две модели редуктивного объяснения сознания. На мой взгляд, только вторая стратегия может закрыть разрыв в объяснении сознания.

Сторонники аналитического тождества полагают, что необходимая связь между редуцируемым явлением и соответствующими физическими фактами может быть продемонстрирована только через логическую необходимость – редуцируемое явление должно логически вытекать из физического описания. Такое понимание редукции отстаивается такими философами, как Д. Льюис, Д. Ким, Д. Левин, Ф. Джексон, Д. Чалмерс, причем независимо от того, являются ли они сторонниками или противниками материализма. Материализм, по их мнению, предполагает, что все явления могут быть дедуцированы, логически выведены из физических фактов. Редуктивное объяснение должно иметь форму дедукции. Этому требованию соответствует модель функциональной редукции, которая была рассмотрена в четвертой главе. Главным возражением против нее является отрицание требования логического вывода редуцируемого явления. Функциональной модели объяснения противопоставляется модель тождеств. Рассмотрим альтернативную стратегию.

Использование эмпирических тождеств для закрытия разрыва в объяснении сознания является в определенном смысле возвращением к теории типового психофизического тождества, которая была выдвинута еще в 50-е гг. XX в. и довольно быстро уступила место функционализму (см. первую главу). К середине 1970-х гг. большинство философов считали теорию тождества ошибочной. Возвращению к теории тождества способствовала дискуссия о проблеме разрыва в объяснении сознания. Б. Лоар (1990), К. Хилл (1991), Б. МакЛофлин (1999), Н. Блок и Р. Стэлнейкер (1999), Д. Пэрри (2001), Т. Полджер (2004) и др. отождествляют феноменальные качества сознания с состояниями мозга и считают, что тем самым они закрывают разрыв в объяснении сознания.

Д. Ким (2005) отмечает, что существует три вида аргументов в пользу теории психофизического тождества: 1) аргумент

простоты, 2) объяснительные аргументы, 3) каузальный аргумент<sup>207</sup>. Он считает, что только каузальный аргумент работает, но и у него есть ограничения. Аргумент простоты впервые использовал Д. Сمارт (1959). Современные сторонники типового тождества прибегают, кроме того, к объяснительным аргументам. Объяснительные аргументы включают три варианта: 1) заключение к наилучшему объяснению; 2) объяснение фактов, которые мы не могли бы иначе объяснить; 3) тождества снимают потребность в дальнейших объяснениях.

Брайан МакЛофлин (2001) использует первый вариант. Сегодня широко распространено мнение, что для каждого ощущения существует свой физический коррелят. Это предположение он называет тезисом корреляции. Является ли тезис корреляции истинным – это вопрос эмпирический. Но даже если он истинный, это, конечно, не решает психофизическую проблему. Тезис корреляции совместим не только с материализмом, но и с дуализмом, нейтральным монизмом и панпсихизмом. Отношение психофизического тождества подразумевает самую сильную необходимую связь между психическим и физическим. Если верен тезис типового психофизического тождества, то из этого вытекает, что тезис корреляции является истинным. По мнению МакЛофлина, с точки зрения общей непротиворечивости и теоретической простоты утверждение тождества типов (тезис психофизического тождества) предлагает наилучшее объяснение тезису психофизической корреляции<sup>208</sup>.

Джегвон Ким возражает следующим образом: 1) заключение к наилучшему объяснению, как известно, является индуктивным умозаключением, а потому не может служить достаточным основанием для признания типового физикализма истинным; 2) сравнивать теорию тождества с соперницами по силе объяснения следует не только в отношении объяснения психофизических корреляций, но и в отношении других данных (привилегированный доступ к состояниям нашей собственной психики, множественная реализуемость психических свойств, возможность инверсии кво-

---

<sup>207</sup> Kim J. 2005. *Physicalism, or something near enough*. Princeton: Princeton University Press. P. 124.

<sup>208</sup> McLaughlin B. 2001. In *Defence of New Wave Materialism: A Response to Horgan and Tienson*, in Carl Gillett and Barry Loewer (ed.) *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 319 – 320.



лиа и др.); 3) Ким отрицает, что психофизические тождества объясняют психофизические корреляции. Он указывает на то, что здесь нет движения от одного факта к другому, что непременно должно происходить в настоящем объясняющем умозаключении; 4) вышеприведенное объяснение совершенно не похоже на научные объяснения корреляций. В науке обычно корреляции не объясняются отождествлением коррелирующих свойств. Например, мы не объясняем корреляцию между причиной и следствием, отождествляя причину и следствие<sup>209</sup>.

Нед Блок и Роберт Стэлнейкер (1999) делают акцент на роли тождеств в научных объяснениях: тождества делают возможным объяснение тех явлений, которые корреляции не смогли бы объяснить. «Если бы вместо тождеств мы бы приняли просто корреляции, мы бы имели только объяснение того, как нечто, коррелирующее с нагреванием, вызывает нечто, коррелирующее с кипением. Далее, мы могли бы хотеть знать, каким образом увеличение молекулярной кинетической энергии некоторой емкости воды вызывает кипение. Тождества позволяют перенос объяснительной и каузальной силы, который простые корреляции не позволяют. Предположение, что тепло = молекулярная кинетическая энергия, что давление = передача молекулярного импульса и т.д., позволяет нам объяснить факты, которые мы иначе не могли бы объяснить. Так, в соответствии с принципом заключения к наилучшему объяснению мы можем сделать вывод, что эти тождества являются истинными. Если мы считаем, что тепло коррелирует, но не тождественно с молекулярной кинетической энергией, мы должны считать правомерным вопрос, почему эта корреляция существует и каков ее механизм. Но как только мы осознали, что тепло *есть* молекулярная кинетическая энергия, подобные вопросы будут казаться упорством в заблуждении»<sup>210</sup>.

Ким отрицает объясняющую роль тождеств и в данном случае. Ким предлагает следующий пример. Допустим, нейронаука установила, что состояние мозга N1 порождает состояние мозга N2. Более того, установлено, что N1 коррелирует с болью, а N2 – со страданием. Между состояниями мозга и феноменальными состояниями, например, между болью и страданием, разрыв еще

---

<sup>209</sup> Kim J. 2005. Physicalism, or something near enough. Ch. 5.

<sup>210</sup> Block N. and Stalnaker R. 1999. Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap. *Philosophical Review* 108. P. 23 – 24.

сохраняется. Мы принимаем следующие тождества: боль = N1 и страдание = N2. Теперь мы можем объяснить, почему боль порождает страдание. Но тождества не производят объяснение, возражает Ким. Единственная роль, которую играют тождества, — они дают нам возможность перевести феномен, который уже объяснен, на язык народного словаря. Тождества «боль=N1» и «страдание=N2» служат лишь правилами переписывания. Вся объясняющая работа уже сделана, когда мы выводим из нейрофизиологии, что N1 порождает N2.

Ким признает, что тождества важны для того, чтобы вывести каузальную связь между болью и страданием. Однако он настаивает, что «это выведение не является объясняющим выводом, скорее, это вывод, в котором мы заменяем «равные на равные» и таким образом переписываем в народном словаре феномен, который уже объяснен»<sup>211</sup>.

Приведем еще несколько возражений против стратегии эмпирических тождеств. Тождества не дают ответа на трудные вопросы, которые Чалмерс характеризует как трудные проблемы сознания и которые являются сегодня предметом споров между материалистами и дуалистами: почему сознание возникает из физических процессов? Почему эти физические события вообще должны сопровождаться сознанием? Почему данный физический процесс должен сопровождаться именно этим феноменологическим качеством (кволиа), а не каким-то другим? Блок и Стэлнейкер ответят на эти вопросы: как только мы приняли тождества за истинные, подобного рода вопросы лишаются смысла. Однако для большинства участников дискуссии такой ответ не будет удовлетворительным.

Далее, Блок и Стэлнейкер (1999) полагают, что тождества не имеют объяснений. Однако Чалмерс и Джексон (2001) возражают: «...тождества являются онтологически простыми, но они не являются эпистемически простыми»<sup>212</sup>. Тождества можно дедуцировать, и именно дедуцируемость делает возможным редуктивное объяснение явления.

---

<sup>211</sup> Kim J. 2005. *Physicalism, or something near enough*. Princeton: Princeton University Press. P. 145 – 146.

<sup>212</sup> Chalmers D.J. and Jackson F. 2001. Conceptual analysis and reductive explanation. *Philosophical Review* 110:354.

Чалмерс подчеркивает, что существует принципиальное различие между стандартными случаями тождества (например, тождества воды и  $H_2O$ ) и случаем сознания. Для того чтобы объяснить, что такое вода, необходимо объяснить ее структуру и поведение. Хотя тождество воды и  $H_2O$  является эмпирическим, оно не является эпистемически простым: это тождество может быть в принципе дедуцировано из полной физической истины о мире. Напротив, в отношении сознания материалист типа *B* утверждает, что тождество сознания и физического/функционального состояния невозможно дедуцировать из полной физической истины, следовательно, оно является эпистемически простым. Тождество между сознанием и физическим состоянием принимается в качестве простого принципа, на который опирается теория.

Однако простые принципы мы встречаем только в одном месте – это фундаментальные законы физики. Их простота – невозможность дедуцировать их из более базовых принципов – является отличительной чертой фундаментальных законов природы. Таким образом, материалист типа *B* принимает принцип, который имеет эпистемический статус фундаментального закона, но придает ему значение онтологического тождества.

Если эпистемически простая связь между физическими состояниями и сознанием признается фундаментальным законом, из этого следует, что сознание отличается от любого физического свойства, поскольку фундаментальные законы всегда соединяют отличные друг от друга свойства. А это приводит к нередуктивному объяснению. Но материалист типа *B* такого вывода не делает, он принимает наблюдаемую корреляцию между физическими и феноменальными состояниями без объяснений и предлагает считать это тождеством. Фактически это означает отказ от редуктивного объяснения<sup>213</sup>.

У. Бехтель и Р. МакКолей (1999) предлагают «эвристическую теорию тождества», согласно которой психофизические тождества являются постулатами, которые принимаются учеными в процессе формулирования их теорий. Они не вытекают из эмпирических данных, но и не являются априорными<sup>214</sup>.

---

<sup>213</sup> Chalmers D.J. 2002. Consciousness and its place in nature. P. 254.

<sup>214</sup> Bechtel W. and R. McCauley. 1999. Heuristic identity theory (or back to the future): The mind-body problem against the background of research strategies in cognitive neuroscience. In the *Proceedings of the 21st Annual Meeting*

Модель эвристических тождеств отражает практику научного исследования, но она, скорее, соответствует модели функционального аналитического тождества: по мере созревания теорий становится возможным объяснение этих тождеств с помощью функционального анализа, гипотетические тождества становятся частью теории.

Стратегию эмпирических тождеств критикует К. МакГинн (2001). Он утверждает, что «решение психофизической проблемы не может иметь форму утверждения эмпирического тождества, наоборот, оно должно быть утверждением аналитического тождества»<sup>215</sup>. Иначе говоря, чтобы решить психофизическую проблему, нам необходима концептуальная редукция сознания, а не апостериорная редукция. МакГинн предлагает аргумент, который доказывает, что решение должно иметь именно такую форму. Он использует уже известный аргумент различных свойств Макса Блэка, который был рассмотрен в первой главе.

В своем логическом анализе утверждения тождества МакГинн фокусируется на его информативности. Принято считать, что информативность утверждения тождества связана с наличием двух разных смыслов у одного и того же референта. Спорный вопрос – это вопрос о том, что различает несовпадающие смыслы. МакГинн предлагает следующую схему, которая объясняет информативность суждения тождества. Если «А» и «В» обозначают одно и то же, то «А = В» является информативным, если и только если «А» подразумевает свойство F, а «В» подразумевает свойство G, которое отличается от свойства F. Коннотация (подразумеваемое дополнительное значение) отличается от денотации (значения): «А» и «В» обозначают объект, который не является тождественным ни свойству F, ни свойству G. Когда мы узнаем, что А=В, мы узнаем, что два различных свойства F и G имеются у одного объекта. Возьмем пример с Венерой: «Вечерняя звезда (А) = Утренняя звезда (В)». «А» и «В» оба обозначают Венеру. При этом они имеют разные коннотации: «А» подразумевает свойство быть звездой, которая первой появляется

---

*of the Cognitive Science Society* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates): 67-72.

<sup>215</sup> McGinn C. How not to solve the mind-body problem. In C. Gilett and B. Loewer (eds.) *Physicalism and its discontents*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 284.

вечером (F), «В» подразумевает свойство быть звездой, которая первой появляется утром (G)<sup>216</sup>.

МакГинн настаивает на том, что его схема объяснения информативности верна в отношении всех утверждений тождества. Например, она верна в отношении тождеств натуральных видов (natural kinds). Суждение «Тепло = молекулярное движение» является информативным, потому что «тепло» подразумевает свойство вызывать ощущение тепла у людей, а «молекулярное движение» не имеет такого смысла. Мы узнаем, что то, что имеет первое свойство, имеет и второе свойство. Другими словами, мы узнаем, что то, что вызывает ощущение тепла, есть то, что имеет высокую скорость движения молекул.

Утверждения тождества отдельного случая (token identity) также соответствуют схеме МакГинна. Например, в суждении «эта боль есть данное возбуждение С-волокон» утверждается, что некоторое отдельное событие имеет два различных свойства, оно является информативным, так как нет априорной связи между понятиями двух свойств. В другом случае свойство боли может иметь место вместе с возбуждением D-волокон или чем-нибудь в этом роде.

Работает ли эта схема в случае психофизического типового тождества, например, в отношении суждения «боль = возбуждение С-волокон»? Здесь утверждается, что определенные свойства являются тождественными (свойство быть болью и свойство быть возбуждением С-волокон). Поэтому мы не можем сослаться на различие самих этих свойств, для того чтобы объяснить информативность данного утверждения. Какие другие свойства могли бы объяснить информативность в данном случае? Эти свойства должны быть разными, но никаких других свойств, кроме свойств боли и возбуждения С-волокон, в данном случае не подразумевается. Поэтому теория тождества является ложной (вследствие сложной контрапозиции). Нам нужно такое объясне-

---

<sup>216</sup> McGinn C. How not to solve the mind-body problem, p.286. Ту же по содержанию мысль Д. Чалмерс формулирует так: если утверждение тождества «a = b» не является априорным, то «a» и «b» выбирают (pick out) свои значения через различные свойства. См. Chalmers D. (2009). The Two-Dimensional Argument Against Materialism. In Brian P. McLaughlin & Sven Walter (eds.), Oxford Handbook to the Philosophy of Mind. Oxford University Press.

ние боли, которое бы не приводило к проблеме пролиферации свойств. Поскольку объяснение боли не может иметь форму утверждения эмпирического тождества, оно должно быть утверждением неинформативного аналитического или априорного тождества.

Таким образом, решением психофизической проблемы может быть только аналитическое утверждение тождества. «Только тогда мы будем иметь настоящую редукцию по сравнению с эмпирическим тождеством»<sup>217</sup>. Требование аналитического тождества высоко поднимает планку для тех, кто пытается решить психофизическую проблему. Доводы МакГина представляются мне вполне убедительными. Но возникает следующий вопрос: какой же вариант аналитического тождества является верным?

Против стратегии эмпирического тождества свидетельствует множественная реализуемость. В первой главе было показано, что теория тождества была вытеснена функционализмом благодаря аргументу множественной реализуемости Патнэма (1967). Многие философы согласились с Патнэмом, что этот аргумент демонстрирует несостоятельность теории тождества, что функционализм является более предпочтительной теорией. Однако с конца 90-х гг. аргумент множественной реализуемости ставится под сомнение, что способствует возрождению теории тождества.

Так, Томас Полджер (2004) утверждает, что сама по себе интуиция множественной реализуемости еще не опровергает теории тождества. Он заявляет, что теория тождества совместима только с правдоподобными формами множественной реализуемости и что это выгодно отличает теорию тождества от функционализма, который допускает неправдоподобные формы множественной реализуемости. Полджер полагает, что если он покажет совместимость множественной реализуемости и теории тождества, то тем самым он вернет когда-то отброшенную теорию в повестку дня как не менее правдоподобную, чем функционализм.

Критикуя теорию тождества, Патнэм (1967) пишет, что сторонник этой теории должен точно определить физико-химическое состояние такое, что любой организм, не только человеческий, испытывает боль, если его мозг находится в этом со-

---

<sup>217</sup> *McGinn C.* How not to solve the mind-body problem. In C.Gilett and B.Loewer (eds.) *Physicalism and its discontents*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 299.

стоянии. Причем не только мозг млекопитающего, но и мозг рептилии, и моллюска (осьминога, например), и даже любого внеземного существа, способного чувствовать боль. Патнэм сомневается, что такое состояние может быть найдено. Вместо этого он предлагает идею, что боль может быть реализована самыми разными состояниями (у осьминога это – одно состояние, у человека – другое). Множественная реализуемость позволяет сделать следующий шаг: психические состояния могут быть реализованы не только живыми организмами, но и компьютерами.

Принято считать, что функционализм обобщает более широкий круг явлений и потому эта теория лучше. Полджер ставит правомерный вопрос: какая степень обобщения является подходящей для теории психики? То есть до какой степени психические состояния являются множественно реализуемыми? Полджер рассматривает 4 возможных трактовки множественной реализуемости.

1) *Слабая множественная реализуемость*: по крайней мере некоторые существа, которые не имеют в точности такой же физической состав, как мы, могут иметь сознание.

2) *SETI множественная реализуемость* (от названия проекта поиска внеземных цивилизаций): инопланетяне, существенно отличающиеся от нас по физическому составу, могут иметь сознание.

3) Стандартная множественная реализуемость: системы с самыми разными физическими составами могут иметь сознание.

4) Радикальная множественная реализуемость: всякая система, организованная определенным образом, может иметь сознание, независимо от ее физического состава<sup>218</sup>.

Полджер считает, что теория тождества совместима со слабой множественной реализуемостью и SETI. Со стандартной и радикальной множественной реализуемостью она несовместима, но эти варианты и не являются правдоподобными. В самом деле, существуют ли пределы в многообразии физической реализации психических состояний?

У функционализма имеются разные возможности ответа. Согласно радикальному функционализму, то, что делает нечто психическим состоянием определенного типа, зависит не от

---

<sup>218</sup> Polger T. (2004) *Natural minds*. The MIT Press: Cambridge (Mass.). P. 6.

внутренней его конституции, а от его функции в системе, частью которой оно является. Это наиболее распространенное понимание функционализма. Система должна быть достаточно сложной, но ее состав не имеет значения, она может состоять из силикона и даже из сыра.

Но возможен и другой ответ, который мне представляется более правдоподобным: чтобы иметь психические состояния, система должна быть *живой*. Умберто Матурана и Франсиско Варела называют организацию, отличающую живые системы, *аутопоэзной*<sup>219</sup>. Живая система постоянно воспроизводит сама себя, имеет собственные жизненные потребности, в состоянии самостоятельно поддерживать собственное существование, а также репродуцировать себя. Иначе говоря, физическая реализация психического состояния имеет, по крайней мере, те ограничения по структуре, которые имеет живая система. Это исключает компьютер, но позволяет говорить о боли как о психическом явлении, общем для людей и осьминогов, хотя и реализующемся в них по-разному.

Однако Полджер задает резонный вопрос: является ли психическое состояние, которое испытывает другое существо, совершенно одинаковым с нашим психическим состоянием, т.е. является ли боль, например, феноменологически одинаковой для человека и осьминога? Если нет, то множественная реализуемость не опровергает теорию тождества.

