

ДЕКАБРЬ 2024

#19. ЗОМБИ

16+

распространяется бесплатно

редакционная коллегия / editorial board

Евгений Логинов (главный редактор), Андрей Мерцалов (шеф-редактор), Иван Фомин (главный дизайнер), Анна Ромашова (главный художник), Артём Юнусов (научный редактор), Александр Басов, Лидия Ким, Олег Мирский, Юлия Чугайнова.

Evgeny Loginov (Editor in Chief), Andrew Mertsalov (Managing Editor), Ivan Fomin (Design Director), Anna Romashova (Art Director), Artem Iunusov (Academic Editor), Alexander Basov, Lidia Kim, Oleg Mirsky, Yulia Chugaynova.

редакционный совет / editorial council

Дмитрий Бугай (Москва), Вадим Васильев (Москва), Дмитрий Волков (Рим), Леонид Корнилаев (Москва), Лев Ламберов (Екатеринбург), Сергей Левин (Санкт-Петербург), Андрей Нехаев (Тюмень), Эрик Олсон (Шеффилд), Джесси Принц (Нью-Йорк), Алексей Салин (Москва), Мария Секацкая (Дюссельдорф, Санкт-Петербург), Юлия Синеокая* (Париж), Ричард Суинберн (Оксфорд), Роберт Хауэлл (Олбани), Дэвид Чалмерс (Нью-Йорк).

Dmitry Bugai (Moscow), David Chalmers (New York), Robert Howell (Albany), Leonid Kornilaev (Moscow), Lev Lamberov (Yekaterinburg), Sergei Levin (Saint Petersburg), Andrei Nehhaev (Tyumen), Eric Olson (Sheffield), Jesse Prinz (New York), Alexey Salin (Moscow), Maria Sekatskaya (Düsseldorf; Saint Petersburg), Julia Sineokaya* (Paris), Richard Swinburne (Oxford), Vadim Vasilyev (Moscow), Dmitry Volkov (Moscow).

Публикуемые работы прошли двойное слепое рецензирование.

Date Palm Compote uses double-blind review.

Обложка: Анна Ромашова.
Во оформлении обложки использованы изображения, сгенерированные при помощи Midjourney.

Cover image by Anna Romashova.
Cover image was created using images generated by Midjourney.

Перепечатка материалов журнала «Финиковый Компот» логически невозможна без письменного разрешения редакции.

Reprinting of materials from *Date Palm Compote* is logically impossible without the written permission of the Editorial Board.

При цитировании ссылка на журнал «Финиковый Компот» обязательна.

When quoting, a reference to *Date Palm Compote* journal is obligatory.

Мнение авторов может и не совпадать с точкой зрения редакции.

The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect those of the Editorial Board.

*профессора, доктора философских наук Синеокою Юлию Вадимовну Минюст РФ признал иностранным агентом. — редакция ФК

редакторская

На западе нашего Отечества все горит, кровь льется на Ближнем Востоке, на днях захватили Алеппо. Говорят, сегодня в Южной Корее объявлено военное положение. У нас во дворе умерла бабушка, а дедушку из соседнего дома увезли в реанимацию. А мне нужно писать редакторскую.

В 2024 году мы пытались справиться с большим количеством задач. В философии это был год Канта, и мы занимались Кантом. БФУ выпустил серию книг о великом философе, и мы участвовали в томе о Канте и философии сознания под редакцией профессора В.Е. Семёнова. Мы искали отзвуки кантовских идей в аналитической философии второй половины XX века и кое-что даже нашли. Были конференции в МГУ, в Институте философии, а весной — большой конгресс в Калининграде. Нам там было интересно.

Философией сознания мы занимались не только в историческом, но и в концептуальном ключе. В этом аспекте мы много говорили об иллюзионизме — теории, согласно которой феноменального сознания не существует. Пока мы его обсуждали, умер создатель этого удивительного учения, Дэн Деннет. С его интервью в далеком 2012 году начался журнал «Финиковый Компот». Мы были студентами, а он был знаменитым философом. Жаль, что он умер. А на следующий день после Дэна умер Роберт Кейн, рыцарь либертарианской свободы воли, теист и, судя по нашему шапочному знакомству, очень приятный человек. Думаю, он вряд ли бы принял иллюзионизм. Жаль, что он ушел.

С разговорами об иллюзионизме мы добрались сначала до зимнего Тегерана, где участвовали в Первой международной конференции по философии сознания в Университете имени Шахида Бехешти. А потом — до летней Санта-Мария-делла-Скала в городе Сиена. Там Международный центр исследований сознания Дмитрия Волкова и Пьетро Перконти провел свою учредительную конференцию. Мы выступали и там. Кто-то доказывал, что сознание есть, а кто-то — что его нет. Познакомились с милым французским иллю-

зионистом Франсуа Каммерером. А Андрей Мерцалов спорил с анималистом Эриком Олсоном, утверждая, что для моральной ответственности нам нужна психологическая теория тождества личности. Эрик не согласился.

Осенью мы полетели на Конгресс по философии науки в Вологду. У нас была секция по феноменальному сознанию. Там его снова кто-то отрицал, а кто-то защищал. Это были очень полезные три дня. Особенно ценно было узнать от Тараса Тарасенко, что если зомби непредставимы, а феноменальное сознание есть, то приходится принимать либо идеализм, либо логический дуализм (где «сознание» и «тело» связаны, как «жена» с «мужем»). Этот доклад породил в наших малых медиа так называемую «Первую войну Тараса» — множество дискуссий о том, ведет ли это рассуждение к столь фатальным выводам. Этот номер журнала ФК во многом вырос из тех обсуждений, что велись в этом году в Тегеране, Калининграде, Сиене, Вологде и, конечно, в Москве, столице нашего Отечества.