Интуитивно мы можем предполагать, что, по крайней мере, у высших животных могут быть психические состояния, близкие к нашим, но вряд ли совершенно одинаковые с нашими. Поэтому, рассуждает Полджер, вместо множественной реализуемости одного и того же психического состояния мы, скорее, имеем дело со специфическим для биологического вида психическим состоянием. Для каждого вида характерен свой тип психического состояния, который *тождественен* с соответствующим типом состояния мозга. Таким образом, хотя теория типового тождества и не допускает того многообразия реализации, которую допускает ра-

---

<sup>219</sup> Матурана У. и Варела В. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 40.



дикальный функционализм, это вовсе не является дефектом данной теории<sup>220</sup>.

Психическая видовая специфичность означает, что боль у человека отличается от боли у собаки, не говоря уже о боли марсиан. Но как объяснить, что общего между болью человека и болью собаки? Ответ Полджера прост: между ними нет ничего общего. Полджер признает, что идея видовой специфичности приносит в жертву более широкое обобщение. Общему понятию боли ничто не соответствует в действительности. Общей психологии не существует<sup>221</sup>.

Допустим, что не существует такого натурального вида, как боль вообще, а существуют лишь такие натуральные виды, как боль человека, боль собаки, боль осьминога и т.д. Однако это не устраняет множественную реализуемость, поскольку существуют внутривидовые индивидуальные и даже интраиндивидуальные различия. Человеческий мозг отличается от индивида к индивиду, даже у одного и того же индивида с возрастом нейроны погибают, нейронные связи утрачиваются. Центральная нервная система характеризуется пластичностью – утраченные при повреждении функции мозга могут восстанавливаться, но уже с другой нейронной реализацией (другие нейроны и даже другие участки мозга могут выполнять роль поврежденных клеток или участков). Известно, что некоторые способности, например способность чтения, обеспечиваются по-разному у разных людей.

По мнению Полджера, эти случаи «не говорят ни о том, что точно такое же психическое состояние реализуется по-разному, ни о том, что схожие психические состояния имеют совершенно разную реализацию. Эти случаи не столько подтверждают множественную реализуемость, сколько говорят о том, что мы недостаточно хорошо понимаем, как работает мозг – как индивидуализировать процессы, события, состояния, свойства мозга»<sup>222</sup>. На мой взгляд, Полджер отрицает очевидное. Если разные нейроны и даже разные участки мозга могут участвовать в реализации одной и той же функции у человека, то это свидетельствует в пользу множественной реализуемости.

---

<sup>220</sup> Polger T. (2004) *Natural minds*. The MIT Press: Cambridge (Mass.). P. 17.

<sup>221</sup> Ibid. P. 28.

<sup>222</sup> Ibid. P. 17.

Помимо видовой специфичности Полджер использует и другой аргумент против множественной реализуемости и в пользу тождества. Полджер ссылается на Д. Кима (1972), который пишет: «...из факта, что два мозга являются физико-химически различными, не вытекает, что эти два мозга не могут находиться в «одинаковом физико-химическом состоянии»... Если человеческий мозг и мозг рептилии могут быть в одинаковом «температурном состоянии», почему они не могут быть в одинаковом «состоянии мозга», характеризуемом в физико-химических терминах? ...из простого факта, что физические основы двух нервных систем различаются по материальному составу и физической организации в отношении определенной схемы классификации, не вытекает, что они не могут быть в одинаковом физическом состоянии в отношении другой схемы»<sup>223</sup>.

Используя идею Кима об общих физических свойствах, Полджер предлагает следующее объяснение внутривидовым (и интраиндивидуальным) различиям: между представителями одного вида могут быть физические различия, но, поскольку они имеют *сходные физические свойства*, они разделяют сходное психическое состояние.

Гипотеза об общих физических свойствах является интересной, но так ли уж важно искать общие физические свойства, если психические процессы являются информационными, а информация может иметь разные физические носители? Об этом весьма убедительно пишет Д.И. Дубровский, постулируя принцип инвариантности как один из исходных принципов своей теории<sup>224</sup>.

Вернемся к вопросу о широком обобщении. Полджер допускает не только слабую, но и SETI множественную реализуемость. Некоторые существа, обладающие совершенно отличными, в сравнении с нами, физическими свойствами, имеют сознание, как и мы. Возникает вопрос: является ли сознание натуральным видом и если да, то на каком основании мы приписываем сознание этим существам? Ответ «на основании их функциональной организации» Полджера не устраивает как «недостаточно достоверный». Достоверного же ответа, по его мнению, дать нельзя: «Гео-

---

<sup>223</sup> Цитировано по: *Polger T. (2004) Natural minds. P. 10.*

<sup>224</sup> *Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 98.*

рия тождества должна признать, что возможны существа, о которых мы не можем знать точно, имеют ли они сознание»<sup>225</sup>.

На мой взгляд, сознание, как и психика в целом, является натуральным видом, психики различных биологических видов объединяет общая история эволюции. Межвидовые различия в психике есть лишь «вариации на одну и ту же тему». Вопрос о том, существует ли сознание у существ, у которых нет общих с нами физических свойств, вполне разрешим с точки зрения функционального анализа и неразрешим с точки зрения теории тождества. Этот вопрос Н. Блок называет «более трудной проблемой сознания» (*harder problem*), чем та, которую имеет в виду Чалмерс. Неудивительно, что Блок полагает это более трудной проблемой – уже с 1978 года он критикует функционализм как подход в объяснении психики<sup>226</sup>.

В своей статье «Функциональная редукция» Н. Блок заявляет, что функционализм несовместим с физикализмом<sup>227</sup>. Блок отмечает, что соединение функционализма с физикализмом стало влиятельной тенденцией в философии. В нейронауке силен вычислительный подход, а вычислительный взгляд на психику является разновидностью функционалистского взгляда на психику. Тем не менее Блок убежден, что функционалистский и физикалистский подходы к метафизике психики являются несовместимыми соперниками.

Блок подчеркивает, что функциональные свойства, как свойства второго порядка, не могут быть тождественны свойствам своих физических реализаторов, т.е. свойствам первого порядка. Но доказывает ли это, что функционализм несовместим с физикализмом? Мы можем рассматривать свойство второго порядка как физическое, поскольку все его реализаторы являются физическими свойствами. Блок признает, что функционализм яв-

---

<sup>225</sup> Polger T. (2004) *Natural minds*. P. 34.

<sup>226</sup> Block N. 1978. *Troubles with Fuctionalism*. In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, volume IX, C.W.Savage, ed. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 261 – 325. Reprinted in D.M. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 221 – 228.

<sup>227</sup> Block N. “Functional Reduction”, forthcoming in *Supervenience in Mind: A Festschrift for Jaegwon Kim*, edited by Terry Horgan, David Sosa and Marcelo Sabates.

ляется *онтологическим* физикализмом. Но, по мнению Блока, он несовместим с *метафизическим* физикализмом.

Метафизика, по мнению Блока, изучает конечную природу вещей, а онтология – какие типы вещей существуют. И хотя обе модели объяснения (модель функциональной редукции и модель тождества) имеют свои сферы применения, все же модель функциональной редукции имеет серьезный недостаток. Она, в отличие от модели тождества, упускает важный метафизический вопрос. Этот ключевой вопрос Блок формулирует следующим образом: если два существа имеют сходные феноменологические качества, то что объясняет это сходство? Что общего имеется у существ с одинаковой феноменологией такого, что обеспечивает, что они имеют одинаковую феноменологию? Функционалист объясняет феноменальное сходство сходством функциональной роли. Если принимать всерьез феноменальные свойства, утверждает Блок, то требуется нечто большее, чем поверхностное сходство функциональной роли.

Блок приводит аналогию с жадом. До 1863 года нефрит и жадеит считались одним минералом – жадом. Понятие жада выполняет следующую роль: оно выбирает в одних обстоятельствах одну физическую субстанцию, в других – другую. Можно сказать, что онтология жада является физической. Но модель жада не является хорошей моделью для психики, поскольку психические состояния – по крайней мере феноменальные психические состояния – *имеют самостоятельную метафизику*, в то время как быть жадом означает всего лишь иметь поверхностную роль.

В отличие от функционалиста, метафизический физикалист ищет сходные физические свойства, чтобы объяснить феноменальное сходство. Он утверждает, что то, что делает боль болью, – или что общего у всех случаев боли, в силу чего они являются случаями боли, – это нечто физическое.

Разницу между онтологическим и метафизическим физикализмом Блок демонстрирует на примере персонажа из фантастического фильма «Звездный путь». Представьте, что андроид Дэйта, офицер по науке, является нашим функциональным изоморфом. У нас с ним общая функциональная организация, но он отличается от нас в физической реализации функциональных состояний. Представьте, что он имеет сознание. Такое предположение совместимо с онтологическим физикализмом, но с метафизи-

ческим физикализмом – нет. Метафизический физикализм требует указать, какие физические свойства, общие у нас с андроидом, конституируют схожую у нас с ним феноменологию.

Блок не отбрасывает функционализм – он утверждает, что функциональная модель редукции неполна. Допустим, что все реализаторы психической роли являются физическими. «Тем не менее, если нет ни одного физического свойства, общего у вашей и моей физической реализации некоторого феноменального качества Q, которое может объяснить или конституирует [феноменальное] сходство, если единственное сходное свойство, которое может объяснить [феноменальное] сходство, это функциональное свойство, то физикализм в некотором важном смысле является ложным. Именно этот факт упускается моделью функциональной редукции». «Если между двумя различными случаями феноменального ощущения боли нет ни одного общего физического свойства, то в качестве объяснения я бы предпочел дуализм априорному функционализму... По крайней мере, дуалист предлагает субстанциональное свойство в качестве того общего, которое может объяснить сходное феноменальное ощущение»<sup>228</sup>.

Вышеприведенные цитаты свидетельствуют, на мой взгляд, о том, что рассуждения Блока опираются на предпосылку, что физикализм может быть истинным, только если феномены сознания можно отождествить с определенными физическими свойствами. Однако это явное предвосхищение основания.

Мы сравнили две главные материалистические стратегии редукции сознания. Стратегия эмпирического тождества, на мой взгляд, уступает стратегии аналитического тождества по степени убедительности демонстрации необходимой связи между сознанием и физическими процессами. Мне представляется, что отождествление сознания со свойствами более высокого уровня организации является более правильным подходом. Эта стратегия позволяет, с одной стороны, показать, что сознание является физическим процессом, а с другой стороны, она позволяет объяснить содержание сознания. Последнее невозможно сделать на уровне нейронных процессов. Однако стратегия аналитического тождества сталкивается с серьезной проблемой, которая будет рассмотрена в следующем разделе.

---

<sup>228</sup> Ibid.

#### 4. Замена дотеоретического понятия сознания

Антифизикалистские аргументы убедительно демонстрируют, что наше обыденное понятие сознания логически не вытекает из физического описания. Это вполне ожидаемо, так как в дотеоретическом понятии сознания не содержится никаких свойств, позволяющих связать сознание с физическими процессами, его реализующими. Поэтому необходимо заменить наше обыденное понятие сознания теоретическим. Для редуктивного объяснения сознания достаточно показать, что из физического описания логически вытекает теоретическое понятие сознания. Большинство современных теорий сознания в качестве замены используют функциональное понятие сознания.

Однако существует иное видение ситуации. Н. Блок (1995), а вслед за ним Д. Чалмерс (1996) различают два понятия сознания. Блок называет их «феноменальное сознание» и «сознание-доступность (access)»<sup>229</sup>. Чалмерс называет их «феноменальное сознание» и «психологическое сознание»<sup>230</sup>. У обоих авторов первое понятие обозначает различные *каково это*, а второе понятие обозначает определенные когнитивные функции, в частности функцию доступности информации для использования в процессе мышления и действия. Не удивительно, что это приводит к разрыву в объяснении, – феноменальное сознание по определению не может быть понято как функция!

Чалмерс делает из этого вывод, что материализм является ошибочным. Блок же делает из этого вывод о том, что феноменальное сознание выходит за рамки когнитивного, функционального, репрезентационального. Он считает, что существует пропасть между двумя перспективами на сознание. Две перспективы различаются между собой по вопросу, существует ли в феноменальном характере сознательного опыта нечто, что выходит за рамки интенционального, когнитивного и функционального<sup>231</sup>.

На мой взгляд, такое противопоставление феноменального и функционального является неудачным подходом, потому что со-

---

<sup>229</sup> Block N. 1995. On a confusion about a function of consciousness // Behavioral and Brain Sciences, 1995. 18:227-47

<sup>230</sup> Chalmers D.J. 1996. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford University Press. P. 25 – 26.

<sup>231</sup> Block N. 2003: 'Mental Paint'. In Hahn, M and Ramberg, B (eds.) Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge, MIT Press.

знание – единое явление. Дотеоретическое понятие сознания, которое схватывает сознание в целом, включает в себя не только феноменальный и субъективный характер, но и каузальную роль сознания в поведении. Феноменальный и функциональный аспекты в нем связаны. Нельзя априори исключить, что именно функциональное понятие сознания в целом поможет объяснить отдельные феномены сознания.

В истории науки мы видим немало примеров того, как новые понятия заменяют старые в научной картине мира. МакГинн приводит следующие аналогии: понятие веса и понятие массы, геоцентрическое и релятивистское понятия движения. Старое понятие трансформировалось в новое по мере созревания нашей теории мира. Новое понятие сохраняет ядро дотеоретического понятия, вместе с тем углубляя его и устраняя ошибочные ассоциации.

Однако замена обыденного понятия новым чревата тем, что можно упустить феномен, который мы хотим объяснить, существует опасность подмены экспланандума. Об этом предупреждает Д. Чалмерс: «Самый легкий путь разработать “теорию” сознания... это переопределить объясняемый феномен как нечто, чем он не является»<sup>232</sup>. Чалмерс отмечает, что такой прием довольно часто встречается в теориях сознания. Переформулировав проблему как проблему объяснения определенных функций, превратив тем самым «трудную» проблему сознания в «легкую», можно создать элегантную теорию, но трудная проблема останется, уверен Чалмерс. Выше, когда мы рассматривали тип А, мы показали, как осуществляет подмену обыденного понятия сознания Д. Деннет. Деннет считает, что обыденное понятие сознания сбивает с толку и потому им лучше пренебречь, элиминировать. Разве это не говорит о том, что функционализм уже дискредитировал эту стратегию замены? Полагаю, что нет, просто не всякая замена приемлема.

Чтобы избежать подмены экспланандума, необходимо соблюдать определенные требования. Первое требование к понятию-замене – сохранить значение старого понятия. Как указывает МакГинн (2001), новое понятие должно быть понятием той же самой вещи, а не чего-то другого. Нет смысла просто деклари-

---

<sup>232</sup> *Chalmers D.* 1996. *The Conscious Mind*. P. XII.

вать, что новое понятие относится к сознанию, надо это продемонстрировать. Что же входит в содержание дотеоретического понятия сознания?

Многие философы считают, что дотеоретическое понятие сознания невинно. Так, А. Бёрн (2001) пишет: «Понятие феноменального характера опыта (experience) трудно объяснить, но легко понять. Мы можем начать с шаблонной фразы, «каково это» для субъекта – испытывать данный опыт. Мы можем дать повседневные примеры сходства и различия в феноменальном характере: переживание розового по феноменальному характеру скорее похоже на переживание голубого, чем переживание запаха ванили... Не было сказано ничего о ...приватности, невыразимости, непогрешимости... и не нужно ничего говорить, поэтому феноменальный характер должен быть относительно невинным»<sup>233</sup>.

Как уже было сказано выше, того же мнения придерживаются О. Фланаган и Д. Левин: они считают понятие сознания невинным, поскольку оно лишь указывает на феномены, знакомые каждому по его опыту. На мой взгляд, спорные свойства (приватность, невыразимость, непогрешимость, простота), которые кажутся присущими сознанию, входят в содержание дотеоретического понятия сознания и должны быть сохранены в том или ином виде в новом понятии, если мы хотим избежать подмены экспланандума.

В каком отношении находятся старое и новое понятия? МакГинн характеризует отношение между ними как отношение **преемственности**. Это отношение не вписывается ни в парадигму двух разных смыслов одного и того же референта, ни в парадигму аналитического тождества. «Оно относится к своему собственному классу, который пока еще плохо понят»<sup>234</sup>.

Выскажу предположение: возможно, основанием для замены обыденного, дотеоретического понятия теоретическим понятием является изоморфизм между элементами их содержания. При принятии решения, имеется ли подобный изоморфизм, видимо, неизбежен элемент конвенциональности. Наличие изоморфизма могло бы служить демонстрацией того, что оба понятия схватывают тот же самый референт.

---

<sup>233</sup> Byrne A. (2001). Intentionalism Defended. *The Philosophical Review*, Vol. 110, No.2 (Apr., 2001). P. 200.

<sup>234</sup> McGinn C. How not to solve the mind-body problem. P. 305.



Каковы возможные варианты теоретического анализа сознания? Как уже было сказано выше, МакГинн, скорее всего, прав в том, что решение психофизической проблемы может быть только аналитическим тождеством. МакГинн отвергает аналитический бихевиоризм и аналитический функционализм. Он полагает, что логическое пространство возможных концептуальных анализов сознания не исчерпывается этими двумя вариантами. МакГинн полагает, что существует принципиально иной тип позиции, он называет его «аналитический материализм центрального состояния». Согласно ему, психические свойства являются свойствами мозга и существуют аналитические тождества, соединяющие психические термины и термины мозга. Возможность такого анализа психического не принималась во внимание, поскольку совершенно очевидно, что между психическими понятиями и понятиями, описывающими мозг, нет априорных связей. Не случайно до сих пор все попытки априорного анализа психических терминов опирались на очевидную для всякого, кто владеет психическими понятиями, связь между психическими понятиями и понятиями, описывающими поведение. Сторонники эмпирического материализма не придают значения априорным связям между психикой и мозгом именно потому, что мы ничего не знаем о мозге просто в силу владения психическими понятиями. Наши психические понятия не содержат ничего о церебральной основе нашей психики. Обычный человек, владеющий понятием боли, не имеет представления о том, что происходит в его мозгу, когда это понятие применимо по отношению к нему. Казалось бы, это исключает возможность анализа психических терминов в терминах нейрофизиологии, однако МакГинн полагает, что такой анализ возможен, но для этого необходимо ввести *новые понятия* психических свойств, которые обеспечат концептуальную связь с мозгом.

Допустим, мы ввели новое понятие БОЛЬ, которое обозначает боль, но имеет иной смысл, нежели наше обыденное понятие боли. Это новое понятие раскрывает сущность боли таким образом, что показывает аналитические связи с нейрофизиологическими понятиями. МакГинн предполагает, что, скорее всего, наши сегодняшние понятия мозга недостаточны для объяснения психики, нам понадобятся и новые понятия мозга. Опираясь на эмпирические корреляции, мы можем предположить, рассуждает

МакГинн, что *C*-волокна имеют некоторое свойство *X* такое, что из наличия *X* *вытекает* наличие боли. Теперь мы можем сформулировать утверждение тождества: БОЛЬ = *X* (*C*-волокна). Это утверждение отождествляет свойство боли со свойством *X*, которое имеют *C*-волокна. Причем это утверждение является концептуально необходимым. Зная, что у кого-либо имеется *X*, мы можем априори сделать заключение, что он испытывает боль. И наоборот, зная, что кто-то испытывает боль, мы можем сделать априорный вывод, что у него имеется *X*. Аналитическое утверждение тождества в данном случае играет ту же самую роль, которую аналитический функционализм отводит своему анализу психических свойств в функциональных терминах. Но существенное отличие от аналитического функционализма состоит в том, что психические свойства, по мнению МакГинна, должны быть отождествлены не с функциями, а со свойствами мозга<sup>235</sup>.