В этом году мы завершили большой проект по моральной ответственности, начатый в 2019 году, когда готовили номер ФК на эту тему. За это время мы написали около 40 научных статей для академических журналов по этой теме. В них мы построили основы общей теории феномена ответственности и разработали частные вопросы в этой области.

В начале сентября мы завершили еще один долгий проект: в журнале «Studia Logica» вышла наша статья с Александром Беликовым о теории истины Майкла Даммита. Эту работу мы также начали в 2019 году после выпуска ФК об истине.

Также в конце этого года в издательстве «Умозрение» должна выйти книга «Существование Бога? Современные позиции и подходы». Это продолжение номера ФК от 2017 года, посвященного теистическим и атеистическим аргументам. Книга представляет собой уникальный сборник интервью с 212 профессиональными философами из 18 стран, каждый из которых формули-

рует свое видение современного состояния дискуссии о бытии Бога.

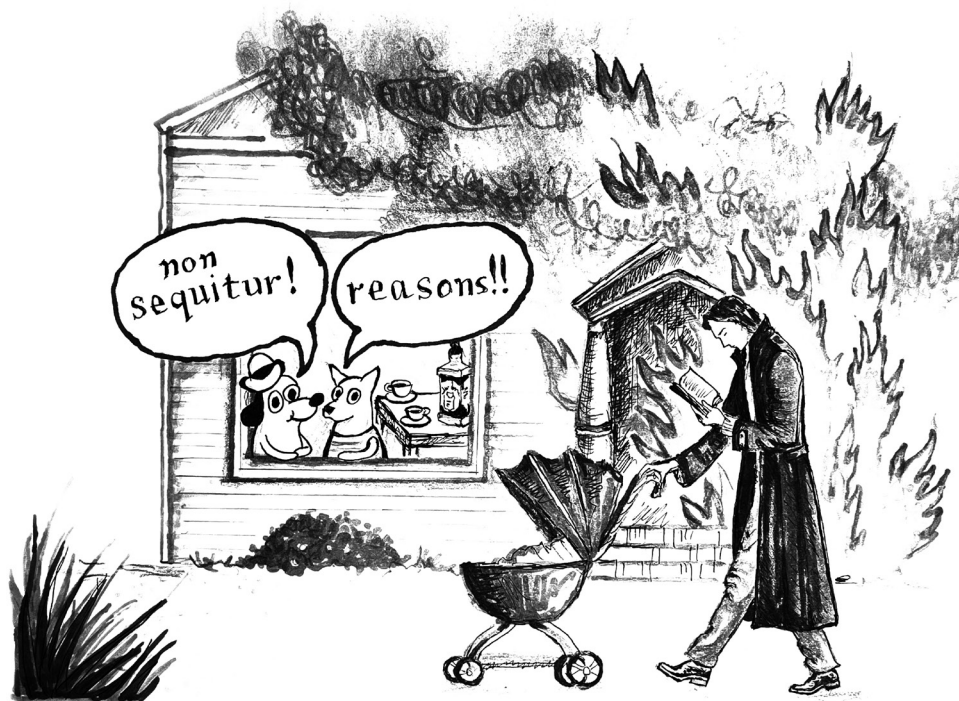
Хорошо, когда удастся завершать проекты. К сожалению, не по всем направлениям удалось довести исследования до конечного результата. Но мы усердно над этим работаем.

А еще в конце лета у нашего шеф-редактора Андрея Мерцалова и его жены Ксении родился сын Михаил. Я этому очень рад.

Евгений Логинов

03.12.2024, Дубна

Иллюстрация Надежды Кореновой



Иллюстрации к текстам Темы номера сгенерированы при помощи моделей на базе Stable Diffusion XL:

Model: Cor Epica by Zovya <https://civitai.com/models/552880?modelVersionId=615266>

Creator: Zovya <https://civitai.com/user/Zovya>

License: <https://civitai.com/models/license/615266>

и

Model: Juggernaut XL <https://civitai.com/models/133005?modelVersionId=782002>

Creator: KandooAI <https://civitai.com/user/KandooAI>

License: <https://civitai.com/models/license/782002>

TEMA HOMEPA

зомби: представимость, возможность, опасность

zombies: conceivability, possibility, hazard

Константин Анохин, МГУ имени М.В. Ломоносова

Артем Беседин, МГУ имени М.В. Ломоносова

Андрей Бечин, МГУ имени М.В. Ломоносова

Вадим Васильев, МГУ имени М.В. Ломоносова

Дмитрий Волков, Международный центр исследований
сознания

Максим Горбачёв, НИУ ВШЭ

Ермоген Гриль, МГУ имени М.В. Ломоносова

Александр Гусев, Институт философии РАН

Иван Деятко, МГУ имени М.В. Ломоносова

Давид Дубровский, Институт философии РАН

Дмитрий Иванов, Институт философии РАН

Антон Кузнецов, МГУ имени М.В. Ломоносова

Евгений Логинов, МГУ имени М.В. Ломоносова

Константин Морозов, МГУ имени М.В. Ломоносова, Инсти-
тут философии РАН

Арсений Савелов, МГУ имени М.В. Ломоносова

Тарас Тарасенко, Сеченовский Университет

Константин Фролов, Институт философии РАН

Георгий Черкасов, МГУ имени М.В. Ломоносова

Михаил Шпаковский, Институт философии РАН

Артем Яшин, НИЦ «Курчатовский институт»

Konstantin Anokhin, Moscow State University

Artem Besedin, Moscow State University

Andrei Bechin, Moscow State University

Vadim Vasilyev, Moscow State University

Dmitry Volkov, The International Center for Consciousness
Studies

Maxim Gorbachev, HSE University

Ermogen Grill, Moscow State University

Alexander Gusev, RAS Institute of Philosophy

Ivan Deviatko, Moscow State University

David Dubrovsky, RAS Institute of Philosophy

Dmitry Ivanov, RAS Institute of Philosophy

Anton Kuznetsov, Moscow State University

Evgeny Loginov, Moscow State University

Konstantin Morozov, Moscow State University, RAS Institute of
Philosophy

Arseny Savelov, Moscow State University

Taras Tarasenko, Sechenov University

Konstantin Frolov, RAS Institute of Philosophy

Georgii V. Cherkasov, Moscow State University

Mikhail Shpakovskiy, RAS Institute of Philosophy

Artem Yashin, Kurchatov Institute

20 исследователей сознания обсуждают аргумент зомби:
представимость философских зомби, их возможность и опас-
ность для материализма.