МакГинн утверждает, что понятия, которыми мы располагаем сегодня, не могут дать искомого психонейронного тождества, которое было бы аналитически истинным. Необходима концептуальная революция, но МакГинн сомневается, что мы способны сформировать радикально новые понятия. Возможно, МакГинн прав в отношении перспектив «аналитического материализма центрального состояния», но аналитический функционализм предоставляет, на мой взгляд, гораздо больше оснований для оптимизма. Мне кажется, наши концептуальные возможности еще не исчерпаны.

Если Нейгел и МакГинн правы в том, что наши понятия сегодня не позволяют нам дать адекватный анализ сознания, то остается только ждать, пока не произойдет научная революция. Разумеется, выжидательная позиция неконструктивна. Попытки теоретического анализа сознания с использованием существующих теоретических ресурсов не прекращаются. Первая задача всякой теории сознания – предложить адекватную теоретическую замену обыденному понятию сознания. Наиболее правдоподобным мне представляется теоретический анализ сознания в терминах репрезентации.

---

<sup>235</sup> Ibid. P. 299 – 300.

## Глава 6. Репрезентационализм как подход к объяснению сознания

### 1. Репрезентационализм как возможный подход

Один из возможных подходов к решению проблемы сознания состоит в том, чтобы найти промежуточное звено, которое свяжет феноменальное сознание и физические процессы и тем самым устранил разрыв в объяснении сознания. Таким связующим звеном могла бы служить репрезентация. Согласно репрезентационализму, все психические состояния, в том числе сознательные состояния, являются интенциональными. Интенциональность можно определить в терминах репрезентации, а репрезентация поддается редукции к физическим процессам. Если феноменальное сознание можно объяснить через репрезентацию, то, в конечном счете, его можно редуцировать к физическим процессам.

Весьма показательна в этой связи эволюция взглядов философа Фрэнка Джексона, о которой говорилось во второй главе. В 1982 г. он сформулировал самую известную версию аргумента знания, чтобы доказать ложность физикализма, но в 1998 г. он изменил свои взгляды и перешел на позицию физикализма<sup>236</sup>. Теперь Джексон считает, что именно репрезентационализм является лучшим ответом на аргумент знания, хотя ранее он критиковал этот подход. Другой пример – эволюция взглядов Сиднея Шумейкера. В 1982 г. он использовал мыслимость перевернутого спектра против репрезентационализма, а в 1994 изменил свое отношение к репрезентационализму и даже предложил свою версию, которая совместима с возможностью перевернутого спектра<sup>237</sup>.

Репрезентационализм остается спорной позицией. Н. Блок называет разделение философов на сторонников и противников репрезентационализма «величайшей пропастью» в философии психики. «Величайшая пропасть в философии психики – а может быть, даже всей философии – разделяет две перспективы на сознание. Эти перспективы различаются между собой по вопросу,

---

<sup>236</sup> Jackson F. 1982. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32:127-136; Jackson F. 1998. Postscript on Qualia. From his *Mind, Method and Conditionals* (London: Routledge, 1998), 76-79.

<sup>237</sup> Shoemaker S. The Inverted spectrum. *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No.7 (Jul., 1982), 357-381; Shoemaker S. 1994. Phenomenal Character // *Nous*, 28, 21-38.

существует ли нечто в феноменальном характере сознательного переживания, что выходит за рамки интенционального, когнитивного и функционального»<sup>238</sup>.

Следует учитывать, что это разделение не совпадает с разделением философов на физикалистов и антифизикалистов. Так, Н. Блок известен своими атаками на репрезентационализм, вместе с тем он физикалист в понимании природы сознания. Д. Чалмерс занимает антифизикалистскую позицию в отношении сознания, вместе с тем он поддерживает репрезентационализм и предлагает свой – нередуктивный – вариант репрезентационализма.

Репрезентационализм в самой общей формулировке не предполагает ни истинности физикализма, ни необходимости редукции сознания для истинности физикализма. Вопрос, является ли феноменальный характер сознания репрезентацией, часто обсуждается независимо от вопроса о редуцируемости сознания к физическим процессам. Современный репрезентационализм весьма неоднороден. Но ортодоксальный репрезентационализм, или репрезентационализм в строгом смысле, – это те версии, которые разрабатываются в контексте редукционизма.

В данной главе рассматривается современный репрезентационализм, но главное внимание уделяется редуктивному репрезентационализму. Вначале уточняется, что такое современный репрезентационализм и каковы его главные разновидности. Затем излагается, каковы главные аргументы в пользу редуктивного репрезентационализма, какие возражения были выдвинуты против него и как репрезентационалисты отвечают на эти возражения. Далее сравниваются редуктивный и нередуктивный варианты репрезентационализма.

## ***2. Что такое репрезентационализм в понимании сознания?***

### ***2.1. Исходные предпосылки: интенциональность и сознание***

Репрезентационализм опирается на следующие исходные предпосылки: 1) необходимой и существенной чертой всех психических состояний является интенциональность; 2) интенциональное состояние есть состояние репрезентации; 3) феноме-

---

<sup>238</sup> Block N. 2003. 'Mental Paint'. In Hahn, M. and Ramberg, B. (eds.) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press.

нальное сознание можно объяснить как разновидность интенционального состояния.

Первое утверждение часто называют тезисом Франца Brentano. В 1874 г. в своей работе «Психология с эмпирической точки зрения» Ф. Brentano предлагает следующий критерий, который отличает физические феномены от психических: «Всякий психический феномен характеризуется тем, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же психическим) внутренним существованием объекта и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, называли бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность) или имманентной объективностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви – любит, в ненависти – ненавидит и т.д. Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не демонстрирует ничего подобного. Поэтому мы можем дать определение психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые содержат объект интенционально в самих себе»<sup>239</sup>.

В этой цитате интенциональный объект трактуется Brentano как имманентный. Позднее Brentano отказался от имманентной трактовки интенциональности в пользу трансцендентной – психическое состояние может быть направлено на трансцендентный реальный объект. В современной литературе интенциональность обычно трактуется как направленность психического состояния на объект, как наличие у психического состояния некоторого содержания. Многие современные философы соглашались с Brentano в том, что интенциональность является отличительной чертой всех психических явлений. Однако, как будет показано ниже, есть и те, кто отрицает этот тезис.

Интенциональность психических явлений хорошо объясняется в терминах репрезентации. Обычно это не вызывает возражений, термины «интенциональный» и «репрезентационный» часто используются как взаимозаменяемые. Интенциональное состояние – это состояние субъекта, которое представляет, репре-

---

<sup>239</sup> Brentano F. 1874. *Psychology From an Empirical Standpoint*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973. P. 88.

зентирует (represent) объект (свойство, отношение или положение дел) существующим определенным образом. Этот объект (свойство, отношение или положение дел) составляет содержание данного интенционального состояния, независимо от того, существует этот объект в действительности или нет.

К вопросу, каково отношение между интенциональностью и сознанием, существуют разные подходы. Ортодоксальный репрезентационализм стремится редуцировать сознание к интенциональности, объяснить его как разновидность интенционального состояния. Другие репрезентационалисты, например, Т. Хорган и Д. Тиенсон, наоборот, утверждают вслед за Д. Сёрлом<sup>240</sup> первичность сознания по отношению к интенциональности, придают феноменологии решающую роль в формировании интенционального содержания психического состояния.<sup>241</sup> Д. Чалмерс фактически поддерживает второй подход: «ни интенциональность, ни сознание не является более фундаментальным, чем другое. Скорее сознание и интенциональность переплетены сверху донизу»<sup>242</sup>.

## 2.2. Определение репрезентационализма

Прежде чем перейти к определению репрезентационализма, необходимо отметить, что в аналитической философии принято различать два аспекта сознательного психического состояния: феноменальный и интенциональный (репрезентациональный). *Феноменальный* аспект сознательного состояния (переживания) есть то, каково это – быть в этом состоянии. *Репрезентациональный* аспект – это его содержание, т.е. каким представляет объект, свойство или положение дел данное состояние. Возьмем в качестве примера восприятие спелого томата. Его содержанием является спелый томат. Феноменальный же аспект данного восприятия составляют различные кволия: каково это – видеть красный, каково это – ощущать специфический запах спелых томатов и т.д.

---

<sup>240</sup> Searle J.R. (1983) *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.

<sup>241</sup> Horgan T. and Tienson J. 2002. *The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality*. In D. Chalmers (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press. P. 520 – 533.

<sup>242</sup> Chalmers D.J. 2004. *The representational character of experience*. In Leiter B. (ed.) *The Future for Philosophy*. Oxford: Clarendon. P. 153 – 81. URL: <http://consc.net/papers/representation.pdf>

Традиционно принято считать, что феноменальные аспекты и интенциональные аспекты психики не зависят друг от друга. Часто утверждается, что существует два типа психических состояний: феноменальные и интенциональные. Убеждения и желания считаются парадигмальными случаями интенциональных состояний, они имеют содержание, но не имеют феноменального характера. Их обычно называют пропозициональными отношениями, потому что их содержанием являются пропозиции, которые в языке выражаются с помощью придаточного предложения. Например, убеждение, что будет дождь, или убеждение, что  $2+2 = 4$ . А телесные ощущения (боль, щекотка и т.п.) и эмоциональные состояния (страх, гнев, радость) считаются парадигмальными феноменальными состояниями, они не являются интенциональными, не имеют содержания, зато они имеют феноменальные свойства — как они ощущаются субъектом, или кволиа. И хотя существуют комплексные состояния, которые имеют как интенциональные, так и феноменальные аспекты (например, зрительные восприятия), эти аспекты друг от друга не зависят и могут рассматриваться отдельно. Не удивительно, что исследования сознания и интенциональности протекали независимо друг от друга. Такой подход Хорган и Тиенсон называли сепаратизмом. Сепаратизм и сегодня разделяется многими философами.

Репрезентационализм отвергает сепаратизм. Он утверждает, что феноменальные свойства наших чувственных переживаний (experience) (восприятий, ощущений и эмоций) определяются их интенциональным содержанием. Этот взгляд встречается в литературе под разными названиями: «интенционализм», «репрезентационизм», «репрезентационализм». Последнее название встречается чаще.

### *2.3. Репрезентационализм: слабый и сильный*

Репрезентационализм неоднороден. *Слабый* репрезентационализм формулируется с помощью понятия проистечения (supervenience): феноменальный характер сознательного переживания (experience) проистекает из репрезентационального характера этого состояния. Если два переживания тождественны в репрезентациональных свойствах, то они тождественны и в феноменальных свойствах. Другими словами, невозможно изменение феноменального характера без изменения репрезентационального характера.

*Сильный* репрезентационализм формулируется через тождество. Майкл Тай дает следующее определение: «феноменальный характер есть то же самое, что и репрезентациональное содержание, которое отвечает определенным дополнительным условиям»<sup>243</sup>. Близко к этому определение Чалмерса: «феноменальное свойство тождественно свойству репрезентации определенного содержания определенным способом»<sup>244</sup>.

#### 2.4. Редуктивный и нередуктивный

Между репрезентационалистами существуют глубокие разногласия по поводу того, как именно должен быть реализован репрезентационализм. Все репрезентационалисты соглашаются в том, что феноменальный характер сознания полностью исчерпывается содержанием и способом репрезентации, но трактуют это по-разному. Сторонники редуктивного репрезентационализма полагают, что содержание и способ репрезентации можно выразить в физических и функциональных терминах, не обращаясь к феноменальным понятиям. Свои версии редуктивного репрезентационализма предложили Ф. Дретске (1995), М. Тай (1995) и У. Лайкан (1996)<sup>245</sup>. В литературе под «сильным репрезентационализмом» обычно имеется в виду редуктивный репрезентационализм, хотя определение репрезентационализма Чалмерса тоже «сильное».

Нередуктивный репрезентационализм предполагает, что хотя феноменальные свойства тождественны репрезентациональным свойствам, но эти последние не могут быть поняты без обращения к феноменальным понятиям, поскольку, как пишет Чалмерс, «сознание не может быть редуцировано к чему-то более фундаментальному, чем оно само»<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> Tye M. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. MIT Press, Cambridge (Mass.). P. 45.

<sup>244</sup> Chalmers D.J. 2004. The representational character of experience. <http://consc.net/papers/representation.pdf>

<sup>245</sup> Dretske F. 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press; Tye M. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press; Lycan W. *Consciousness and Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1996.

<sup>246</sup> Chalmers D.J. 2004. The representational character of experience. <http://consc.net/papers/representation.pdf>



## 2.5. Экстерналистский и интерналистский репрезентационализм

По тому, как трактуется содержание психической репрезентации, различают *экстерналистский* и *интерналистский* репрезентационализм. Под влиянием идей Х. Патнэма (1975) и Бёрджа (1979) сторонники экстерналистского (широкого) репрезентационализма (Ф. Дретске, М. Тай и У. Лайкан) утверждают, что содержание репрезентации зависит не только от внутреннего состояния субъекта, от того, «что в голове» у субъекта, но и от окружающей среды, в которой находится субъект.

В статье «Значение значения» (1975) Х. Патнэм доказывает, что значение терминов натуральных видов зависит от внешней физической среды. Он предлагает вообразить Двойника Земли, который отличается от Земли только тем, что жидкость, которая выглядит и ведет себя как  $H_2O$ , есть не  $H_2O$ , а химически другая субстанция – XYZ. Патнэм утверждает, что слово «вода» на Двойнике Земли обозначает не  $H_2O$ , а XYZ. Следовательно, значение высказываний не проистекает из свойств мозга мыслящего, находится «не в голове»<sup>247</sup>.

В статье «Индивидуализм и психическое» (1979) Т. Бёрдж<sup>248</sup> доказывает, что содержание мыслей говорящего зависит от конвенционального значения слов в том лингвистическом сообществе, к которому он принадлежит. Бёрдж тоже использует мысленный эксперимент. Представьте, что пациент считает, что у него артрит бедра. Его убеждение является ошибочным, так как по определению артрит не может быть в бедре. А теперь представьте контрфактическую ситуацию, единственное отличие которой от актуальной ситуации состоит в том, что слово «артрит» здесь обозначает и артрит, и другие ревматоидные заболевания. Согласно интуиции Бёрджа, в этом случае пациент не думает, что у него артрит. Содержание мыслей пациента в этих двух случаях разное. Отсюда Бёрдж делает вывод, что содержание наших мыслей зависит от конвенционального значения слов, которые определяются лингвистическим сообществом.

Согласно экстерналистскому репрезентационализму, всякое психическое состояние имеет именно данный объект в качестве

---

<sup>247</sup> Putnam H. 1975. The Meaning of 'Meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131-193.

<sup>248</sup> Burge T. 1979. Individualism and the Mental // *Midwest Studies in Philosophy*, 4. P. 73 – 122.

содержания, а не другой, в силу *каузального отношения* между этим объектом и психическим состоянием. Поскольку содержание психической репрезентации зависит от окружающей физической и лингвистической среды, т.е. является *широким*, то и феноменальный характер зависит от окружающей среды, является *широким*. Это означает, что два молекулярно идентичных субъекта могут испытывать разные переживания в зависимости от того, в какой среде они находятся. Эта позиция называется феноменальный экстернализм.

Сторонники *интерналистского* (узкого) репрезентационализма (Д. Чалмерс, Ю. Кригель, Т. Хорган, Д. Левин), напротив, утверждают, что феноменальные свойства и репрезентациональное содержание, которому они тождественны, определяются только внутренним состоянием субъекта, т.е. являются *узкими*. Поэтому два молекулярно идентичных субъекта необходимо будут испытывать одинаковые переживания.

Интерналисты отрицают, что психическое состояние имеет данное содержание в силу некоторого отношения к объекту, содержание зависит только от субъекта. Они ссылаются на то, что интенциональный объект может реально не существовать. Однако они должны объяснить, почему психическое состояние имеет именно данный объект в качестве содержания, а не другой.

### ***3. Аргументы в пользу репрезентационализма***

#### ***3.1. Аргумент прозрачности***

Для обоснования своей позиции репрезентационалисты ссылаются на прозрачность нашего сознания (*experience*). М. Тай уверен, что прозрачность наших переживаний является очень сильной мотивацией в пользу репрезентационализма<sup>249</sup>. Сознание прозрачно в том смысле, что когда мы направляем свое внимание на переживание, то мы видим «сквозь» него воспринимаемые объекты, их свойства и качества аналогично тому, как мы видим сквозь оконное стекло деревья за окном, не замечая самого стекла. Все качества, которые мы непосредственно осознаем, есть качества воспринимаемого объекта. Мы не осознаем при этом никаких качеств самого переживания.

---

<sup>249</sup> *Tye M.* 2000. *Consciousness, Color, and Content*. P. 45.

Д. Юм заметил по поводу «Я»: то, что «Я» воспринимает, стоит на пути восприятия самого «Я». По аналогии Ф. Джексон отмечает: предполагаемые свойства того, что осознается, всегда встают на пути к осознанию качеств самого сознания<sup>250</sup>.

Г. Харман (1990) излагает аргумент прозрачности следующим образом: «Когда Элоиз видит перед собой дерево, все цвета, которые она переживает, переживаются ею как свойства дерева и его окружения. Ни один из них не переживается как свойство самого переживания. Она вообще не переживает каких-либо свойств чего-либо как свойства самого переживания. И то же самое верно в отношении вас... Когда вы смотрите на дерево, вы не переживаете ни одного свойства как свойство вашего переживания самого по себе. Посмотрите на дерево и попробуйте направить свое внимание на свойства вашего визуального восприятия. Я предсказываю, вы обнаружите, что внимание можно направить только на свойства представленного дерева...»<sup>251</sup>.

Иное дело – изображение на картине. Зритель может осознавать не только *что* изображено на картине, но и краски на холсте, с помощью которых создано изображение. В случае же визуального восприятия мы не осознаем никаких психических красок, утверждает Харман.

Аналогично рассуждает Тай. Он предлагает вообразить, что мы сфокусировали свое внимание на квадрате, выкрашенном в голубой цвет. «Интуитивно Вы непосредственно осознаете голубизну и квадратность как... черты внешней поверхности. Теперь переместите ваш взгляд внутрь и попытайтесь осознать само ваше переживание, внутри вас, отдельно от его объектов. Попробуйте сфокусировать ваше внимание на каком-нибудь свойстве данного переживания, которое отличает его от других переживаний и при этом не является тем, *о чем* данное переживание. Задача кажется невыполнимой: осознание как бы всегда проскальзывает сквозь переживание к голубизне и квадратности, которые имеют место вместе во внешнем объекте. Направляя ум внутрь,

---

<sup>250</sup> Jackson F. 2004. Mind and Illusion in Ludlow, P., Nagasawa, Y., and Stoljar, D. (eds.) *There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. P. 427.

<sup>251</sup> Harman G. 1990. The intrinsic quality of experience. *Philosophical Perspectives* 4. P. 39.

чтобы обратить внимание на данное переживание, вы, кажется, опять концентрируетесь на том, что находится вовне, на внешних чертах или свойствах»<sup>252</sup>.

Итак, все качества, которые мы непосредственно переживаем в зрительном восприятии, мы переживаем как качества воспринимаемого объекта. Ни одно из качеств, которые мы переживаем, не кажется нам качеством самого переживания. Тай рассуждает далее: если бы качества, которые мы непосредственно осознаем в наших повседневных зрительных восприятиях, были бы качествами переживания, то наши восприятия были бы массовой ошибкой. Крайне неправдоподобно считать, что наши зрительные переживания систематически вводят нас в заблуждение<sup>253</sup>.

Интроспекция не обнаруживает в нашем переживании ничего сверх и помимо свойств репрезентируемого объекта. Это не значит, что мы не можем осознать феноменальный характер нашего визуального переживания. Мы его осознаем, но не напрямую: осознавая свойства внешних объектов, через это мы осознаем феноменальный характер нашего переживания. Причем Тай считает, что все это верно и в отношении галлюцинаций. Все качества, которые вы непосредственно переживаете в зрительном восприятии, вы переживаете как качества воспринимаемого объекта, даже если этого объекта в действительности не существует. И в случае галлюцинации «феноменальный характер вашего визуального переживания не является качеством или кластером качеств вашего переживания, к которому вы имеет прямой доступ»<sup>254</sup>.

Почему наше сознание прозрачно? Одно из возможных объяснений: качества, которые мы переживаем, присущи нематериальным объектам, которые постулирует теория чувственных данных. Однако, утверждает Тай, репрезентационализм дает лучшее объяснение: наше сознание является прозрачным, потому что феноменальный характер сознания есть не что иное, как содержание репрезентации, а в содержание нашего сознания входят качества внешних объектов.

Тай категорически отрицает традиционный взгляд, согласно которому феноменальные качества, или кволия, — это качества,

---

<sup>252</sup> Tye M. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press . P. 30.

<sup>253</sup> Tye M. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. P. 46.

<sup>254</sup> Ibid. P. 48.

которые субъект непосредственно осознает с помощью интроспекции. «Не существует таких качеств у *переживаний*. Если мы оговорим, что нечто является визуальным феноменальным качеством, или квейлом (квейл – ед.число от кволия), если оно является непосредственно доступным качеством переживания, тогда не существует никаких феноменальных визуальных качеств, или кволия»<sup>255</sup>. Тай готов признать кволия, но только как качества внешних объектов, которые входят в содержание визуальных переживаний.

### 3.2 Аргумент от кажимости

Другой аргумент в защиту репрезентационализма предложил Алекс Бёрн: он ссылается на связь между феноменальным характером сознания и тем, каким мир кажется субъекту (содержанием)<sup>256</sup>.

Если мир, каким он кажется субъекту, не изменился, то феноменальный характер сознания данного субъекта не может измениться. Допустим, феноменальный характер изменился, а содержание не изменилось, т.е. во втором переживании мир кажется субъекту таким же, как и в первом. Тогда у субъекта нет основы для того, чтобы заметить изменение феноменального характера. А если субъект не заметил изменение, то феноменальный характер не изменился. Следовательно, невозможно изменение феноменального характера без изменения содержания репрезентации.

В отличие от Хармана и Тая, Бёрн не отрицает возможности интроспекции психической краски. Феноменальный характер может измениться с изменением психической краски, но это не будет противоречить репрезентационализму, поскольку психическая краска, по мнению Бёрна, включается в содержание репрезентации. Бёрн приводит следующий пример: когда мы слышим, как кто-то говорит, что жарко, то мы слышим также и звуки, которые издает говорящий. Содержание слуховой репрезентации включает как то, что репрезентируют слова, так и сами слова, средства репрезентации. Аналогично психические краски, которые служат средствами репрезентации, могут входить в содержание переживания.

---

<sup>255</sup> Ibid. P. 49.

<sup>256</sup> Byrne A. (2001) Intentionalism Defended. *The Philosophical Review*, Vol. 110, No.2 (Apr., 2001), 199-240.

#### 4. Аргументы против репрезентационализма

Против репрезентационализма были выдвинуты многочисленные возражения. Поскольку репрезентационалисты утверждают, что феноменальный характер состояния проистекает из интенционального содержания этого состояния, то их оппоненты приводят контрпримеры, которые должны продемонстрировать независимость феноменального и интенционального аспектов. Их можно разделить на следующие виды: 1) примеры психических состояний, которые имеют феноменальный характер, но не имеют никакого содержания; 2) примеры двух состояний, которые различаются между собой по феноменальному характеру, но имеют одинаковое содержание; 3) примеры двух состояний, которые имеют один и тот же феноменальный характер, но различаются по содержанию. Это могут быть актуальные ситуации и мыслимые.

В ответ репрезентационалисты стремятся показать, что каждому феноменальному различию соответствует различие в содержании.

##### 4.1. Примеры психических состояний, которые имеют феноменальный характер, но не имеют никакого содержания

В качестве примеров психических состояний, которые имеют феноменальный характер, но не имеют никакого содержания, антирепрезентационалисты указывают на телесные ощущения и эмоциональные состояния. В ответ некоторые репрезентационалисты идут на уступки, ограничивая сферу действия тезиса репрезентационализма только признанными интенциональными состояниями, включая восприятие. Так, МакГинн пишет: «Телесные ощущения не имеют интенционального объекта, как его имеют восприятия. Мы делаем различие между визуальным переживанием и тем, переживанием чего оно является, но мы не проводим такого различия в отношении болей... визуальные переживания репрезентируют мир как существующий определенным образом, но боли не имеют подобного содержания»<sup>257</sup>.

Такой вариант репрезентационализма А. Бёрн назвал *ограниченным*. У. Лайкан указывает, что такое решение проблемы

---

<sup>257</sup> McGinn C. 1996. The Character of Mind (Second Edition). Oxford: Oxford University Press. P. 8 – 9.

вряд ли можно признать удовлетворительным, поскольку оно имеет характер *ad hoc*. Кроме того, оно оставляет без объяснения феноменальный характер тех психических состояний, которые оно исключает<sup>258</sup>. Эми Кайнд отмечает, что редуктивный репрезентационализм должен быть неограниченным, если он претендует быть теорией, объясняющей природу феноменального характера сознания<sup>259</sup>. Редуктивный репрезентационализм действительно претендует быть такой теорией, он «стремится сказать, что *есть* феноменальный характер»<sup>260</sup>.

Последовательные репрезентационалисты, следуя тезису Brentano, настаивают на том, что все психические состояния, включая телесные ощущения и эмоции, являются интенциональными состояниями. Их позиция называется *неограниченным* репрезентационализмом. Например, боль ощущается в определенной части тела, она репрезентирует, что здесь имеется определенное нарушение. По мнению Уильяма Зигера и Дэвида Бурже, эмоции тоже репрезентируют, но не локальный аспект мира, а мир в целом, или положение дел, как существующее определенным образом. Если надеть розовые очки, то покажется, что изменился цвет мира в целом. Не случайно эту метафору используют для характеристики позитивных эмоций. Радость, например, представляет положение дел, оценивая его как благоприятное<sup>261</sup>.

#### 4.2. Примеры состояний, которые имеют одинаковое содержание, но различаются между собой по феноменальному характеру

Рассмотрим предложенные критиками репрезентационализма примеры состояний, которые имеют одинаковое содержание, но различаются между собой по феноменальному характеру. Тай (2000) подробно анализирует эти контрпримеры и делает вывод, что они не представляют трудности для репрезентационализма. В каждом случае он стремится показать, что феноменальному

---

<sup>258</sup> Lycan William. "Representational Theories of Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/consciousness-representational/>>.

<sup>259</sup> Kind A. (2003). 'What's So Transparent about Transparency?', *Philosophical Studies* 115: 225-44.

<sup>260</sup> Tye M. 2000. Consciousness, Color, and Content. P. 45.

<sup>261</sup> Seager W. and Bourget D. 2007. Representationalism about consciousness. In Max Velmans & Susan Schneider (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell. P. 261 – 276.

различию между двумя переживаниями (сознательными состояниями) соответствует различие в содержании этих переживаний. При этом Тай ссылается на разное содержание уровней визуальной репрезентации, опираясь на гипотезу Д. Марра о том, что в процессе формирования зрительного образа обработка информации происходит на трех уровнях.

Визуальное переживание, по мнению Тая, имеет не-концептуальное и концептуальное содержание. Феноменальный характер сознательного переживания Тай отождествляет с не-концептуальным содержанием. Он приводит два аргумента в пользу того, что содержание переживания является не-концептуальным:

1) человеческая способность дискриминации различных оттенков превышает способность их концептуализации, у нас меньше понятий оттенков, чем количество оттенков, которые мы можем различать. Например, для того, чтобы переживать красный<sub>19</sub>, не требуется наличия соответствующего понятия;

2) содержание зрительного ощущения может быть противоречивым, о чем свидетельствуют «невозможные изображения»<sup>262</sup> (так называются изображения того, что не может быть в действительности, например, изображение замкнутой лестницы, идущей все время вверх, М. Эшера).

Перейдем к рассмотрению контрпримеров. Возражая против репрезентационализма, Кристофер Пикок (1983) приводит следующий пример: вы видите два дерева, которые расположены на разных расстояниях от вас и которые кажутся вам одинаковой высоты. Вместе с тем ближайшее дерево занимает больше вашего визуального поля, чем более отдаленное дерево. Таким образом, некоторые феноменальные свойства не являются репрезентацией<sup>263</sup>.

Отвечая на это возражение, Тай утверждает, что ближайшее дерево репрезентируется как большего размера с точки зрения наблюдателя и в то же время объективно одного размера с другим деревом. Таким образом, репрезентированы два разных свойства этого физического объекта. Ближайшее дерево находится под большим визуальным углом относительно глаз наблюдателя. Тай выдвигает предположение, что это кодируется через большее

---

<sup>262</sup> Tye M. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. P. 75.

<sup>263</sup> Peacocke Christopher. (1983). *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.



количество заполненных ячеек матрицы визуальной репрезентации наблюдателя<sup>264</sup>.

Ответ Тая на контрпример с деревьями является вполне убедительным. Однако необходимо обратить внимание на то, что в своем ответе он не ограничивается лишь объективными свойствами физических объектов. Он ссылается на свойства объекта относительно наблюдателя – размер с точки зрения наблюдателя.

Другое возражение против репрезентационализма связано с восприятиями разной модальности. Нед Блок (1995) приводит следующий пример: видеть что-то перед собой и слышать что-то перед собой. Можно ли объяснить феноменальную разницу между этими переживаниями исключительно в терминах содержания?<sup>265</sup> Одни репрезентационалисты отвечают утвердительно, их позиция называется *интермодальный* репрезентационализм. К ним относятся Алекс Бёрн, Фред Дретске, Майкл Тай, Сидней Шумейкер.

Тай (2000) предлагает следующее объяснение. Когда мы видим что-то впереди себя, мы репрезентируем не только локализацию, но и другие черты (цвет, размер, форму). Когда мы слышим что-то впереди себя, мы репрезентируем не только локализацию, но и громкость звука. Поэтому содержание зрительного и слухового переживаний разное<sup>266</sup>.

Однако Блок предлагает абстрагироваться от этих различий и сконцентрироваться на воспринимаемом местонахождении. Совершенно очевидно, что слуховое восприятие местонахождения феноменологически отличается от зрительного восприятия местонахождения. На это Тай отвечает, что такое абстрагирование невозможно. Но вряд ли это решает проблему. Ее можно представить иначе: сможет ли слепой от рождения, внезапно прозревший и увидев куб, опознать его, не притрагиваясь к нему, если раньше он имел только тактильные ощущения куба (проблема, которую изложил в письме к Д. Локку В. Моллине в 1688 г.)? Если нет, то содержание тактильных ощущений отличается от содержания визуальных ощущений<sup>267</sup>.

---

<sup>264</sup> Tye M. 2000. Consciousness, Color, and Content. P. 79.

<sup>265</sup> Block N. 1995. On a confusion about a function of consciousness// Behavioral and Brain Sciences, 1995, 18:227-47.

<sup>266</sup> Tye M. 2000. Consciousness, Color, and Content. P. 94.

<sup>267</sup> Недавнее исследование слепых от рождения подростков, которым сделали операции, возвращающие зрение, дает однозначный ответ на этот вопрос: не может,

Некоторые репрезентационалисты считают, что невозможно объяснить феноменальную разницу между переживаниями разной модальности исключительно в терминах содержания, необходимы дополнительные факторы для объяснения того, что делает ощущение зрительным или слуховым, хотя внутри определенной модальности феноменальное различие можно объяснить различием в содержании. Такая позиция называется *интрамодальный* репрезентационализм. Уильям Лайкан (1996), например, считает, что дополнительное объяснение можно дать в функционалистских терминах<sup>268</sup>. Чалмерс (2004) полагает, что надо учитывать не только содержание, но и способ, каким это содержание представлено (он называет это нечистым репрезентационализмом). Феноменальное различие можно объяснить различием способа (mode) репрезентации<sup>269</sup>.

Возражения против репрезентационализма почти всегда направлены против интрамодального репрезентационализма, а значит, и против интермодального.

С целью показать, что феноменальный характер переживания не исчерпывается его репрезентациональным содержанием, Пол Богосян и Дэвид Веллеман (1989) утверждают, что необычные визуальные ощущения, такие как остаточное изображение (яркое изображение, остающееся на сетчатке после того, как сам предмет раздражения исчез), двоение и расплывчатость, нельзя адекватно описать без ссылок на субъективные качества, присущие визуальному полю. «Ни одно из этих переживаний не может быть адекватно описано только в терминах их интенционального содержания. Их описание требует ссылки на области ...визуального поля, которые раздваиваются или становятся расплывчатыми и при этом ничто не представляется вам как раздваивающееся или расплывающееся»<sup>270</sup>.

---

правда, всего лишь в течение недели. См. Held Richard, Ostrovsky Yuri, de Gelder Beatrice, Gandhi Tapan, Ganesh Suma, Mathur Umang & Sinha Pawan. The newly sighted fail to match seen with felt . *Nature Neuroscience* 14, 551–553 (2011).

<sup>268</sup> Lycan W. *Consciousness and Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1996. P. 134 – 136.

<sup>269</sup> Chalmers D.J. (2004). The representational character of experience. URL: <http://consc.net/papers/representation.pdf>

<sup>270</sup> Boghossian P. and Velleman J.D. (1989) Color as a secondary quality. *Mind* 98. P. 81 – 103.

Тай (2000) подробно рассматривает эти необычные визуальные ощущения и в каждом случае делает вывод, что они не представляют трудности для репрезентационализма.

Рассмотрим расплывчатость. Если не фокусировать глаза, то можно видеть объекты расплывчато и при этом не видеть их расплывчатыми. Переживание не представляет объекты как расплывчатые, с точки зрения репрезентации оно остается тем же, но феноменологически оно отличается. То же самое происходит, когда близорукий человек снимает очки. По мнению Богосяна и Веллемана, это говорит в пользу того, что расплывчатость не присутствует в содержании репрезентации.

Тай объясняет феноменологическое различие тем, что теряется некоторая информация. Именно поэтому в случае нефокусированных глаз (или когда близорукий человек снимает очки) визуальная репрезентация не может представить четкие границы и контуры<sup>271</sup>. То есть содержание репрезентации все-таки отличается.

Тай дает убедительный ответ, и в своем ответе он опять не ограничивается лишь объективными свойствами физических объектов. Уровень репрезентациональной неопределенности зависит от субъекта. На одном уровне сознания (неконцептуальном) объект видится расплывчатым, на более высоком уровне сознания (концептуальном) мы понимаем, что на самом деле это не так.

Ответы Тая на другие контрпримеры уже не столь убедительны. Например, его объяснение остаточного изображения. После вспышки фотоаппарата можно видеть красное пятно перед лицом фотографа, но при этом не испытывать иллюзии относительно природы этого пятна. Между вами и фотографом в действительности ничего нет. В то же время есть большая разница между этим переживанием и тем, когда вы не видите никакого остаточного изображения. Богосян и Веллеман утверждают, что это можно объяснить только ссылкой на качества, присущие сенсорному полю. Для Богосяна и Веллемана цвета – это свойства наших переживаний или модификации нашего сознания, которые мы проецируем на объекты. Тай считает, что это возвращение к устаревшей теории чувственных данных.

---

<sup>271</sup> *Tye M. 2000. Consciousness, Color, and Content. P. 80.*

Что же репрезентирует красное пятно как красное? Тай предлагает следующий ответ: остаточное изображение – это иллюзия. На не-концептуальном уровне мы видим красное пятно, но на концептуальном уровне мы не воспринимаем его как нечто реальное. Противоречия между не-концептуальным и концептуальными уровнями зрительного восприятия встречаются довольно часто (невозможные изображения, например). Иллюзия является репрезентацией, хотя и ошибочной. Содержанием как иллюзий и галлюцинаций, так и верных репрезентаций, по мнению Тая (2000), являются объекты внешнего мира и их свойства. Цвета, по мнению Тая, присущи вещам внешнего мира. В содержание данного остаточного изображения входит красный цвет как свойство внешних вещей<sup>272</sup>.

В этом случае Тай явно недооценивает зависимость содержания репрезентации от субъекта. Феноменальный характер переживания остаточного изображения зависит от зрительной системы субъекта. Хотя видение реального красного пятна отличается от красного пятна как остаточного изображения по способу формирования, тем не менее в обоих случаях содержание во многом зависит от субъекта.

Аналогично дело обстоит с фосфенами, этот контрпример предложил Н. Блок (1996)<sup>273</sup>. Фосфены – это зрительные ощущения, возникающие у человека без воздействия света на глаз. Если закрыть глаза и надавить на глазные яблоки или воздействовать на глаза электромагнитным полем, появятся светящиеся или цветные движущиеся фигуры. Являются ли эти фигуры репрезентациями? Тай признает, что они не являются репрезентациями независимых от наблюдателя свойств публичных объектов. Это неопределенные, содержательно бедные репрезентации. Но здесь все же имеется некоторое содержание. Оно похоже на переживания фейерверка, но в отличие от последнего оно иллюзорно. Мы видим фосфены, но не воспринимаем их как нечто реальное. Здесь, как и в случае с остаточным изображением, имеется про-

---

<sup>272</sup> Ibid. P. 85.

<sup>273</sup> Block N.J. (1996) 'Mental Paint and Mental Latex', in Villanueva E. (ed.) *Philosophical Issues, 7: Perception*. (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing.) 1996.

творение между не-концептуальным и концептуальным уровнями сознания<sup>274</sup>.

Ответ Тая не убедителен, потому что феноменологически мы воспринимаем фосфены как субъективные внутренние качества, что Тай категорически не допускает.

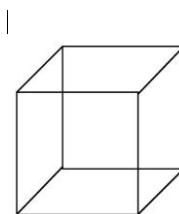
### Двусмысленные изображения

Еще один вид контрпримеров, которые приводятся с целью опровержения репрезентационализма, – это различные двусмысленные изображения, например, куб Неккера или утку-кролика Витгенштейна. Один и тот же визуальный стимул может вызывать разные по феноменальному характеру визуальные переживания. Подробный анализ двусмысленных фигур и критика возможных их объяснений в терминах сильного редуктивного репрезентационализма даются в статье Фионы Макферсон<sup>275</sup>.

Макферсон соглашается с репрезентационалистами, что визуальные переживания имеют не-концептуальное содержание. Однако она полагает, что разные феноменальные переживания, которые вызывают двусмысленные фигуры, имеют одинаковое не-концептуальное содержание, что опровергает репрезентационализм.



утко-кролик



куб Неккера

Макферсон подчеркивает, что при переключении гештальта происходит феноменальное изменение – одно феноменальное переживание заменяется другим. Она отвергает другую трактовку – что происходит изменение не переживания, а, скорее, меняется наше суждение о нем (о том, что мы видим). Макферсон указывает на два основания, что меняется именно переживание, а не просто суждение: 1) многие оптические иллюзии устойчиво сохраняются, даже если мы знаем, что это иллюзии. 2) Переключение

---

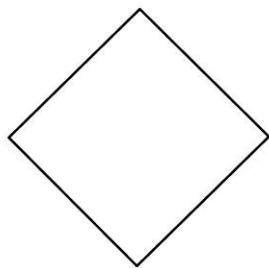
<sup>274</sup> Tye M. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. P. 87 – 88.