Ключевые слова: философский зомби, представимость, воз-
можность, философия сознания, метафизика

Для цитирования: К.В. Анохин, А.П. Беседин, А.В. Бечин,
В.В. Васильев, Д.Б. Волков, М.Д. Горбачёв, Е.Ф. Гриль,
А.А. Гусев, И.В. Деятко, Д.И. Дубровский, Д.В. Иванов,
А.В. Кузнецов, Е.В. Логинов, К.Е. Морозов, А.Д. Савелов,
Т.Н. Тарасенко, К.Г. Фролов, Г.В. Черкасов, М.В. Шпаков-
ский, А.С. Яшин. “Зомби: представимость, возможность,
опасность”, *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 4–76

20 consciousness researchers examine the zombie argument,
exploring the conceivability of philosophical zombies, their
possibility, and the challenge they present to materialism.

Keywords: philosophical zombie, conceivability, possibility,
philosophy of mind, metaphysics

How to cite this article: K.V. Anokhin, A.P. Besedin,
A.V. Bechin, G.V. Cherkasov, V.V. Vasilyev, D.B. Volkov,
M.D. Gorbachev, E.F. Grill, A.A. Gusev, I.V. Deviatko,
D.I. Dubrovsky, D.V. Ivanov, A.V. Kuznetsov, E.V. Loginov,
K.E. Morozov, A.D. Savelov, T.N. Tarasenko, K.G. Frolov,
M.V. Shpakovskiy, A.S. Yashin. “Zombies: Conceivability,
Possibility, Hazard”, *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 4–76

Материализм — одна из ключевых позиций в метафизике, утверждающая, что в фундаментальном смысле все существующее является материальным, или физическим. Однако критики этого взгляда обращают внимание на принципиальные различия между физическими и ментальными свойствами. Например, столы и стулья обладают пространственными характеристиками, тогда как воображаемые образы, такие как зеленые лимоны или фантастический человек-хурма из корейского фольклора, не имеют таких свойств.

Тем не менее, само поведение — скажем, процесс воображения этих образов — имеет физическую природу. Когда мы что-то воображаем, в нашей центральной нервной системе происходят определенные процессы. Затем, формируя отчет о своих мыслях, мы запускаем новые нейронные активности. Эти процессы, в отличие от образов как таковых, являются чем-то физическим. Это наблюдение приводит к идее, что сознательные процессы можно во всяком случае формально отделить от их физической реализации, сохраняя все физическое поведение неизменным. Если сознание действительно можно так отделить, то физическое не может считаться для него фундаментальным, а значит, материализм оказывается под сомнением.

Эта мысль восходит к Декарту, но ее популярность значительно возросла с развитием экспериментальной психологии в конце XIX века. Успехи естественных наук привели к тому, что сознание долгое время рассматривалось как аномалия, не допускающая научных объяснений. До конца XX века исследования сознания на Западе были почти табуированы, а в СССР их почти полностью ограничивали вопросами общественного сознания. Однако благодаря усилиям философов и ученых-экспериментаторов интерес к проблеме сознания возродился, и вновь актуализировался вопрос его соотношения с физическим. И опять стала изучаться идея возможности теоретического отделения сознания от физического и физического от сознания без изменения в поведении.

На новом этапе обсуждения эта идея кристаллизовалась в так называемый *аргумент зомби*. Считается, что впервые этот термин использовал Роберт Кирк

[Kirk 1974]. Он вспоминает, что идея появилась случайно: во время занятия с первокурсниками он объяснял логический бихевиоризм Гилберта Райла. Одна из студенток спросила: «Но ведь зомби существуют на самом деле?». Кирк полагает, что она имела в виду зомби из вуду-культуры [Kirk 2005, 25]. Но контекст связал термин с определенной философией: как раз по Райлу сознание и есть что-то вроде множества поведенческих реакций и склонностей, и ничего больше: не существует «призрака в машине». Кирк формулирует свою идею так: «Трудно понять, как можно примирить любую разумную версию материализма с логической возможностью существования зомби» [Kirk 1974, 60]. Хотя сам Кирк позже отказался от этого тезиса, его развил Дэвид Чалмерс, который в настоящее время остается главным защитником аргумента зомби в философии сознания [Чалмерс 1996/2013]. Подробнее о позиции Чалмерса см. [Васильев 2009].

По мысли сторонников аргумента зомби, если мы можем представить себе философского зомби — т.е. физически идентичное нам и ведущее себя точно так же как мы существо, у которого, однако, в отличие от нас, отсутствуют феноменальные состояния сознания, т.е. «все темно внутри» — то из этого следует, что ментальное не тождественно физическому, а значит, физикализм ложен. Подробности и технические детали этого аргумента слишком многочисленны, чтобы обсуждать их здесь (но см. классическую версию в [Chalmers 2010]), тем более, что они будут многократно освещены в следующих ниже очерках. Стоит лишь сказать, что существуют значительные разногласия по поводу того, представимы ли зомби; если представимы, то следует ли что-то из этого; и если следует, то что именно. Эти разногласия мы и попытались зафиксировать.

Этот материал ФК представляет собой подборку эссе о философском зомби. В нее вошли тексты разных авторов: от академиков и заслуженных докторов до студентов, активно работающих в области аналитической философии. Их разнообразие перспектив позволяет получить представление о современном состоянии дискуссий. Цель сборника — дать читателю полный обзор ключевых аргументов, связанных с проблемой

зомби, включая их роль в дебатах о природе сознания, физикализме и квалиа. Каждый автор предлагает свой взгляд на тему, начиная от критического анализа представимости зомби до его применения в современных исследованиях.

Все авторы материала получили следующий набор вопросов:

- 1) Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?
- 2) Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?
- 3) Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Для удобства читателей мы ниже приводим небольшой словарь основных понятий, использующихся в дискуссии о философских зомби.

Квалиа (феноменальное) — качественные аспекты ментальных феноменов, которые характеризуются тем, что есть «каково это» испытывать их. Например, «красность» красного, «вкусность» шоколада. Они составляют феноменальный аспект сознания и часто противопоставляются функциональному описанию сознания.

Физикализм/материализм — метафизическая позиция, утверждающая, что все существующее либо является физическим по своей природе, либо сводимо к физическому.

Философский зомби — гипотетическое существо, которое по своему физическому устройству и поведенчески полностью идентично человеку, но лишено феноменального опыта (квалиа). Используется в аргументах против физикализма.

Аргумент зомби — аргумент против физикализма. Если можно представить зомби (существо, идентичное человеку, но лишенное сознания), то сознание не может быть сведено только к физическим процессам (что означает ложность физикализма); можно представить зомби; следовательно, физикализм ложен.

Представимость — способность быть представленным в мысли, не противореча законам мышления (логическим законам и законам понятий). Логическими законами тут являются закон тождества и закон непротиворечия. Законы понятий — это правила употребления терминов, например, «квадрат есть фигура». Иногда п. отождествляется с *мыслимостью*. Отличается от *вообразимости* — способности ясно и пикторально вообразить что-то. Например, обычно человек не может вообразить себе фигуру с 1000 сторонами, но можно ясно ее мыслить, т.е. думать о ней, рассуждать, делать истинные суждения. В философии п. используется для оценки возможности существования чего-либо, например, философских зомби.

Prima facie представимость — нечто *prima facie* представимо для субъекта, когда оно *в первом приближении* представимо для этого субъекта (но, возможно, подумав более тщательно, субъект поймет, что это нечто только казалось ему представимым, а на самом деле таковым не является).

Идеальная представимость — нечто идеально представимо, когда оно представимо после идеального рационального рассуждения.

Отрицательная (негативная) представимость — нечто отрицательно представимо, если оно не исключено. Обычной причиной исключения является противоречивость понятия об этом объекте.

Положительная (позитивная) представимость — нечто положительно представимо, если можно сформировать содержательное описание этого нечто. Часто отождествляется с *вообразимостью*.

Физическая возможность — событие или состояние физически возможно, если оно могло бы произойти или иметь место в нашем мире, поскольку не противоречит его законам (прежде всего физическим). Например, физически возможно, что в этом номере ФК было 3000 страниц и 600 статей.

Метафизическая возможность — состояние или событие метафизически возможно, если оно могло бы произойти или иметь место в каком-либо возможном мире, даже если оно физически невозможно в нашем. Например, вероятно, метафизически возможен мир,

в котором верна флогистонная теория горения.

Логическая (концептуальная) возможность — состояние или событие логически возможно, если оно не противоречит законам логики. Например, существование зомби концептуально возможно, если их идея логически непротиворечива. Классическим примером идеи, которая является логически противоречивой, будет круглый квадрат.

Доксастическая возможность — возможность, согласующаяся с убеждениями индивида. Нечто является доксастически возможным, если оно представляется возможным субъекту на фоне того, что он знает и считает истинным (или логически совместимо с убеждениями субъекта). Например, какой-то пока не доказанный, но и не опровергнутый математический тезис (скажем, гипотеза Гольдбаха), может (в смысле доксастической возможности) оказаться истинным, а может (в смысле доксастической возможности) и ложным, но каким бы он ни оказался, поскольку математически истинны необходимы, он будет таковым с необходимостью, т.е. так, что он не может (в логическом смысле) иметь иную истинностную оценку.

Выход этого материала приурочен к десятилетию с публикации книги профессора Вадима Валерьевича Васильева «Сознание и вещи», одного из главных оригинальных философских исследований на русском языке. В 16 номере ФК мы публиковали дискуссию о центральном аргументе этой книги – см. В.В. Васильев, Э. Олсон, Д. Столджар, К. Макгинн, К. Франкиш, Д. Деннет. “Дискуссия. Локальная естественная супервентность и причинность”, *Финиковый Компот*, 2021, No. 16, с. 2–27.

За помощь в подготовке этих материалов редакция ФК благодарит Георгия Черкасова и Антона Кузнецова.

Редактура и составление материала Евгений Логинов, Артём Юнусов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Васильев 2009 — В. Васильев. *Трудная проблема сознания*. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
2. Чалмерс 1996/2015 — Д. Чалмерс. *Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории*. М.: УРСС: Либроком, 2015.
3. Chalmers 2010 — D. Chalmers. “The Two-Dimensional Argument against Materialism”, in *The Character of Consciousness*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2010. <https://consc.net/papers/2dargument.pdf>.
4. Kirk 1974 — R. Kirk. “Sentience and Behaviour”, *Mind*, 1974, Vol. 83, No. 329, pp. 43–60.
5. Kirk 2005 — R. Kirk. *Zombies and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

стоит ли материалистам бояться зомби?