<sup>275</sup> Macpherson F. *Ambiguous figures and the content of experience* // *Nous* 40:1 (2006) 82-117.

гештальта часто происходит спонтанно, непроизвольно, что свидетельствует, по мнению Макферсон, о том, что визуальная система имеет определенную автономию, в отличие от суждения.

Участвуют ли понятия в переключении гештальта? Чтобы увидеть на картинке утку, надо иметь понятие утки. Но это противоречит тезису репрезентационалистов о том, что феноменальный характер тождественен не-концептуальному содержанию. Тай (1995) соглашается: нельзя увидеть нечто как кролика, не имея понятия кролика. Двусмысленные изображения могут быть по-разному разбиты на части. Понятия могут повлиять на то, какая из разбиенок возникает, это пример обработки информации сверху-вниз. Однако сами понятия не входят в содержание феноменального переживания<sup>276</sup>.

Макферсон же допускает, что смена гештальта может произойти только в силу изменения не-концептуального содержания, понятия не требуются. В случае с утко-кроликом и кубом Неккера определить различие между содержанием двух переживаний нетрудно: в одном случае линии и точки изображают кролика, в другом – утку, в одном случае куб имеет одну ориентацию, в другом – другую. Макферсон подчеркивает, что разные изображения не могут возникать одновременно. Трудность представляет, по мнению Макферсон, двусмысленная фигура квадрат/правильный ромб. Как двусмысленную фигуру ее впервые описал Э. Мах в 1897 г. Этот квадрат, который опирается не на одну из своих сторон, а на один из своих углов, воспринимается то как квадрат, то как правильный ромб.



квадрат/правильный ромб

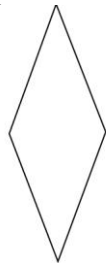
Но ведь всякий раз, когда присутствует квадрат, правильный ромб тоже присутствует, потому что квадрат *есть* правиль-

---

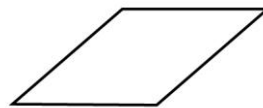
<sup>276</sup> Tye M. 1995. Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind. Cambridge, Mass.: MIT Press. P. 140.

ный ромб. Ни одна из редутивных теорий репрезентации не может объяснить, по мнению Макферсон, почему происходит смена гештальта. Каким образом причиной феноменального переживания может быть квадрат, но не правильный ромб? Как может переживание иметь функцию обозначения квадрата, но не правильного ромба?

Репрезентационалист должен указать на свойство или отношение, которое репрезентируется, когда репрезентируется квадрат, но не когда репрезентируется правильный ромб. Психологи предложили следующее объяснение: квадрат, поставленный на одну из своих вершин, воспринимается как *неправильный* ромб. Эксперименты показали, что люди могут правильно оценить, является ли угол прямым, если стороны угла приближаются к горизонтальной и вертикальной линиям. В других случаях они не могут правильно оценить, является ли угол прямым. Макферсон признает это как превосходное объяснение квадрата/правильного ромба. Однако это объяснение не годится в случае неправильного ромба, который поставлен на одну из своих сторон. Он может восприниматься и как неправильный ромб, и как параллелограмм.



неправильный ромб

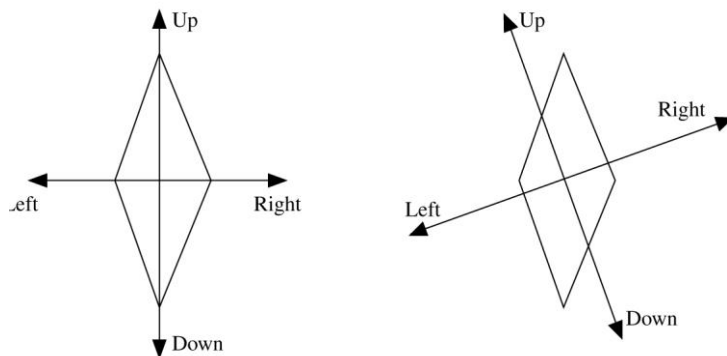


параллелограмм

У психологов есть ответ и для этого случая. Субъект восприятия может мысленно наложить на фигуру систему координат, причем сделать это по-разному. В одном случае оси разделят углы ромба пополам, и тогда ромб будет репрезентирован как имеющий ориентацию в определенном направлении. В другом случае одна из осей будет перпендикулярна основанию ромба, и тогда ромб уже не будет репрезентирован как имеющий направление, он будет репрезентирован как имеющий параллельные стороны.

Макферсон принимает это объяснение. Тем не менее она утверждает, что эта стратегия имеет недопустимое следствие: если по-разному наложенные оси координат меняют содержание и

феноменальный характер фигуры, то все фигуры могут оказаться двусмысленными. Вряд ли можно согласиться с Макферсон в том, что такое следствие вытекает. Двусмысленные фигуры отличаются от недвусмысленных своей неопределенностью, поэтому субъективно наложенные оси координат могут повлиять на то, как будет репрезентирована фигура, только в случаях неопределенных фигур.



На мой взгляд, Макферсон не удалось предложить контрпример, который был бы опровержением репрезентационализма. Все двусмысленные фигуры, которые она разбирает, получили в ее тексте объяснение в терминах содержания репрезентации. Но она права в оценке экстерналистских репрезентационалистских теорий: в случаях двусмысленных фигур в определении содержания главную роль играют не свойства репрезентируемого объекта, а свойства субъекта (особенности восприятия прямого угла, способ наложения осей координат). «Необходимо отметить, – пишет Макферсон, – что каузальная ковариация или телеологическая теория репрезентации как они есть... не могут обеспечить объяснение такого содержания. Эти теории должны быть существенно модифицированы для этого. Предположу..., что подходящее натуралистическое объяснение такого типа содержания может быть найдено (хотя найти его будет нетривиальной задачей)»<sup>277</sup>.

Никель (2006) предлагает свой контрпример<sup>278</sup>. Разделите квадрат на три равных столбца, потом – на три равных строки. Получится решетка из 9 равных квадратов. Пронумеруйте каждый квадрат, начиная с первой строки слева направо. Вам могут

<sup>277</sup> Macpherson F. Ambiguous figures and the content of experience. P. 115. Note 56.

<sup>278</sup> Nickel B. (2007) Against intentionalism // *Philosophical Studies*. 136:279-304.



казаться более заметными (prominent) или квадраты 1, 3, 5, 7 и 9, или квадраты 2, 4, 6 и 8 (нумерация нужна только для описания, имеется в виду зрительный эффект без нумерации). Никель доказывает, что эти два переживания имеют одно и то же содержание, но разную феноменологию. Его доказательство строится от противного: он отвергает все попытки артикулировать различие в содержании.


1	2	3
4	5	6
7	8	9

На мой взгляд, уже первый вариант, который он рассматривает, содержит возможность указать различие в содержании. Согласно этому варианту, первое переживание репрезентирует квадраты как сгруппированные одним образом, второе переживание репрезентирует квадраты как сгруппированные другим образом. Никель трактует свойство быть сгруппированным определенным образом в терминах *заметности* и легко отвергает этот вариант, поскольку заметность – это феноменальное свойство, а редуктивный репрезентационализм, против которого Никель направляет свой контрпример, должен дать объяснение содержания, не прибегая к феноменальным свойствам.

Однако свойство быть сгруппированным определенным образом можно трактовать иначе: если наложить на квадрат систему координат из горизонтальной и вертикальной осей, то в одну группу попадают квадраты 2, 4, 6 и 8. Если наложить систему координат, оси которой соответствуют диагоналям большого квадрата, то в одну группу попадают квадраты 1, 3, 5, 7 и 9. Таким образом, содержание первого и содержание второго переживаний различаются разной сгруппированностью квадратов.

По мнению Чалмерса (2004), наиболее правдоподобные случаи феноменально различных переживаний с одним и тем же содержанием связаны с различием во внимании. Перемещение внимания явно приводит к феноменальному изменению в визуальном переживании. Благодаря такому перемещению одно и то же содержание может вызвать изменение феноменального характера переживания. В обычных случаях мы можем указать разли-

чие в репрезентациональном содержании: например, направив внимание на слово, мы можем точнее репрезентировать очертания букв, из которых оно составлено. Но есть и менее ясные случаи. Например, вы смотрите на две красные точки на черной доске и переключаете свое внимание с одной точки на другую. В этом случае репрезентациональное различие не очевидно. Тем не менее Чалмерс склонен думать, что феноменальные различия между визуальными переживаниями всегда соответствуют репрезентациональным различиям<sup>279</sup>.

Возможно, изменение феноменального характера вследствие направления внимания объясняется увеличением воспринимаемой информации, что равносильно изменению содержания восприятия. Следовательно, и в данных случаях феноменальным различиям соответствуют различия в содержании.

#### *4.3. Инверсии*

Среди возражений против репрезентационализма есть также аргументы, в которых рассматриваются не актуальные, а мыслимые ситуации. К ним относятся инверсии кволиа: аргумент перевернутого спектра и аргумент Перевернутой Земли. Они используются для того, чтобы показать независимость феноменального и репрезентационального аспектов в обоих направлениях: 1) два переживания, разных по феноменальному характеру, могут иметь одинаковое содержание (перевернутый спектр), 2) два переживания, разных по содержанию, могут иметь одинаковый феноменальный характер (Перевернутая Земля).

##### *Перевернутый спектр*

Идея инверсии кволиа — это возможность существования человека, у которого спектр цветовых ощущений перевернут в сравнении с нами. Когда мы смотрим на зрелые томаты, мы испытываем ощущение красного цвета, а он испытывает ощущение зеленого, голубые вещи вызывают у него ощущения желтого и т.д. В философии идея перевернутого спектра впервые появляется у Д. Локка. В современной философии психики термин «пере-

---

<sup>279</sup> Chalmers D.J. (2004). The representational character of experience. URL: <http://consc.net/papers/representation.pdf>

вернутый спектр» впервые появляется в работах Д. Фодора и Н. Блока (1972) и С. Шумейкера (1975)<sup>280</sup>.

В «Опыте о человеческом разумении» Локк пишет о возможности, что «...один и тот же предмет в одно и то же время производил бы в умах нескольких людей различные идеи; например, если бы идея, вызванная фиалкой в уме одного человека при помощи его глаз, была тождественна с идеей, вызванной в уме другого ноготками, и наоборот»<sup>281</sup>.

В мыслимом сценарии перевернутого спектра важно отметить следующие моменты:

1) поведение инверта ничем не отличается от поведения не-инверта: он так же хорошо ориентируется в среде, видит в ней те же различия, спелые томаты инверт называет красными, хотя ощущает их зелеными, небо называет голубым, хотя ощущает его желтым; 2) инверт и не-инверт относятся к одному и тому же лингвистическому сообществу; 3) оба они правильно репрезентируют цвет; ни тот, ни другой не испытывает иллюзии.

Сценарий перевернутого спектра имеет два главных варианта: *интерперсональная* инверсия и *интраперсональная* инверсия. В первом случае переживания двух субъектов сходны в отношении содержания, но различаются по феноменальному характеру. Это вариант сценария Локка. Во втором случае рассматривается один и тот же субъект, но в разных ситуациях. С нормальным субъектом происходит изменение, в результате которого его цветовой спектр оказывается перевернутым.

Идея перевернутого спектра используется философами в различных целях, и соответственно модифицируется мыслимый сценарий. Для опровержения бихевиоризма поведения инверта и не-инверта предполагаются как неразличимые. Для опровержения функционализма предполагается, что инверт и не-инверт имеют одинаковую функциональную организацию. Для опровержения физикализма важно, чтобы они были физически тождественными. Если сценарий признается возможным, то это ис-

---

<sup>280</sup> Block N., and Fodor J. 1972. What Psychological States Are Not. *Philosophical Review*. 1972, 81:159-181; Shoemaker S. 1975. Functionalism and qualia. *Philosophical Studies* 27:291-315.

<sup>281</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разумении. Соч. в 3-х т. : Т. 1. С. 444.

пользуется как посылка в аргументе соответственно против бихевиоризма, функционализма, физикализма<sup>282</sup>.

Сценарий перевернутого спектра используется и против репрезентационализма. В этом случае важно, чтобы переживания инверта и не-инверта имели одинаковое содержание, т.е. чтобы они репрезентировали один и тот же цвет, чтобы ни тот, ни другой не ошибался. Если содержание их переживаний одинаково, а феноменальный характер отличается, то содержание переживания не детерминирует его феноменальный характер или субъективное качество (кволия). При этом не имеет значения, можно ли отличить инверта от не-инверта по поведению.

Перевернутый спектр, который чаще всего обсуждается в литературе, можно представить как перевернутый на 180° цветовой круг, составленный из 4-х основных цветов (красный, зеленый, синий, желтый) и промежуточных между ними цветов, которые являются смесью основных. Если перевернуть на 180° такой круг, то красный окажется на месте зеленого, а синий – на месте желтого.

Бёрн (2010) отмечает, что термин «перевернутый спектр» является неудачным, поскольку имеется в виду не физический спектр, а пространство воспринимаемых цветов. Если бы сценарий предполагал физический спектр, то красный цвет при переворачивании оказывался бы на месте фиолетового, а не зеленого. Кроме того, некоторых оттенков (например, розового) нет в физическом спектре<sup>283</sup>.

Против возможности перевернутого спектра, который не проявляется в поведении, выдвинуто немало возражений. Хардин (1986)<sup>284</sup> и многие другие утверждают, что инверсия цветового спектра, неразличимая в поведении, невозможна, поскольку цветовое пространство человека не является симметричным. Помимо оттенка, существует еще два параметра, характеризующих цвет: насыщенность и светлота. В отличие от красных и синих, желтые

---

<sup>282</sup> Философские аргументы, в которых используется сценарий перевернутого спектра, подробно анализирует А. Бёрн. См.: Byrne Alex. "Inverted Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/qualia-inverted/>.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Hardin C.L. 1986. Color for philosophers. Indianapolis, IN:Hackett.

оттенки чем светлее, тем насыщеннее. Инверт максимально насыщенными назовет оттенки синего и тем самым проявит в поведении, что он инверт.

Однако для опровержения репрезентационализма не имеет значения, можно ли отличить инверта от не-инверта по поведению. Главное, чтобы содержание их переживаний было одинаковым, несмотря на феноменологическое различие. Они оба смотрят на спелый томат, но переживания у них феноменологически разные: один ощущает его красным, а другой – зеленым.

Рассмотрим ответы репрезентационалистов на аргумент перевернутого спектра. Ортодоксальный репрезентационалист М. Тай признает концептуальную, но не метафизическую возможность направленного против репрезентационализма сценария перевернутого спектра. Он отрицает, что инверт и не-инверт оба правильно репрезентируют цвет. Тай полагает, что инверт ошибается в отношении цвета. Это следует из каузальной теории репрезентации, на которую он опирается. Согласно этой теории, наши ощущения репрезентируют или отслеживают (*tracking*) различные черты внешней среды, если они каузально коррелируют с этими чертами в оптимальных условиях.

Тай формулирует что такое репрезентация в общем виде. «Для каждого состояния  $S$  некоторого объекта  $x$  внутри множества альтернативных состояний  $x$  можно определить, что репрезентирует данное состояние, следующим образом:

$S$  репрезентирует, что  $P =_{df}$ . Если условия оптимальны, то  $x$  имеет состояние  $S$ , если и только если  $P$  и по причине  $P$ »<sup>285</sup>.

Тай распространяет это определение на ощущения, поскольку ощущения, на его взгляд, «в норме механически производятся внешним стимулом»<sup>286</sup>. Тай обращается к аналогии с термометром. Высота ртутного столба дает верную информацию о температуре, если из трубки выкачан воздух. Если нет оптимальных условий, то высота ртутного столба неверно репрезентирует температуру. По мнению Тая, в случае перевернутого спектра инверт неверно репрезентирует цвет, поскольку его состояние не является нормальным.

---

<sup>285</sup> Tye M. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press. P. 101.

<sup>286</sup> Tye M. 1995. *Ten Problems of Consciousness*. P. 102.

Но что если инверсия является распространенным явлением? Чье ощущение является правильным – тех, кто воспринимает томат красным, или тех, кто воспринимает томат зеленым? Любой выбор кажется произвольным. Однако Тай полагает, что есть факты, которые позволяют дать ответ избегая произвола. Распространенность перевернутого спектра могла бы быть результатом распространения генетического дефекта, в силу чего визуальная система функционирует не так, как она первоначально была спроектирована. Ощущения теперь отслеживают цвета, противоположные тем, которые отслеживались биологически нормальными предками, и потому неверно репрезентируют<sup>287</sup>.

Это телеологическое объяснение вызывает сомнения. Почему следует принимать за норму визуальную систему предков? Кроме того, визуальная система инвертов может быть столь же эффективной в ориентации в окружающей среде, что и визуальная система не-инвертов.

Выше было сказано, что Тай допускает *концептуальную* возможность перевернутого спектра без иллюзии. Б. Томпсон (2008) доказывает логическую непоследовательность позиции Тая. Во-первых, из концептуальной возможности вытекает, что один и тот же объект может одновременно переживаться одним субъектом как красный, а другим – как зеленый, при этом оба не совершают ошибки. Во-вторых, тезис прозрачности предполагает, что в переживании мы непосредственно осознаем свойства объекта. В-третьих, для нас очевидно, что томат не может быть полностью красным и полностью зеленым одновременно. Эти три положения несовместимы друг с другом. В связи с этим Томпсон предлагает отказаться от расселовской трактовки содержания в пользу фрегеанской<sup>288</sup>. Более подробно об этом будет сказано ниже.

В отличие от Тая, Шумейкер (1994) признает не только концептуальную, но и метафизическую возможность перевернутого спектра без иллюзии. Более того, он ставит перед собой задачу найти способ совместить интуицию перевернутого спектра с интуицией прозрачности, которая является главной мотивацией репрезентационализма.

---

<sup>287</sup> Tye M. 2000. Consciousness, Color, and Content. P. 107 – 108.

<sup>288</sup> Thompson B. 2008. Representationalism and the conceivability of inverted spectrum // *Synthese* 160:203–213.

По мнению Шумейкера, возможность перевернутого спектра не опровергает репрезентационализм, так как содержания переживаний инверта и не-инверта различаются. В отличие от ортодоксального репрезентационализма Шумейкер считает, что переживания репрезентируют не физические свойства объектов, а другие их свойства, которые он называет феноменальными свойствами, а позднее – внешностными свойствами (*appearance properties*).

Допустим, спектры Джека и Джилл перевернуты относительно друг друга. Они оба смотрят на спелый томат. Феноменальные свойства их переживаний различаются, они репрезентируют томат по-разному, но ни тот, ни другой не ошибается. Они оба репрезентируют томат как красный, «Это возможно только потому, что разные свойства, которые их переживания приписывают томату, являются реляционными свойствами... Пусть Q1 будет квейл (ед. число от кволиа), которое ассоциируется со свойством быть красным у Джека, и пусть Q2 будет квейл, которое ассоциируется со свойством быть красным у Джилл. Существует реляционное свойство вызывать, или быть предрасположенным вызывать, переживания с Q1. И существует реляционное свойство вызывать, или быть предрасположенным вызывать, переживания с Q2. Переживание Джека репрезентирует, что у томата имеется первое из этих реляционных свойств, а переживание Джилл репрезентирует, что у томата имеется второе из них. Фактически у томата есть оба они»<sup>289</sup>. Это различие объясняет феноменологическое различие их переживаний. Причем кволиа не осознаются ими как реляционные свойства, подобно тому как мы не ощущаем тяжесть как реляционное свойство.