Константин Морозов, МГУ имени М.В. Ломоносова, Институт философии РАН

Мы можем сформулировать аргумент зомби в двух версиях: сильной и слабой. В своей слабой версии аргумент зомби удостоверяет объяснительный пробел между фактами о человеческой физиологии и о субъективной ментальной жизни. Согласно этому аргументу, поскольку мы можем представить зомби, существует некоторый *эпистемический* разрыв между нашей нейрофизиологией и сопутствующим ей феноменальным сознанием. Под «представимостью» здесь подразумевается не простая возможность вообразить себе зомби, а скорее возможность помыслить идею зомби логически непротиворечивым способом. То есть зомби представим, если мы можем помыслить идею зомби и не найдем в ней *очевидного* противоречия [Чалмерс 2013, 128].

Само по себе это не говорит, что сознание является чем-то нефизическим. Возможно, сознание каким-то образом сводится к физическим процессам, но мы пока не знаем, каким именно. Может быть, продвинутая физика будущего даст ответ на вопрос о том, как именно физический мозг порождает субъективное сознание [Stoljar 2006], а может быть, что это навсегда останется для нас загадкой [McGinn 1989]. В любом случае представимость зомби и вытекающий из нее эпистемический разрыв сами по себе не опровергают материализм (то же самое, что и «физикализм»).

Более сильная версия аргумента, которую отстаивает Дэвид Чалмерс, предполагает, что представимость зомби влечет их возможность. А если зомби возможны, то из этого следует уже ложность физикализма. Ведь в таком случае разрыв между физическими и феноменальными фактами уже не просто эпистемический, но *он-*

тологический. Реальная возможность зомби означает, что полного набора физических фактов недостаточно, чтобы существовало феноменальное сознание. Должны быть какие-то еще нефизические (ментальные) сущности, факты или свойства, обеспечивающие сознание. Тогда мир, в котором мы живем, является дуалистическим, поскольку в нем представлены как физические, так и ментальные сущности, факты и свойства.

Я думаю, что зомби вполне представимы. Мы можем помыслить идею зомби и не найдем в ней явного противоречия. И этого достаточно, чтобы создать серьезные трудности для некоторых форм физикализма, таких как классическая теория тождества [Smart 1959] и сильный иллюзионизм [Frankish 2016]. Если бы какая-то из этих версий физикализма была верна, то наши попытки представить зомби сталкивались бы с явным противоречием, поскольку у нас было бы ясное и отчетливое понимание того, почему факты о сознании исчерпываются фактами нашего поведения и нейрофизиологии¹.

Однако я не думаю, что представимости зомби достаточно, чтобы заключить к его возможности и, как следствие, опровергнуть физикализм. Проблема в том, что эта представимость основана на отсутствии в идее зомби явных или очевидных противоречий, но это не значит, что в этой идее отсутствуют скрытые или неявные противоречия. Если бы мы знали все релевантные факты о том, как наша нейрофизиология порождает сознание, мы смогли бы указать на неявную некогерентность в идее зомби.

Эту мысль можно проиллюстрировать таким примером. Мы без проблем можем вообразить себе от при-

1. Тарас Тарасенко предложил аргумент в пользу того, что представимость зомби влечет истинность, а не ложность иллюзионизма. Я нахожу аргумент Тарасенко интересным, но он меня не убеждает. Однако я также считаю, что аргумента зомби недостаточно, чтобы опровергнуть более умеренную позицию, которую Ф. Каммерер называет «слабым иллюзионизмом» [Kammerer 2020, 894].

роды синюю траву. На первый взгляд, мы даже можем помыслить эту идею логически непротиворечивым способом. Но из современной ботаники мы знаем, что зеленый цвет травы связан с содержанием в ней хлорофилла, который участвует в фотосинтезе. Поэтому при сохранении актуальных законов физики на нашей планете не может расти синяя трава, потому что она не смогла бы фотосинтезировать. До открытия хлорофилла и его роли в фотосинтезе синяя трава могла казаться чем-то возможным, даже если у нас не было реальных примеров такой травы. Сегодня у нас достаточно знаний, чтобы объяснить, почему идея синей травы содержит неявное противоречие.

Более того, уже сейчас у нас есть хорошие основания думать, что идея зомби каким-то образом противоречива, пускай мы не можем указать на конкретную проблему. Так, возможность зомби, насколько я понимаю, влечет за собой истинность эпифеноменализма, но у нас есть хорошие основания считать, что эпифеноменализм ложен и квалиа имеют каузальную силу [Сёрл 2015, 23; Васильев 2021]. В таком случае, будь у нас более полное понимание того, как мозг порождает сознание, это подорвало бы представимость зомби. Это соображение препятствует тому, чтобы заключить возможность зомби на основании видимого отсутствия противоречий в самой идее их существования.

Но если зомби невозможны, то вполне вероятно, что при более полной информированности мы сможем сформулировать продвинутой версии физикализма, которая нередуктивным образом интегрирует квалиа в нашу физическую картину мира. В итоге мы получим теорию, которую можно было бы назвать «дуалистическим материализмом», «квалиа-физикализмом» или «Q-физикализмом»². Хотя по понятным причинам многие не согласятся с тем, что эта позиция последовательно физикалистская.

Таким образом, аргумент зомби отнюдь не разрушителен для материализма. Он оставляет достаточно пространства для развития различных версий Q-физикализма, которые признают реальность и нередуцируемость феноменального сознания, но пытаются дать ему объяснение, согласующееся с материалистической онтологией. Основное значение аргумента зомби в таком случае состоит в том, что он позволяет отсеять наименее правдоподобные версии физикализма. Однако выбор из оставшегося набора метафизических опций должен быть сделан на основе соображений, внешних по отношению к аргументу зомби. В другом месте я пытался показать, что такой хорошей опцией может быть панпсихизм [Морозов 2024], но я не думаю, что это единственная или самая правдоподобная из имеющихся теорий, доступных Q-физикалисту³.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Васильев 2021 — В.В. Васильев. “Аргумент против локальной супервентности феноменального на физическом”, *Финиковый Компот*, 2021, No. 16, с. 5–11.
2. Морозов 2024 — К.Е. Морозов. “Зачем быть панпсихистом?” *Insolarance Cult*, 2024 (URL: <https://insolarance.com/why-panpsychism/>).
3. Сёрл 2015 — Дж. Сёрл. *Как можно решить проблему «сознание – тело»?* М.: Идея-Пресс, 2015.
4. Фауль 2021 — Б.В. Фауль. “Минимальный дуализм и эпистемический подход”, *Омский научный вестник. Серия Общество. История. Современность*, 2021, Т. 6, No. 1, с. 86–90.

2. Можно возразить, что опция Q-физикализма блокируется представимостью призраков — существ, имеющих феноменальное сознание, но лишенных тела [Goff 2010; Фауль 2021]. Я считаю, что призраки, в отличие от зомби, непредставимы.

3. Я благодарен Арине Черепановой, Александру Разину, Глебу Милаеву, Кириллу Васильеву, Антону Кузнецову, Вадиму Васильеву, Матвею Сысоеву, Василисе Бобковой, Алексею Кардашу, Василию Устиненко, Максиму Воробьеву, Тарасу Тарасенко, Ивану Девятко и Никите Бондаренко за их полезные комментарии и обсуждения, которые помогли мне в работе над этой статьей.

5. Чалмерс 2013 — Д. Чалмерс. *Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории*. М.: УРСС; ЛИБРОКОМ, 2013.
6. Frankish 2016 — К. Frankish. "Illusionism as a Theory of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2016, Vol. 23, No. 11, pp. 11–39.
7. Goff 2010 — P. Goff. "Ghosts and Sparse Properties: Why Physicalists Have More to Fear from Ghosts than Zombies", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2010, Vol. 81, pp. 119–137.
8. Kammerer 2020 — F. Kammerer. "The Normative Challenge for Illusionist Views of Consciousness", *Ergo*, 2020, Vol. 6, No. 32, pp. 891–924.
9. McGinn 1989 — C. McGinn. "Can We Solve the Mind-Body Problem?" *Mind*, 1989, Vol. 98, No. 391, pp. 549–566.
10. Smart 1959 — J.J.C. Smart. "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*, 1959, Vol. 68, No. 2, pp. 141–156.
11. Stoljar 2006 — D. Stoljar. *Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2005.



зомби невозможен

Константин Анохин, МГУ имени М.В. Ломоносова

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Возможно, стоит уточнить, что подразумевается под зомби. Это не просто существа, лишённые сознания, в отличие от их сознательных двойников, но они при этом ведут себя точно так же, как обладатели сознания. Это важное здесь уточнение. На мой взгляд, представить зомби не составляет труда — я легко могу это сделать. Но только тогда он не будет зомби в названном выше строгом смысле — он не сможет выполнять все поведенческие функции сознательного существа. Иначе говоря, я думаю, что моя способность представить себе зомби — это лишь иллюзия такой способности. Она возникает из-за того, что я не в состоянии охватить в своем воображении все аспекты поведения сознательного существа.

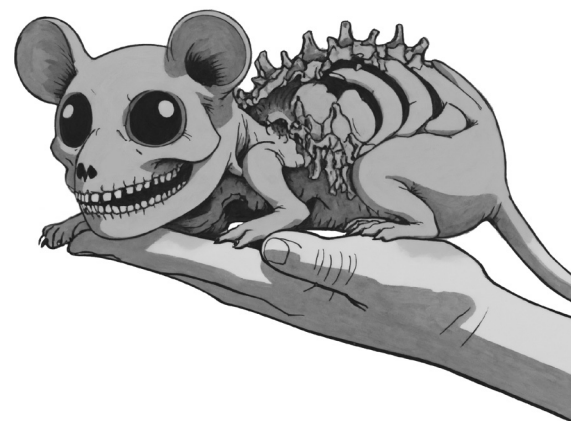
2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Нет. Я могу представить себе зомби: закрываю глаза и вижу его. Я понимаю, как он ходит, как действует, как разговаривает. Но мой тезис в том, что это существо не может быть истинным зомби. Оно не учитывает все функции сознания в человеческом поведении.

Вспомните дублей, которых создавали для выполнения скучной работы сотрудники НИИ чародейства и волшебства из «Понедельника начинается в субботу» братьев Стругацких — казалось бы идеальные двойники, которых нельзя отличить от настоящего человека. Но смысл был в том, что эти дубли-зомби постоянно на чем-то прокалывались — окружающие в какие-то моменты начинали по их поведению понимать, что перед ними не оригинал. То есть вообразить себе зомби не проблема. Но чем больше ты знаешь о функциях сознания в поведении, тем тебе очевиднее, что такой зомби невозможен.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

В масштабах всей Вселенной может быть ничего. Вообразим себе высокоразвитые инопланетные цивилизации, прошедшие совсем иной путь эволюции. Могут ли они создать искусственные системы, которые будут вести себя как обладающие сознанием и субъективным опытом, но сами эти качества будут у них отсутствовать? Мне кажется, что вероятность этого весьма мала. Однако, на мой взгляд, подобный сценарий логически не противоречит материализму.