Концепция Шумейкера вызывает много возражений. Так, Тай (2000) пишет, что, согласно Шумейкеру, Джек и Джилл оба видят красный цвет, но не прямо, а через репрезентацию внешностных свойств. Тай считает это контр-интуитивным: мы видим вещи, видя их поверхности, и мы видим поверхности, видя их цвет. У Шумейкера же получается, что мы видим цвет поверхности, видя другое свойство. По сути, цвет мы не видим. Это создает ряд проблем, главная из которых состоит в том, что Шумейкер вводит различие между цветом, каким он нам кажется, и цветом

---

<sup>289</sup> Shoemaker S. 1994. Phenomenal Character. P. 27.

как таковым, что равносильно введению различия между реальностью и видимостью цвета. Интуитивно же нет более базового уровня видения, чем видение цвета, так же как нет более базового уровня слышания, как слышание звука, и т.д.<sup>290</sup>

Совершенно иной ответ на аргумент перевернутого спектра предлагают сторонники фрегеанского репрезентационализма Д. Чалмерс (2004) и Б. Томпсон (2008). Содержание наших переживаний является не расселовским, а фрегеанским. Содержание является расселовским, если оно состоит из объектов и свойств, репрезентированных данным убеждением. Например, содержанием убеждения, что Гесперус является ярким, является пропозиция, состоящая из самого Гесперуса и свойства быть ярким. Содержание чувственных переживаний, согласно расселовскому подходу, состоит из объектов и свойств, репрезентированных переживанием. Большинство репрезентационалистов трактуют содержание психической репрезентации по Расселу.

Г. Фреге различает смысл и референт лингвистических выражений. Референтом термина «Гесперус» является планета Венера, но его смыслом является форма презентации (mode of presentation) этой планеты. Два термина – «Гесперус» и «Фосфорус» могут иметь один и тот же референт – планета Венера, но при этом иметь разные смыслы, или разные формы презентации одного и того же референта.

Развивая интернализм в отношении содержания, Чалмерс (2004) выдвигает идею, что феноменальный характер переживаний тождественен фрегеанскому содержанию, т.е. форме презентации объектов и свойств. Содержанием репрезентации является не сам референт, а форма его презентации. «Например, можно сказать, что феноменальный красный цвет равнозначен свойству иметь определенное фрегеанское содержание... это фрегеанское содержание включает форму презентации, а именно свойство, которое в норме вызывает переживания феноменального красного. Согласно этому взгляду, соответствующее репрезентациональное содержание прямо не включает свойства, приписываемые переживанием. Вполне может быть, что переживание приписывает объекту свойство красного цвета, и этот красный цвет есть отражательная способность поверхности объекта. Это приписываемое

---

<sup>290</sup> *Tye M.* 2000. *Consciousness, Color, and Content*. P. 101 – 102.



свойство может входить в расселовское содержание, но оно не входит во фрегеанское содержание. Скорее, фрегеанское содержание включает форму презентации этого свойства»<sup>291</sup>.

Томпсон, как и Чалмерс, различает расселовский и фрегеанский репрезентационализм и отдает предпочтение второму: «цветовые переживания репрезентируют независимые от психики физические цвета. Джек и Джил оба репрезентируют красные вещи как имеющие одни и те же самые независимые от психики физические свойства. Но они делают это в разных формах презентации»<sup>292</sup>.

Ответ Чалмерса и Томпсона на аргумент перевернутого спектра кажется весьма привлекательным, но что такое форма презентации? Как видно из цитаты выше, Чалмерс определяет форму презентации через феноменальные свойства самого переживания: «это свойство, которое в норме вызывает переживания феноменального красного». Это определение явно содержит круг, что делает объяснение его неубедительным.

Мы рассмотрели три репрезентационалистских позиции в отношении содержания переживаний. Тай занимает позицию ортодоксального экстерналистского репрезентационализма, он делает акцент на том, что содержание переживаний определяется объективными свойствами воспринимаемых объектов, и настаивает на том, что феноменальные свойства не являются свойствами самого переживания (о чем свидетельствует, по его мнению, прозрачность наших переживаний). Было показано, однако, что, отвечая на контрпримеры, фактически Тай часто ссылается на то, как обрабатывается информация субъектом.

Чалмерс и Томпсон занимают позицию интернализма, отождествляют содержание переживаний с формой презентации, которая полностью зависит от субъекта. Это другая крайность. Хотя содержание переживаний зависит не только от объективных свойств репрезентируемых объектов и свойств, но и от свойств субъекта, однако это вовсе не означает, что объяснение феноменального характера невозможно без ссылки на феноменальные свойства, или кволия.

---

<sup>291</sup> *Chalmers D.J.* (2004). The representational character of experience. URL: <http://consc.net/papers/representation.pdf>

<sup>292</sup> *Thompson B.* Representationalism and the conceivability of inverted spectrum // *Synthese* (2008) 160:203–213.

Шумейкер пытается занять промежуточную позицию: с одной стороны, он разделяет интуицию прозрачности, а следовательно, экстерналистский репрезентационализм; с другой стороны – считает, что необходимо отдать должное феноменологии, он разделяет интуицию перевернутого спектра и ссылается на феноменальный характер в своем объяснении. Стремление Шумейкера к компромиссу мне кажется правильным. Он пишет: «...феноменальный характер, с которым мы сталкиваемся в переживании цвета, обязан не просто тому, какой является наша среда, но также, частично, *нашей природе*, а именно нашему сенсорному аппарату и конституции»<sup>293</sup>. Вместе с тем я согласна с Таем в том, что вариант промежуточной позиции Шумейкера слишком сложен и вызывает много возражений.

Подведем итоги рассмотрения аргумента перевернутого спектра. Сценарий перевернутого спектра является мыслимым, т.е. концептуально возможным, и это ставит под сомнение экстерналистский ортодоксальный репрезентационализм. Из этого следует: чтобы дать удовлетворительный ответ на мыслимость перевернутого спектра, редуктивный репрезентационализм должен уточнить понятие содержания феноменального переживания.

### *Сдвиг кволиа*

Н. Блок в статье «Сексизм, расизм, эйджизм и природа сознания» (1999) использует в качестве аргумента против репрезентационализма сдвинутый спектр, который, в отличие от перевернутого спектра, является не мысленным сценарием, а эмпирическим фактом<sup>294</sup>. Цветовое зрение отличается от одного человека к другому. Люди разного пола, расы и возраста по-разному определяют цветовое соответствие. Эти различия не заметны в обычной обстановке, но проявляются в тонко спроектированных экспериментальных условиях. Например, участникам эксперимента разного пола показывают экран, половина которого освещена смесью красного и зеленого света, а другая – желтого и оранжевого, и предлагают подогнать две половины экрана так, чтобы их цвета совпадали. Там, где мужчина видит две половины экрана одинакового цвета, женщина может

---

<sup>293</sup> Shoemaker S. 1994. Phenomenal Character. P. 24.

<sup>294</sup> Block Ned (1999). Sexism, Ageism, Racism, and the Nature of Consciousness. *Philosophical Topics* 26 (1):39-70.

увидеть, что одна половина немного краснее. Они могут по-разному оценить, какому из образцов цветов соответствует цвет на экране. Аналогичные различия наблюдались у представителей разных рас и возрастов.

Блок ссылается на данные исследования Гурвича и др., которые обнаружили, что 50 участников эксперимента по-разному определяли нахождение уникального, т.е. чисто зеленого, цвета в видимом спектре. Разброс ответов этой группы – от 490 нм до 517 нм, что составляет 9% видимого спектра. Если бы один из участников эксперимента определил образец цвета как чисто-зеленый, то большинство остальных определили бы его как желтовато-зеленый или голубовато-зеленый, особенно если они различаются по полу, расе и возрасту.

Если они по-разному воспринимают один и тот же цвет, то это означает, что кто-то из них неверно воспринимает цвета. Блок отрицает такую возможность, поскольку не существует привилегированного класса нормально воспринимающих. Утверждать, что мужчины воспринимают цвета правильно, а женщины – нет, есть сексизм. Утверждать, что белые воспринимают цвета правильно, а черные – неправильно, есть расизм. Утверждать, что молодые воспринимают цвета правильно, а старые – неправильно, есть эйджизм. На этом основании Блок делает вывод, что репрезентационалисты должны сделать выбор между сексизмом, расизмом и эйджизмом и признанием, что, несмотря на феноменальные различия, нет различия репрезентационального содержания: мужчины и женщины, белые и черные, молодые и старые – все правильно воспринимают цвета.

Тай (2000) отвечает, что различие в содержании есть. Один и тот же образец цвета может иметь два и более оттенка. Например, алый есть оттенок красного цвета, ярко-алый – оттенок алого. Женщина может различить более тонкий оттенок, который не различает мужчина, хотя оба они правильно воспринимают цвет<sup>295</sup>. Тай занимает экстерналистскую позицию в отношении содержания феноменального переживания и объективистскую позицию – в отношении цвета. Неудивительно, что он пытается найти объективные различия, хотя внешний стимул один и тот же.

---

<sup>295</sup> *Tye M.* 2000. *Consciousness, Color, and Content*. P. 91.

Содержание зрительных переживаний различных субъектов различается, поскольку оно зависит не только от внешних объективных физических свойств, но и от особенностей визуальной системы субъекта (хрусталиков глаз, пигмента фоторецепторов и т.д.) Если это так, то оправданно ли говорить о норме в отношении восприятия зеленого цвета? Мне кажется, что да, если под нормой понимать определенный конвенциональный диапазон оттенков, который соответствует красному цвету в данном культурно-языковом сообществе. Если переживание субъекта не попадает в этот интересубъективный диапазон, то его восприятие является отклонением от нормы, независимо от того, женщина это или мужчина, черный или белый, старый или молодой.

Блок, стараясь продемонстрировать независимость феноменального характера цветового переживания от его репрезентационального содержания, приводит еще один пример. То, что мне кажется ближе к красному, чем к оранжевому, вам может показаться ближе к оранжевому. Как это возможно, если мы оба испытываем правильные цветовые переживания? Если под цветом понимать некий интересубъективный диапазон, то мы оба можем правильно, хотя и немного по-разному, воспринимать один и тот же цвет.

### *Перевернутая Земля*

Рассмотрим еще один мысленный сценарий, вариант инверсии, он сконструирован Блоком (1990) для опровержения репрезентационализма – аргумент Перевернутой Земли<sup>296</sup>. В этом сценарии феноменальный характер остается неизменным, а репрезентационное содержание меняется. Перевернутая Земля – это планета, которая является точной копией нашей Земли, за исключением того, что все здесь имеет противоположные цвета – небо здесь желтое, трава красная и т.д. Речь ее обитателей похожа на английскую, но интенциональное содержание звуков этой речи перевернуто по отношению к земному английскому: когда местные жители говорят «красный», то они имеют в виду «зеленый». Сумасшедшие ученые оглушают землянина, вставляют в его глаза линзы, которые переворачивают его цветовой спектр, а также изменяют пигменты его тела. Далее они отправляют его на Пе-

---

<sup>296</sup> Block N.J. (1990). 'Inverted Earth' *Philosophical Perspectives*, Vol. 4: 53-79.

ревернутую Землю и там заменяют им его двойника, который занимал на Перевернутой Земле точно такую же нишу, которую он занимал на Земле.

Блок утверждает, что землянин, очнувшись, не заметит никаких изменений феноменального характера. А как насчет интенционального (репрезентационального) содержания? В первый день на Перевернутой Земле содержание останется прежним и отличным от местных жителей. Когда он подумает, глядя на небо, что небо голубое, это будет ошибкой. Однако пройдет время, достаточное для того, чтобы землянин внедрился в физическую и лингвистическую среду Перевернутой Земли. И тогда интенциональные содержания изменятся таким образом, чтобы соответствовать интенциональным содержаниям коренных жителей. Если его похитили в возрасте 15 лет, то через 50 лет, говоря, что небо голубое, он будет иметь в виду, что небо желтое, точно так же, как коренные жители, но феноменологически он будет воспринимать его по-прежнему голубым. Таким образом, мы имеем случай изменения содержания при неизменном феноменальном характере переживания, что и требуется для опровержения репрезентационализма.

Но почему через некоторое время содержание меняется? Дело в том, что Блок конструирует этот сценарий в соответствии с экстерналистской теорией репрезентации, согласно которой содержание феноменальных переживаний зависит от окружающей физической и лингвистической среды.

Ответ Тая на аргумент Перевернутой Земли имеет противоречивый характер. Тай вначале пробует отрицать, что феноменальный характер переживаний Землянина остался неизменным. Но потом отказывается от этого и утверждает, что феноменальный характер не меняется, но не меняется и содержание. Он указывает на то, что условия не являются оптимальными (линзы препятствуют нормальному функционированию визуальной системы) и потому на Перевернутой Земле землянин имеет ошибочные убеждения на основе своих переживаний: «...согласно теории каузальной ковариации, сенсорное состояние путешественника продолжает репрезентировать небо как голубое»<sup>297</sup>. Вместе с тем Тай соглашается, что «через некоторое время убеж-

---

<sup>297</sup> *Tye M.* 2000. *Consciousness, Color, and Content*. P. 137.

дения путешественника корректируются»<sup>298</sup>, поскольку это вытекает из теории каузальной ковариации, на которую он опирается.

Ф. Макферсон (2005) фиксирует противоречие в ответе Тая: путешественник, глядя на небо, по-прежнему переживает ощущение голубого цвета, но при этом убежден, что небо желтое. Макферсон делает вывод, что из позиции Тая вытекает неприемлемое следствие: путешественник радикально ошибается в отношении собственных переживаний<sup>299</sup>.

На мой взгляд, аргумент Перевернутой Земли ставит под сомнение экстерналистский репрезентационализм, но не репрезентационализм в любой форме. Если отказаться от экстернализма, то аргумент Перевернутой Земли не представляет никакой угрозы для репрезентационализма. Линзы компенсируют перевернутый характер цветов, поэтому землянин не заметит никаких феноменальных различий, других отличий между Землей и Перевернутой Землей нет, следовательно, содержание его репрезентаций не изменится. Ведь по существу содержанием цветовых ощущений являются объективные сходства и различия в окружающей среде, которые значимы для выживания.

#### 4.4. Отрицание прозрачности

Блок, самый активный критик репрезентационализма, не отрицает, что феноменальный характер может иметь репрезентациональное содержание, но он утверждает, что феноменальный характер сознания не исчерпывается репрезентациональным содержанием, что феноменальный характер есть нечто большее, чем его репрезентациональное содержание. Блок называет этот взгляд «феноменизмом»<sup>300</sup>. Различие между репрезентационалистами и феноменистами, как уже было сказано выше, Блок называет величайшей пропастью в философии психики.

Блок отрицает прозрачность феноменального переживания. Напомню, что, согласно тезису прозрачности, мы можем осознавать только свойства того, что репрезентируется, мы не осознаем свойств самого переживания. Или, как пишет Харман, видя кар-

---

<sup>298</sup> Ibid. P. 136.

<sup>299</sup> Macpherson F. (2006) Color inversion problems for representationalism. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.LXX, No.1. P. 127 – 152.

<sup>300</sup> Block N. 2003: 'Mental Paint'. In Hahn, M and Ramberg, B. (eds.) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press.

тину на холсте, мы видим и изображение, и краски, в случае же визуальной репрезентации мы видим только изображение, но мы не видим психических красок.

Когда мы смотрим на красный томат, то чем больше мы концентрируем внимание на ощущении, которое репрезентирует красноту, тем больше мы фокусируемся на красноте томата. Однако Н.Блок (2003) возражает: внимание и осознание – не одно и то же. Из того, что мы не обращаем внимания на собственно переживания, не вытекает, что мы их не осознаем. Осознавать можно то, на что не обращаешь внимания. Например, во время напряженного обсуждения можно не заметить, что шум дрели заставляет повысить голос, пока кто-нибудь не привлечет к этому внимание. Тогда станет ясно, что шум осознавался все это время. Поэтому утверждение о прозрачности сознания – утверждение по поводу того, что осознается в переживании, – является неверным и вводит в заблуждение.

Блок приводит примеры непрозрачных переживаний. В частности, он ссылается на фосфены. Репрезентационалист Тай отвечает, что внимание будет сфокусировано на движущихся светящихся фигурах, репрезентируемых фосфенами. Блок же заявляет, что мы осознаем нечто большее. Другой пример – ощущения оргазма. По мнению Блока, ни одно описание репрезентационального содержания оргазма не передает полностью это переживание. Всё феноменологически значимое упускается. Согласно Блоку, это именно те черты переживания оргазма, которые ничего не репрезентируют. Он называет это маслом психической краски (продолжая аналогию психической краски с масляными красками).

Блок (2003) различает три вещи: 1) содержание, которое репрезентирует переживание; 2) феноменальные свойства переживания, которые репрезентируют это содержание, психическая краска; 3) феноменальные свойства переживания, которые не являются даже средством репрезентации, психическое масло. Согласно Блоку, те, кто отрицает как краску, так и масло, являются репрезентационалистами, тех же, кто поддерживает то или другое, он называет феноменистами.

В самом деле, репрезентационализм по определению исключает возможность психического масла, т.е. таких феноменальных свойств, которые ничего не репрезентируют. Но являет-

ся ли для репрезентационалиста необходимым отрицать возможность интроспекции психической краски? Если феноменальные свойства переживания выполняют роль средства репрезентации внешнего объекта, то почему бы не признать их репрезентациональными свойствами?

По этому вопросу репрезентационалисты занимают разные позиции. М. Тай отрицает существование психической краски. Последовательно проводя линию экстернализма, он настаивает на том, что свойства, которые мы осознаем, наблюдая свои собственные переживания, являются свойствами не самого психического состояния, а свойствами репрезентируемых внешних объектов. Согласно Таю феноменальный характер вовсе не является свойством самого психического состояния, более того, феноменальный характер вообще не является свойством. Тай видит в нем только репрезентированное содержание<sup>301</sup>.

В отличие от Тая, А. Бёрн (2001) не отрицает возможности интроспекции психической краски. Под содержанием Бёрн понимает то, каким мир кажется субъекту, он включает психическую краску в содержание.

На мой взгляд, репрезентациональное содержание сознательного переживания определяется и свойствами окружающей среды, и свойствами субъекта. Благодаря рефлексии одно и то же феноменальное свойство мы способны осознавать и как свойство внешнего репрезентируемого объекта, и как свойство визуальной системы. Экстернализм, определяя репрезентациональное содержание исключительно в терминах свойств внешних объектов, явно недооценивает зависимость репрезентационального содержания от субъекта. Поэтому ответы экстерналистов на контрпримеры не всегда убедительны. Интернализм, полагая, что содержание репрезентации зависит только от субъекта, неуязвим для этих возражений (феноменальный характер и содержание всегда будут совпадать), однако не совсем понятно, что здесь понимается под репрезентацией.

На вопрос, существует ли нечто в феноменальном характере сознательного переживания, что выходит за рамки репрезентации, следует, на мой взгляд, ответить отрицательно: нет такого

---

<sup>301</sup> Tye M. (2009) Representational Theories of Consciousness. In B. McLaughlin and A. Beckermann (eds.) *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.



феноменального характера, нет такого ощущения, которое не было бы репрезентацией. Любой феноменальный характер вписан в общую картину реальности, составляет ее часть.