moves like moore

Александр Гусев, Институт философии РАН

Современная аналитическая философия известна своим серьезным отношением к классическим метафизическим проблемам. Одной из таких проблем является *психофизическая проблема* (mind-body problem) — наследие Рене Декарта, разделившего мир на вещи мыслящие и вещи протяженные. В наше время она стала еще актуальней из-за расцвета натуралистической парадигмы в философии и превалирования физикализма как основной метафизической позиции. В конце двадцатого века психофизическая проблема приобрела новый аспект в виде *Трудной проблемы сознания* (the Hard problem of consciousness) Дэвида Чалмерса. Картезианский дуализм уступил место более слабой версии дуализма, известной как *дуализм свойств* (property dualism). Согласно дуализму свойств, не существует ментальных субстанций, но зато существуют *феноменальные свойства* (квалиа) — субъективно переживаемые свойства опыта, которые нельзя свести к физическим и функциональным свойствам когнитивных систем. Идея о нередуцируемости феноменальных свойств противоречит *физикализму*, согласно которому все существующие свойства либо тождественны физическим свойствам, либо в определенном смысле метафизически зависимы от них. На защиту дуализма свойств было брошено много концептуальных сил. Чего только стоят нескончаемые споры вокруг *аргумента от мыслимости философского зомби* (АМЗ). Считается, что он указывает на нефизическую природу сознания и подрывает основания современной натуралистической парадигмы в философии.

АРГУМЕНТ ОТ МЫСЛИМОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ЗОМБИ

Философские зомби — не голливудские персонажи, рыскающие в поисках вкусных мозгов. Это обитатели того возможного мира, который философы пытаются

представить в рамках мысленного эксперимента. Они тождественны нам во всех физических свойствах, но не обладают феноменальным сознанием. Они живут и ведут себя так же, как мы, говорят о том, как им нравится вкус клубники, красота заката, но на самом деле внутри них пустота — нет ничего, что выражало бы то, какво быть философским зомби изнутри. Таким образом, простейшая версия АМЗ будет выглядеть следующим образом.

- 1) Зомби мыслимы.
- 2) Если зомби мыслимы, то они метафизически возможны.
- 3) Если зомби метафизически возможны, то физикализм ложен.
- 4) Следовательно, физикализм ложен.

Посылка (1) подкрепляется тем, что, согласно гипотезе, идея мыслимости философского зомби должна выстоять в свете негативной идеальной представимости. Если бы идеальный субъект, лишенный наших когнитивных ограничений, произвел бы априорный анализ идеи мира философского зомби, то он бы не нашел в ней противоречия. Посылка (2) является апелляцией к принципу, связывающему мыслимость и метафизическую возможность: если ситуация идеально мыслима, то она метафизически возможна. Посылка (3) связана с опровержением идеи о метафизической зависимости феноменальных свойств от физических свойств. Как правило, возможность зомби используют против такого вида метафизической зависимости, как *супервентность* [Чалмерс 2013, 55]. Согласно супервентности физикализму, если объекты тождественны в своих физических свойствах (супервентностный базис), то они также тождественны и во всех других свойствах, в том числе и феноменальных. Таким образом, если

мир с зомби метафизически возможен, то тезис о супервентности феноменального на физическом ложен, поскольку в таком мире физических свойств недостаточно даже для простого наличия феноменальных свойств.

ПРОБЛЕМА ЭПИФЕНОМЕНАЛИЗМА

Принятие данного аргумента может натолкнуть нас, по крайней мере, *prima facie*, на принятие тезиса об эпифеноменальности феноменальных свойств¹. Вот, что сам Чалмерс пишет про это в «Сознающем уме»:

Проблема, связанная с той позицией, которую я отстаиваю, состоит в том, что если сознание всего лишь естественно супервентно на физическом, то кажется, что ему не должна быть присуща каузальная действенность <...> если можно убрать феноменальное из нашего мира и при этом сохранить каузально замкнутый мир *Z*, то все, что происходит в *Z*, имеет каузальное объяснение, независимое от феноменального, так как в *Z* нет ничего феноменального. Но все, что происходит в *Z*, происходит и в нашем мире, и поэтому каузальное объяснение, применимое к *Z*, в равной степени применимо и к нашему миру. Поэтому феноменальное каузально нерелевантно [Чалмерс 2013, 193–194].

Чалмерс рассматривает различные варианты противостояния этому следствию, показывая, что у каждого из них много недостатков, но в конечном счете он отмечает:

Любая концепция, всерьез относящаяся к сознанию, должна будет иметь дело по крайней мере с ограниченной версией эпифеноменализма <...>. Я не характеризую свою позицию как эпифеноменализм. Вопрос о каузальной релевантности опыта остается открытым <...>. Но из моей позиции вытекает по крайней мере слабая форма эпифеноменализма, а в итоге она может привести и к более сильной его разновидности. [Там же, 204–206].

В связи с этим можно переформулировать АМЗ следующим образом.

- 1) Зомби мыслимы.
- 2) Если зомби мыслимы, то они метафизически возможны.
- 3) Если зомби метафизически возможны, то тогда феноменальные свойства являются нефизическими свойствами.
- 4) Если феноменальные свойства являются нефизическими свойствами, то тогда они не могут быть причиной физических событий.
- 5) Следовательно, феноменальные свойства не могут быть причиной физических событий.

Я назову данный аргумент *эпифеноменальной версией аргумента от мыслимости зомби* (ЭАМЗ). Посылка (4) основывается на принципе каузальной замкнутости физического, от которого трудно отказаться, если сохранять натуралистическую установку в метафизике, являющуюся ключевой для проекта Чалмерса.