### 5. Демаркация

Серьезный вызов для репрезентационализма составляет следующее возражение: всякое содержание может быть представлено (репрезентировано) **бессознательно**, без какого-либо феноменального характера вообще. Могут быть бессознательные мысли, бессознательные восприятия. Следовательно, наличия содержания недостаточно для того, чтобы психическое состояние имело феноменальный характер.

Проблема для репрезентационализма заключается в том, чтобы определить, что отличает сознательную репрезентацию от бессознательной, что именно делает определенное репрезентационное состояние сознательным, или феноменальным, как пишет Кригель (2002)<sup>302</sup>. Эту проблему называют **проблемой демаркации**.

Один вариант решения проблемы демаркации – утверждать, что существует некое специфическое содержание, которое может быть представлено только сознательно. Наличие именно такого содержания и делает репрезентацию сознательной. Такой репрезентационализм называется **чистым**. У него очень мало сторонников. Самое простое возражение против чистого репрезентационализма – это пример слепого от рождения человека. Он может думать о красном цвете, не имея возможности воспринимать цвета<sup>303</sup>.

Большинство философов предпочитают **нечистый** репрезентационализм. Этот подход так называется, поскольку он признает, что наличия содержания еще недостаточно для того, чтобы психическое состояние имело феноменальный характер. Для объяснения феноменального характера репрезентации необходим дополнительный фактор, помимо содержания.

---

<sup>302</sup> *Kriegel U.* 2002. PANIC theory and the prospects for a representational theory of phenomenal consciousness. *Philosophical Psychology* 15:55-64.

<sup>303</sup> *Neander K.* (1998). The Division of Phenomenal Labor: A Problem for Representationalist Theories of Consciousness. *Philosophical Perspectives* 12:411-34.

По вопросу о том, что является таким дополнительным фактором, что отличает сознательное состояние от бессознательного, мнения сторонников редуктивного и нередуктивного подходов расходятся. Представители редуктивного репрезентационализма (Ф. Дретске, М. Тай, В. Лайкан) ссылаются на определенную функциональную роль в когнитивной системе, которую играет данное репрезентациональное состояние. Например, М. Тай считает, что феноменальный характер тождественен такому содержанию, которое готово к выполнению определенной роли в осуществлении контроля поведения и речи<sup>304</sup>.

Такое решение проблемы называют **функционалистским репрезентационализмом**. Он соединяет репрезентационализм с функционализмом.

Представитель нередуктивного репрезентационализма Чалмерс (2004) объясняет различие между сознательными и бессознательными состояниями **способом** (manner) репрезентации. Сознательное состояние есть не просто репрезентация определенного содержания, но репрезентация определенным способом. Способ репрезентации, согласно Чалмерсу, есть психологическая характеристика состояния репрезентации. Существуют разные способы репрезентации – можно репрезентировать перцептуально и мысленно, визуально и аудиально.

Каким должен быть способ репрезентации, чтобы исключить возможность бессознательной репрезентации? Д. Чалмерс (2004) считает очевидным, что требуется **феноменальный способ** репрезентации: феноменальный характер сознания есть репрезентация некоторого содержания феноменальным способом. В этом определении явно содержится круг, однако Чалмерс не считает наличие круга недостатком объяснения, поскольку, по его мнению, сознание не может быть редуцировано к чему-то более фундаментальному<sup>305</sup>.

## **6. Редуктивный или нередуктивный репрезентационализм?**

Таким образом, репрезентационализм может быть реализован редуктивным и нередуктивным способом. Какой из этих способов более правдоподобный?

---

<sup>304</sup> Tye M. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. P. 137 – 138.

<sup>305</sup> Chalmers D.J. (2004). The representational character of experience.

Чалмерс (2004) предлагает следующую схему анализа: репрезентационализм утверждает, что любое феноменальное свойство есть свойство репрезентации определенного содержания определенным способом. В этом определении присутствуют три понятия – репрезентация, содержание и способ репрезентации.

Чалмерс (2004) выдвигает *нередуктивную* концепцию репрезентационализма. Он не объясняет понятие репрезентации, но содержание и способ репрезентации он трактует нередуктивным способом. Как уже было сказано выше, развивая интерналистский вариант репрезентационализма, Чалмерс (2004) выдвигает идею, что содержание феноменальных переживаний надо трактовать по Фреге – содержанием репрезентации является не сам референт, а форма презентации, определить же форму презентации, не прибегая к феноменальным понятиям, невозможно. Чалмерс отмечает, что нередуктивный репрезентационализм является дважды нередуктивным – в трактовке способа репрезентации и в трактовке содержания репрезентации.

Вместе с тем и в определении способа репрезентации, и в определении фрегеанского содержания, которые он предлагает, содержится порочный круг. Вряд ли это делает нередуктивный подход более правдоподобным.

Редуктивный репрезентационализм должен предложить понимание всех трех понятий без обращения к феноменальным понятиям. Именно это и предлагают редуктивные репрезентационалисты (Тай 1995, Дретске 1995). **Репрезентацию** они объясняют в каузальных, информационных и телеологических терминах. Под **содержанием** они понимают физические свойства физических объектов мира (например, содержанием цветового переживания является отражательная способность поверхности). Наконец, **способ репрезентации**, который отличает сознательную репрезентацию от бессознательной, они понимают в функционалистских терминах.

Однако функционалистская трактовка способа репрезентации, по мнению Чалмерса, уязвима по отношению к тем возражениям, которые были выдвинуты против функционализма. Чалмерс (2004) сомневается в том, что феноменальный характер можно редуцировать к функциональным свойствам, хотя между ними и существует корреляция. Он ссылается на антифизикалистские аргументы: мыслимость зомби и разрыв в объяснении.

Чалмерс пишет, что существуют хорошие аргументы в пользу репрезентационализма, но они не являются хорошими аргументами в пользу редуктивного репрезентационализма. Репрезентационализм сам по себе не решает трудной проблемы сознания.

Того же мнения придерживается Д. Столяр<sup>306</sup>. Связь между репрезентационализмом и физикализмом он выразил в форме следующей транзитивности.

(1) Если два сознательных переживания тождественны во всех репрезентациональных аспектах, то они тождественны во всех феноменальных аспектах.

(2) Если два сознательных переживания тождественны во всех физических аспектах, то они тождественны во всех репрезентациональных аспектах.

(3) Следовательно, если два сознательных переживания тождественны во всех физических аспектах, то они тождественны во всех феноменальных аспектах.

Первая посылка выражает репрезентационализм (феноменальное проистекает из репрезентационального). Вторая посылка выражает физикализм в отношении репрезентации (репрезентациональное проистекает из физического). Третья посылка выражает физикализм в отношении феноменального сознания.

Вышеприведенная транзитивность является валидным умозаключением. Обе посылки, взятые в отдельности, на первый взгляд, верны. Если они верны, то не остается иного выбора, как признать физикализм в отношении феноменального сознания. Однако Д. Столяр считает транзитивность неубедительной, отсюда он делает вывод, что репрезентационализм, независимо от того, является ли он истинным, не может повлиять на решение трудной проблемы. Он пишет: «аргумент транзитивности является неубедительным в следующем смысле: при любой интерпретации его центральных терминов по крайней мере одна из его посылок является столь же спорной, как и заключение... проблема с аргументом транзитивности состоит в том, что, несмотря на

---

<sup>306</sup> *Stoljar D.* 2007. Consequences of Intentionalism, *Erkenntnis*, vol. 66, № 1 – 2. P. 247 – 270.

внешнее впечатление, его заключение может быть убедительным только для того, кто уже убежден в истинности заключения»<sup>307</sup>.

Центральным термином в транзитивности Столяра является понятие репрезентациональных аспектов переживания. Это понятие служит мостом между феноменальным и физическим. Под репрезентациональными аспектами Столяр понимает **содержание** репрезентации. Существует несколько редуктивных способов интерпретации содержания репрезентации. При **любом** способе интерпретации аргумент транзитивности не может убедить в истинности его заключения.

Столяр демонстрирует неубедительность транзитивности, анализируя различные интерпретации содержания репрезентации на конкретном примере: Джону кажется, что книга на столе красная. Что является содержанием ощущения красного цвета? Какое свойство репрезентирует красный цвет? Столяр рассматривает три возможных ответа на этот вопрос с точки зрения трех редуктивных концепций цвета: физикализма, диспозиционализма и примитивизма.

Согласно **физикализму**, содержанием ощущения красного цвета является физическое свойство – допустим, спектральная отражательная способность поверхности. При такой интерпретации первая посылка утверждает, что если два переживания репрезентируют одну и ту же спектральную отражательную способность, то они являются одинаковыми по феноменальному характеру. Вторая посылка утверждает, что если два переживания тождественны в физическом отношении, то они одинаковы в отношении содержания репрезентации. Вторая посылка является правдоподобной, но первая является столь же спорной, как и заключение. Для демонстрации спорности первой посылки Столяр прибегает к аргументу знания: можно знать все физические истины о мире и при этом не знать, каково это – видеть красный цвет. Можно знать, что данное переживание репрезентирует книгу как имеющую определенную спектральную способность, и при этом не знать, каков феноменальный характер этого переживания, т.е. каково это – видеть красный цвет.

Согласно **диспозиционализму**, красный цвет представляет диспозицию вызывать ощущение красного цвета у нормальных

---

<sup>307</sup> Ibid. P. 249.

наблюдателей в нормальных обстоятельствах. Первая посылка утверждает: если два переживания одинаковы в том, что репрезентируют объект как имеющий диспозицию вызывать ощущение красного цвета у нормального наблюдателя в нормальных условиях, то эти два переживания одинаковы и по феноменальному характеру. Вторая посылка утверждает, что если два переживания тождественны в физическом отношении, то они тождественны в том, что оба репрезентируют объект как имеющий диспозицию вызывать ощущение красного цвета у нормального наблюдателя в нормальных условиях.

Первая посылка является правдоподобной, но вторая столь же неправдоподобна, как и заключение. Вторая посылка сомнительна потому, что включает в себя упоминание «красного цвета», т.е. фактически включает в себя ссылку на феноменальный характер. Потому она столь же уязвима с точки зрения аргумента знания, как и заключение. Можно знать все физические истины о переживании и при этом не знать, представляет ли переживание книгу как имеющую диспозицию вызывать у нормального субъекта в нормальных обстоятельствах именно такое субъективное ощущение.

Согласно **примитивизму**, содержанием ощущения красного цвета является красный цвет физического объекта, поскольку цвет является таким же реальным свойством физического объекта, как и размер или форма. Многие философы считают, что это неверно. Благодаря научным исследованиям мы знаем, что у физических объектов в действительности нет таких свойств. Тем не менее у примитивизма есть свои сторонники. Как и в случае диспозиционализма, первая посылка здесь является правдоподобной, но вторая является столь же неправдоподобной, как и заключение. Можно знать все физические истины о переживании и при этом не знать, репрезентирует ли данное переживание книгу как имеющую красный цвет.

Столяр делает следующий вывод: «..невозможно интерпретировать две посылки таким образом, чтобы аргумент был убедительным. Если принять физикалистскую интерпретацию, то первая посылка будет столь же спорной, что и заключение. Если принять диспозиционалистскую или примитивистскую интерпретации, то вторая посылка будет столь же спорной, что и заключение».

ние. Следовательно, ни при какой интерпретации аргумент не является убедительным»<sup>308</sup>.

Но нет ли других вариантов редуктивной интерпретации содержания? Столяр допускает, что другие интерпретации возможны. «Но философы обсуждают цвет длительное время, и эти три объяснения представляются единственными, к чему они пришли. Поэтому можно предположить, что эти три объяснения исчерпывают наши опции, по крайней мере релевантные опции».

Столяр не рассматривает проективистскую интерпретацию цвета, поскольку при объяснении цвета проективизм ссылается на кволия, что делает эту теорию нередуктивной. Согласно проективизму, цвета не являются репрезентациями свойств мира, это свойства самого переживания. Мы непосредственно осознаем эти свойства и проецируем их на внешние объекты. Наше переживание репрезентирует объекты внешнего мира как обладающие этими свойствами. Защищая проективизм, П. Богосян и Д. Веллеман (1989) пишут: «...интенциональное содержание визуального переживания репрезентирует внешние объекты как обладающие цветовыми качествами, которые на самом деле принадлежат только зонам визуального поля». Отсюда вытекает, что наши цветовые переживания являются ошибочными – в действительности цветов не существует. Такие теории цвета называются теориями ошибки.

Однако существует и другой вариант проективизма, он предложен В. Райтом<sup>309</sup>. Привлекательным в нем является то, что Райт пытается соединить экстернализм и субъективизм в понимании цветов. Он утверждает, что причиной цветовых ощущений в нормальных обстоятельствах является физическая природа объектов, которые мы воспринимаем. Физические факты о воспринимающем субъекте, о воспринимаемом объекте и об обстановке, в которой происходит восприятие, – все эти физические факты детерминируют, какое цветовое ощущение переживает воспринимающий субъект. Экстернализм сближает Райта со сторонниками редуктивного репрезентационализма. Однако, в отличие от них, Райт считает, что не существует такого физического свойства, с которым можно было бы отождествить цвет, наука о цвете

---

<sup>308</sup> Ibid. P. 260.

<sup>309</sup> Wright W. 2003. Projectivist representationalism and color. *Philosophical Psychology*.16:515-533

указывает, по его мнению, в сторону субъективизма. Поэтому Райт поддерживает теорию ошибки. Цвета – это субъективные реакции на объекты внешнего мира, они проецируются на эти объекты. Мир выглядит окрашенным в различные цвета, хотя в действительности ничто не имеет цвета.

С другой стороны, Райт подчеркивает отличие своей теории от теории Богосяна и Веллемана (1989). Для них цвета – это свойства наших переживаний или модификации нашего сознания, которые мы проецируем на объекты. Райт указывает, что это – возвращение к теории чувственных данных. Если мы непосредственно осознаем не свойства объектов мира, а свойства визуального поля, то возникают те же проблемы, что и у теории чувственных данных, главная из которых – отгороженность от внешнего мира.

Райт утверждает, что не существует таких свойств, которые присущи сознанию самому по себе и которые могли бы объяснить феноменальный характер сознания. Лучшим способом объяснения кволия Райт считает репрезентационализм. Феноменальный характер сознательного переживания исчерпывается тем, как вещи репрезентируются в сознании. Но если цветов в действительности не существует, а мы воспринимаем объекты цветными, то каков же онтологический статус кволия? Райт полагает, что цветовые кволия существуют только в репрезентациональном содержании переживаний. Однако Райт не уточняет, что же является содержанием цветового ощущения.

Опираясь на проективизм Райта, можно предложить следующий ответ на поставленный выше вопрос, что является содержанием ощущения красного цвета.

Содержанием цветовых ощущений являются физические сходства и различия в окружающей среде, которые значимы для выживания. Структура сходств и различий между цветовыми ощущениями отражает структуру физических сходств и различий окружающей среды. Пространство возможных различий цветовых ощущений, которое создано в процессе эволюции, является гомоморфным пространству возможных значимых физических различий. Для репрезентации этих различий используется информация о спектральной отражательной способности поверхностей (объективные свойства физических объектов). Цвета существуют только субъективно и проецируются на внешние объекты.



Они генерируются мозгом для создания внутренней картины окружающей среды. Цвета реально существуют, но это субъективная реальность.

Посмотрим, будет ли транзитивность убедительной при такой интерпретации содержания цвета. Первая посылка утверждает, что если два переживания одинаково репрезентируют спектральную отражательную способность физического объекта в субъективном пространстве возможных различий цветовых ощущений, то они являются одинаковыми по феноменальному характеру. Вторая посылка утверждает, что если два переживания тождественны в физическом отношении, то они одинаковы в отношении содержания репрезентации. Обе посылки являются правдоподобными. Следовательно, транзитивность является вполне убедительной.

\*\*\*

Таким образом, современный репрезентационализм представляет собой неоднородное течение: в нем конкурируют как минимум две парадигмы – редуктивная и нередуктивная. Несмотря на многочисленные возражения против редуктивного репрезентационализма, он имеет, на мой взгляд, хорошие перспективы для развития, что позволит решить трудную проблему сознания.

## Литература

*Велихов Е.П.* Сознание: опыт междисциплинарного подхода / Е.П. Велихов, В.П. Зинченко, В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1988. – № 11. – С. 6.

*Декарт Р.* Размышления о первой философии. Соч. в 2 т. Т. 2 / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1994.

*Дубровский Д.И.* Мозг и психика / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1968. – № 8.

*Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг / Д.И. Дубровский. – М., 1971.

*Дубровский Д.И.* Информационный подход к проблеме "сознание и мозг" / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1976. – № 11.

*Дубровский Д.И.* Расшифровка кодов (Методологические аспекты проблемы) / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1979. – № 12.

*Дубровский Д.И.* Информация, сознание, мозг / Д.И. Дубровский. – М., 1980.

*Дубровский Д.И.* Проблема идеального / Д.И. Дубровский. – М., 1983.

*Дубровский Д.И.* Психика и мозг: результаты и перспективы исследований / Д.И. Дубровский // Психологический журнал. – 1990. – № 6.

*Дубровский Д.И.* Проблема духа и тела: возможности решения / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 2002. – № 10. – С. 92 – 107.

*Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д.И. Дубровский // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. – М., 2006. – С. 79 – 80.

*Дубровский Д.И.* Зачем субъективная реальность или «почему информационные процессы не идут в темноте»? (Ответ

Д. Чалмерсу) / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 2007. – № 3. – С. 90 – 104.

Локк Д. Опыт о человеческом разумении / Локк Джон. Соч. в 3-х т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1985.

Матурана У. и Варела В. Древо познания / У. Матурана, В. Варела. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.

Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. – М., 2000. – С. 61.

Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М., 1989. – С. 291.

Alter T. 2008. Phenomenal knowledge without experience / T. Alter. In E.Wright (ed.) *The Case for Qualia*. – Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. – P. 247 – 268.

Alter T. 2007. Does Representationalism Undermine the Knowledge Argument? – In T. Alter and S. Walter (eds), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*. – Oxford University Press, 2007. – P. 656 – 76.

Bechtel W. 1999. Heuristic identity theory (or back to the future): The mind-body problem against the background of research strategies in cognitive neuroscience / W. Bechtel, R. McCauley. – In the Proceedings of the 21st Annual Meeting of the Cognitive Science Society (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates): 67-72.

Block N. 1972. What Psychological States Are Not / N. Block and J. Fodor. *Philosophical Review*, 81:159-181.

Block N. 1978. Troubles with Functionalism / N. Block. – In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, volume IX, C.W.Savage, ed. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 261 – 325. Reprinted in D.M. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991. – P. 221 – 228.

Block B. 1990. Inverted Earth / B. Block. *Philosophical Perspectives* 4:53-79.

*Block N.* 1995. On a confusion about a function of consciousness / N. Block // *Behavioral and Brain Sciences*, 1995, 18:227-47.

*Block N.* (1996) Functionalism / N. Block. *The Encyclopedia of Philosophy Supplement*, Macmillan, 1996. – URL: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/functionalism.pdf>

*Block N.J.* 1996. Mental Paint and Mental Latex / N.J. Block. – *Philosophical Issues*, Vol. 7, Perception. P. 19 – 49.

*Block N.* 1999. Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap / N. Block and R. Stalnaker // *Philosophical Review* 108:1-46.

*Block N.* 2002. The Harder Problem of Consciousness / N. Block // *The Journal of Philosophy*, vol.99, No.8. – P. 391 – 425.

*Block N.* 2003: ‘Mental Paint’ / N. Block. – In Hahn, M and Ramberg, B (eds.) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press. – P. 165 – 200.

*Block N.* “Functional Reduction”, forthcoming in *Supervenience in Mind* / N. Block // *A Festschrift for Jaegwon Kim*, edited by Terry Horgan, David Sosa and Marcelo Sabates.

*Boghossian P.* (1989) Color as a secondary quality / P. Boghossian and J.D. Velleman // *Mind* 98, 81–103.

*Brentano F.* 1874. *Psychology From an Empirical Standpoint* / F. Brentano. – London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

*Broad C.D.* 1925. *The Mind and its Place in Nature* / C.D. Broad. – London: Routledge and Kegan Paul. Excerpt in Chalmers D. (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. – P. 106 – 115.

*Burge T.* 1979. Individualism and the Mental / T. Burge // *Midwest Studies in Philosophy*, 4. – P. 73 – 122.

*Byrne A.* (2001) Intentionalism Defended / A. Byrne // *The Philosophical Review*, Vol. 110, No.2 (Apr., 2001). – P. 199 – 240.

*Byrne Alex.* "Inverted Qualia" / Alex Byrne // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Edward N. Zalta

ta (ed.). — URL:  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/qualia-inverted/>>.

*Carruthers P.* 2004. Reductive explanation and the "explanatory gap" / P. Carruthers // *Canadian Journal of Philosophy*, 34 (2):153-174.

*Chalmers D.J.* 1995. Facing up to the problem of consciousness / D.J. Chalmers // *Journal of Consciousness Studies*. 2:200-219.

*Chalmers D.J.* 1996. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory / D.J. Chalmers. — Oxford University Press.

*Chalmers D.J.* 2001. Conceptual analysis and reductive explanation / D.J. Chalmers and F. Jackson // *Philosophical Review* 110:315-61.

*Chalmers D.J.* 2002. Does conceivability entail possibility? / D.J. Chalmers // In T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*. — Oxford University Press. — P. 145 – 200.

*Chalmers D.J.* 2002. Consciousness and its place in nature / D.J. Chalmers. — In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. — Oxford: Oxford University Press. — P. 247 – 272.

*Chalmers D.J.* (2004) The representational character of experience / D.J. Chalmers. — In Leiter B. (ed.) *The Future for Philosophy*. — Oxford: Clarendon. — P. 153 – 81. — URL: <http://consc.net/papers/representation.pdf>

*Chalmers D.* (2004) Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument / D.J. Chalmers. — In *Ludlow P., Nagasawa Y. and Stoljar D.* (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. — Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. — P. 268 – 298.

*Chalmers D.* 2009. The Two-Dimensional Argument Against Materialism / D.J. Chalmers. — In Walter, Sven, Ansgar Beckermann, Brian P. McLaughlin. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. — Oxford: Oxford University Press, 2009. — P. 313 – 337.

*Churchland Paul M.* 1985. Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states / Paul M. Churchland // *Journal of Philosophy* 82: 2-28

*Conee E.* 1994. Phenomenal Knowledge / E. Conee // *Australian Journal of Philosophy* 72:136-150. Reprinted in *Ludlow P., Nagasawa Y. and Stoljar D.* (eds.) 2004. There's Something About Mary. – Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. – P. 197 – 215.

*Dennett D.C.* 1988. Quaining qualia / D.C. Dennett // In *Marcel A.J. and E. Bisiach*, eds. *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press. – Reprinted in *Chalmers D.* (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. – Oxford University Press. – P. 226 – 246.

*Dennett D.C.* 1991. *Consciousness Explained* / D.C. Dennett. – New York: Little, Brown.

*Dennett D.C.* 2007. What RoboMary knows / D.C. Dennett // In *T. Alter and S. Walter* (eds.) *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. – New York: Oxford University Press. – P. 15 – 31.

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

*Farell B.A.* 1950. Experience / B.A. Farell // *Mind* 59: 170-198.

*Feigl Herbert.* 1958/1967. The 'mental' and the 'physical' / Herbert Feigl // In *H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell*, eds., *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol.2. – Minneapolis: University of Minnesota Press. – P. 370 – 497.

*Flanagan O.* 1992. *Consciousness reconsidered* / O. Flanagan. – Cambridge, Mass.: MIT Press.

*Hardin C.L.* 1986. *Color for philosophers* / C.L. Hardin. – Indianapolis, IN:Hackett.

*Harman G.* 1990. The intrinsic quality of experience / G. Harman // *Philosophical Perspectives* 4:31-52.

*Heil John.* *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*. Second edition [Book] / John Heil. – New York : Routledge, 2004.

Hill C.S. 1991. *Sensations: A Defense of Type Materialism* / C.S. Hill. – Cambridge: Cambridge University Press.

Hill C.S. 1999. There are fewer things in reality than are dreamt of in Chalmers' philosophy / C.S. Hill and B.P. McLaughlin // *Philosophy and Phenomenological Research* 59:445-454.

Horgan T. 1984. Jackson on Physical Information and Qualia / T. Horgan // *Philosophical Quarterly* 34:147-152.

Horgan T. 2001. Deconstructing New Wave Materialism / T. Horgan and J. Tienson // In Carl Gilett and Barry Loewer (eds) *Physicalism and its Discontents*. – Cambridge: Cambridge University Press. – P. 306 – 318.

Horgan T. 2002. “The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality” / T. Horgan and J. Tienson // In David Chalmers, ed., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. – Oxford: Oxford University Press (2002). – P. 520 – 533.

Jackson F. 1982. Epiphenomenal qualia / F. Jackson // *Philosophical Quarterly* 32:127-136.

Jackson F. 1986. What Mary Didn't Know / F. Jackson // *Journal of Philosophy* 83 : 291-295.

Jackson F. 1994. Finding the Mind in the Natural World / F. Jackson // In R. Casati, B. Smith, and G. White, eds., *Philosophy and the Cognitive Sciences* (Holder-Pichler-Tempsky, 1994). Reprinted in D. Chalmers (ed) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. – Oxford University Press, 2002. – P. 162 – 169.

Jackson F. 1998. Postscript on Qualia / F. Jackson // *From his Mind, Method and Conditionals*. London: Routledge, 1998, 76-79. – Reprinted in Ludlow P., Nagasawa Y. and Stoljar D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. – Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. – P. 417 – 420.

Jackson F. 2003. Mind and Illusion / F. Jackson // in Ludlow P., Nagasawa Y. and Stoljar D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. – Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. – P. 421 – 443.

*Kim Jaegwon.* 1996/1998. *Philosophy of Mind* / Jaegwon Kim. – Boulder: Westview Press.

*Kim J.* 1998. *Mind in a Physical World* / J. Kim // *An Essay on the Mind-Body problem and Mental Causation*. – Cambridge: MIT Press.

*Kim J.* 2005. *Physicalism, or something near enough* / J. Kim. – Princeton: Princeton University Press.

*Kind A.* (2003). 'What's So Transparent about Transparency?' / A. Kind // *Philosophical Studies* 115: 225-44.

*Kirk Robert.* "Zombies" / Robert Kirk // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/zombies/>.

*Kirk R.* 1974. *Zombies vs materialists* / R. Kirk // *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplementary Volume)* 48:135-52.

*Kriegel U.* 2002. *PANIC theory and the prospects for a representational theory of phenomenal consciousness* / U. Kriegel // *Philosophical Psychology* 15:55-64.

*Kripke Saul.* (1972/1980) *Naming and Necessity* / Saul Kripke. – Oxford: Basil Blackwell. First published in G. Harman and D. Davidson (editors) *Semantics of Natural Language*. – Dordrecht, 1972.

*Levin Janet.* "Functionalism" / Janet Levin // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/functionalism/>.

*Levine J.* 1983. *Materialism and qualia: The explanatory gap* / J. Levine // *Pacific Philosophical Quarterly* 64:354-61.

*Levine J.* 1993. *On leaving out what it is like* / J. Levine // In: M. Davies and G. Humphreys, (eds) *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. – Oxford: Blackwell. – P. 121 – 136.

*Levine J.* 2001. *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience* / J. Levine. – Oxford University Press.



*Lewis David K.* 1966. An Argument for the Identity Theory / David K. Lewis // *Journal of Philosophy*, 63:17-25.

*Lewis D.* 1972. Psychophysical and Theoretical Identifications / D. Lewis // *The Australasian Journal of Philosophy* 50: 249-258. Reprinted in *Rosenthal D.* The Nature of Mind. 1991. – P. 204 – 210.

*Lewis D.* 1983. Postscript to “Mad Pain and Martian Pain” / D. Lewis // In *Philosophical Papers*, Vol.1, Oxford: Oxford University Press, 1983. – P. 130 – 132. Reprinted in *Rosenthal D. M.* (ed.) The Nature of Mind. – New York: Oxford University Press, 1991. – P. 234 – 235.

*Lewis D.* 1988. What experience teaches / D. Lewis // from J. Copley-Coltheart, ed. *Proceedings of the Russellian Society* 13 (1988): 29-57. – Reprinted in *Chalmers D.* (ed.) 2002. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. – Oxford University Press. – P. 281 – 294.

*Loar B.* 1990. Phenomenal states / B. Loar // *Philosophical Perspectives* 4:81-108.

*Loar B.* 1997. Phenomenal states (Revised version) / B. Loar // In Block N., O. Flanagan and G. Guzeldere (eds) *The Nature of Consciousness*. – MIT Press. – Reprinted in *Chalmers D.* *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. – Oxford University Press. – P. 295 – 311.

*Lycan W.* 1987. What is the “Subjectivity” of the Mental / W. Lycan // *Philosophical Perspectives*, 4: 109-130.

*Lycan W.* 1996. *Consciousness and Experience* / W. Lycan. – Cambridge, Mass.: MIT Press.

*Lycan William.* "Representational Theories of Consciousness" / William Lycan // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/consciousness-representational/>.

*Macpherson F.* (2006) Ambiguous figures and the content of experience / F. Macpherson // *Nous* 40:1 (2006) 82-117.

Macpherson F. (2006) Color inversion problems for representationalism / F. Macpherson // *Philosophy and Phenomenological Research*. – Vol.LXX, No.1. – P. 127 – 152.

Mandik P. (2009). The Neurophilosophy of Subjectivity. In John Bickle (ed.) / P. Mandik // *Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*. – Oxford University Press.

McGinn C. How not to solve the mind-body problem / C. McGinn // In C.Gilett and B.Loewer (eds.) *Physicalism and its discontents*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – P. 284 – 305.

McLaughlin B. 2001. In Defence of New Wave Materialism: A Response to Horgan and Tienson / B. McLaughlin // in Carl Gillett and Barry Loewer (ed.) 2001. *Physicalism and Its Discontents*. – Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel T. 1974. What is it like to be a bat? / T. Nagel // *The Philosophical Review* LXXXIII, 4, 435-50. Reprinted in Rosenthal D.(ed.) *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991. – P. 422 – 28.

Nagel T. 1998. Conceiving the impossible and the Mind-Body Problem / T. Nagel // *Philosophy*, vol.73 no.285, July 1998. – P. 337 – 352. В переводе на рус.яз.: *Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела* / Т. Нагель // *Вопросы философии*. – 2001. – №8. – С. 101 – 112.

Neander K. (1998). The Division of Phenomenal Labor: A Problem for Representationalist Theories of Consciousness / K. Neander // *Philosophical Perspectives* 12:411-34.

Nemirow L. (1980) Review of *Mortal Questions* by Thomas Nagel / L. Nemirow // *Philosophical Review* 89. – P. 473 – 476.

Nickel B. (2007) Against intentionalism / B. Nickel // *Philosophical Studies*. 136:279-304.

Nida-Rumelin M. (1995) What Mary Couldn't Know: Belief About Phenomenal States / M. Nida-Rumelin // In T. Metzinger, ed., *Conscious Experience*. Exeter, U.K.: Imprint Academic. – P. 219 –

241. Reprinted in *Ludlow P., Nagasawa Y. and Stoljar D. (eds.) 2004. There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument.* – Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. – P. 241 – 267.

*Nida-Rümelin Martine.* "Qualia: The Knowledge Argument" / Martine Nida-Rümelin // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/qualia-knowledge/>.

*Peacocke C. (1983). Sense and Content* / C. Peacocke. – Oxford: Oxford University Press.

*Perry J. 2001. Knowledge, Possibility, and Consciousness* / J. Perry. – Cambridge, Mass.: MIT Press.

*Piccinini G. (2004) Functionalism, computationalism, and mental states* / G. Piccinini // *Studies in History and Philosophy of science* 35, 811-833.

*Place U.T. 1956. Is consciousness a brain process?* / U.T. Place // *British Journal of Psychology* 47:44-50. Reprinted in *Chalmers D. 2002(ed). Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings.* – Oxford: Oxford University Press. – P. 55 – 60.

*Polger T. (2004) Natural minds* / T. Polger. – The MIT Press: Cambridge (Mass.).

*Putnam Hilary. 1960. "Minds and Machines"* / Hilary Putnam // In *Dimensions of Mind*, edited by S. Hook. – New York: New York University Press. – Перевод на рус яз. Патнэм Х. Сознание и машины // Патнэм Х. Философия сознания. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 23 – 52.

*Putnam H. 1967. The Mental Life of Some Machines* / H. Putnam // In H. Castaneda (ed.), *Intentionality, Minds, and Perception.* – Detroit, MI: Wayne State University Press. – Перевод на рус яз. Патнэм Х. Ментальная жизнь некоторых машин // Патнэм Х. Философия сознания. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 68 – 87.

*Putnam H.* 1964/1975. Robots: Machines or artificially created life? / H. Putnam // In idem, *Philosophical papers, Vol.2. Mind, language and reality* (P. 386 – 407). (First published in *Journal of Philosophy*, LXI (1964), 668 – 691).

*Putnam H.* 1967. Psychological Predicates / H. Putnam // In: Capitan and Merrill (eds) *Art, Mind&Religion*. – Pittsburgh, 1967. – Reprinted as “The Nature of Mental States” in Rosenthal D. (ed.) *The Nature of Mind*. – Oxford: Oxford University Press, 1991. – P. 197 – 203. Перевод на рус. яз. Патнэм Х. Психологические предикаты (Природа ментальных состояний) // Патнэм Х. *Философия сознания*. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 53 – 67.

*Putnam H.* 1975. Philosophy and Our Mental Life / H. Putnam // In *Putnam H. Mind Language and Reality, Philosophical Papers, Volume 2*. – Cambridge: Cambridge University Press: 291-303. Перевод на рус. яз. Патнэм Х. *Философия и наша ментальная жизнь* // Патнэм Х. *Философия сознания*. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 88 – 102.

*Putnam H.* 1975. The Meaning of 'Meaning' / H. Putnam // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131-193. Патнэм Х. Значение “значения” // Патнэм Х. *Философия сознания*. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1988. – С. 164 – 235.

*Putnam H.* 1988. Representation and Reality / H. Putnam. – Cambridge, MA: MIT Press.

*Robinson H.* 1982. Matter and Sense / H. Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press.

*Robinson H.* 1993. Dennett on the knowledge argument / H. Robinson // *Analysis* 53: 174-177. Reprinted in *There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Peter Ludlow, Yugin Nagasawa, and Daniel Stoljar (eds.). – Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press, 2004. – P. 69 – 73.

*Ryle G.* 1949. The Concept of Mind. Hutchinson and Co / G. Ryle. – Пер. на рус. яз.: Райл Г. *Понятие сознания*. – М.: Идея-Пресс, 2000.

Seager W. 2007. Representationalism about consciousness / W. Seager and D. Bourget // In Max Velmans & Susan Schneider (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*. – Blackwell. – P. 261 – 276.

Searle J.R. 1983. Intentionality / J.R. Searle // An essay in the philosophy of mind. Cambridge University Press.

Shagrir Oron (2005). The Rise and Fall of Computational Functionalism / Oron Shagrir // In Yemima Ben-Menahem (ed.), *Hilary Putnam (Contemporary Philosophy in Focus)*. – Cambridge University Press.

Shoemaker S. 1975. Functionalism and qualia / S. Shoemaker // *Philosophical Studies* 27:291-315.

Shoemaker S. 1982. The Inverted spectrum / S. Shoemaker // *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No.7. – P. 357 – 381.

Shoemaker S. 1994. Phenomenal Character / S. Shoemaker // *Nous*, 28, 21-38.

Smart J.J.C. 1959. Sensations and brain processes / J.J.C. Smart // *Philosophical Review* 68:141-56. Reprinted in D. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*. – Oxford : Oxford University Press, 1991. – P. 169 – 176.

Soames S. 2005. Reference and description. The case against two-dimensionalism / S. Soames. – Princeton: Princeton University Press.

Stoljar D. 2001. Two conceptions of the physical / D. Stoljar // *Philosophy and Phenomenological Research* 62:253-81. Reprinted in Ludlow, P., Nagasawa, Y., and Stoljar, D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. – P. 309 – 331.

Stoljar D. 2001. The conceivability argument and two conceptions of the physical / D. Stoljar // *Philosophical Perspectives* 15:393-413.

Stoljar D. 2006. Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness / D. Stoljar. – Oxford: Oxford University Press, 2006.

*Stoljar D.* 2007. Consequences of Intentionalism / D. Stoljar // *Erkenntnis*, vol. 66, no. 1-2. – P. 247 – 270.

*Stoljar D.* (2004). Introduction to *There's Something about Mary* / D. Stoljar and Y. Nagasawa // Ludlow P., Nagasawa Y. and Stoljar D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. – Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press. – P. 1 – 36.

*Thompson B.* Representationalism and the conceivability of inverted spectrum / B. Thompson // *Synthese* (2008) 160:203–213.

*Tye M.* 1995. Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind / M. Tye. – Cambridge, Mass.: MIT Press.

*Tye M.* 2000. Consciousness, Color, and Content / M. Tye. – MIT Press, Cambridge (Mass.).

*Tye M.* (2009) Representational Theories of Consciousness / M. Tye // In B. McLaughlin and A. Beckermann (eds.) *The Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*. – Oxford: Oxford University Press. – P. 253 – 267.

*van Gulick R.* 1993. Understanding the phenomenal mind: Are we all just armadillos? / R. van Gulick // In M. Davies and G. Humphreys (eds.) *Consciousness: Philosophical and Psychological Aspects*. – Blackwell. – P. 137 – 154.

*van Gulick Robert.* 2004. So Many Ways of Saying No to Mary / Robert van Gulick // In Ludlow P., Nagasawa Y. and Stoljar D. (eds.) 2004. *There's Something About Mary*. – P. 365 – 405.

*White S.* 1986. Curse of the qualia / S. White // *Synthese* 68:333-68.

*Wittgenstein L.* Philosophical investigations. The English Text of the Third edition / L. Wittgenstein. – Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1958.

*Worley S.* 2003. Conceivability, Possibility, and Physicalism / S. Worley // *Analysis* 63: 15-23

*Wright W.* 2003. Projectivist representationalism and color / W. Wright // *Philosophical Psychology*. 16:515-533.

***Нагуманова Светлана Фарвазовна***

**МАТЕРИАЛИЗМ И СОЗНАНИЕ**

Анализ дискуссии о природе сознания в современной  
аналитической философии

Редактор ***Н.А. Холстинина***  
Компьютерная верстка ***М.В. Улезко***

Дизайн обложки ***Н.С. Загайновой***

Подписано в печать 29.12.2011 г.  
Бумага офсетная. Печать ризографическая.  
Формат 60х84 1/16. Гарнитура «Таймс». Усл.печ.л. 12,9  
Уч-изд.л. 10,3. Тираж 100 экз. Заказ 64/12

**Казанский университет**

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37  
тел. (843) 233-73-59, 292-65-60

**ISBN 978-5-905787-13-3**