1. В личной беседе Евгений Логинов, Антон Кузнецов и Тарас Тарасенко указали мне на то, что большинство квалиа-реалистов не согласятся с эпифеноменальностью феноменальных свойств. Действительно, в параграфе про эпифеноменализм Чалмерс [Чалмерс 2013, 193–204] рассматривает несколько вариантов борьбы с каузальной нерелевантностью сознания при сохранении тезиса отсутствия логической супервентности феноменального на физическом. Он выделяет пять главных стратегий: регулярностная каузальность, каузальная сверхдетерминация, несупервентность каузальности, внутренние свойства физического, интеракционистский дуализм. Но сам Чалмерс отмечает, что у всех этих стратегий много внутренних проблем. Пожалуй, самая правдоподобная опция связана с апелляцией к внутренним свойствам физического, которая в более поздних работах Чалмерса превратилась в различные варианты протопанпсихических позиций. Если это лучшее, что у нас есть, то тогда сторонник нефизической природы феноменальных свойств надолго застрянет в болоте т.н. «проблемы комбинации», для решения которой некоторые философы обращаются к настолько спекулятивным и контринтуитивным позициям (например, космопсихизм Филиппа Гоффа), что даже субстанциональный дуализм перестает выглядеть слишком экстравагантно. Квалиа-реалистам в таком случае остается только надеяться на чудо комбинаторного мышления Матвея Сысоева.

СДВИГ МУРА

*I don't even try to control you
Look at my shift and I'll own you*

В данном параграфе я хочу применить диалектический прием Дж. Э. Мура, используемый им в споре со скептиком по поводу проблемы доказательства существования внешнего мира. СобираТЕЛЬНЫЙ образ аргумента скептика [Preston web] имеет форму *modus ponens*:

- 1) Если я не могу отличить бодрствование от сна, то я не могу быть уверен в том, что у меня есть тело.
- 2) Я не могу отличить бодрствование от сна.
- 3) Следовательно, я не могу быть уверен в том, что у меня есть тело.

Мур, известный защитник здравого смысла, предложил достаточно простой ответ: «Я показываю две мои руки и говорю, жестикулируя правой: “Вот — одна рука” и, жестикулируя левой рукой, добавляю: “А вот — другая”» [Мур 1993, 84]. Ответный аргумент Мура можно представить в виде *modus tollens*, он стал известен как *сдвиг Мура* (the G. E. Moore shift).

- 4) Я уверен в том, что у меня есть тело.
- 5) Следовательно, я могу отличить бодрствование от сна.

И Мур, и скептик согласны с условной посылкой «Если я не могу отличить бодрствование от сна, то я не могу быть уверен в том, что у меня есть тело». Но скептик утверждает ее антецедент, а Мур отрицает ее консеквент. Я полагаю, что в этом споре у Мура есть небольшое преимущество, поскольку он действует на фоне здравого смысла, а скептик формулирует утверждение на фоне специфической философской идеи о природе чувственного опыта, с которой далеко не каждый философ согласится.

Теперь я попробую перенести эту структуру на нашу ситуацию². Из ЭАМЗ можно вывести:

- 6) Если зомби мыслимы, то феноменальные свойства не могут быть причиной физических событий.

Тогда аргумент сторонника зомби будет выглядеть следующим образом:

- 7) Зомби мыслимы.
- 8) Следовательно, феноменальные свойства не могут быть причиной физических событий.

Может показаться, что зомбисту не стоит соглашаться с условной посылкой (6), поскольку через возможность зомби он лишь хотел показать, что феноменальные свойства не имеют физической природы. Тем не менее, учитывая принцип каузальной замкнутости физического (про который он должен знать), вполне естественным будет и дальнейший переход к утверждению об эпифенменальности квалиа; по крайней мере, без дополнительных оговорок этого вряд ли можно избежать. Как верно обратил внимание Джон Перри, мы не можем представить себе мир без воды, в котором бы все остальное осталось прежним. Если вода имеет каузальную роль, то при ее удалении мир бы изменился [Perry 2001, 73]. Для того чтобы в сценарии зомби мир не изменился по своим физическим свойствам, у феноменальных качеств не должно быть каузальной действительности. Таким образом, по аналогии с муровским аргументом нам следует отрицать консеквент (6) посылки:

- 9) Ложно, что феноменальные свойства не могут быть причиной физических событий.

Согласно Чалмерсу, для обоснования (7) мы должны в априорном ключе протестировать идею о мире, тож-

2. В отечественной литературе одним из первых, кто применил данный прием к дискуссиям в философии сознания, был Дмитрий Иванов. Он сопоставил дискуссию Неда Блока и функционалистов со спором Мура и скептика [Иванов 2013, 120–122].

дественном нашему во всех физических свойствах, но в котором нет феноменального сознания, на характер логической непротиворечивости. Возьмем, к примеру, понятие «круглый квадрат». Существование его референта логически невозможно, поскольку ему приписываются логически несовместимые свойства. Утверждение о существовании такого объекта тестируется на фоне концептуальной схемы геометрии. Процедура предельно ясна. Но в случае с мыслимостью зомби уже не так очевидно, каков концептуальный фон у этого размышления. По всей видимости, зомбист в данном случае играет на эпистемическом разрыве между феноменальными и физическими понятиями. Можно обладать феноменальным понятием боли без нейрофизиологического понятия боли и наоборот. На этом разрыве строится и аргумент мыслимости Сола Крипке, и аргумент знания Фрэнка Джексона. Данный подход исходит из того, что феноменальные понятия являются прозрачными понятиями. Парадигмальные примеры прозрачных понятий — логические и математические понятия. Например, сущность понятия «сферичный» априорно доступна: если субъект владеет понятием сферичности, то он понимает, что этим свойством обладает такой объект, точки поверхности которого равноудалены от его центра. Как полагает Гофф, феноменальные понятия также являются примером прозрачных понятий. Например, если субъект обладает феноменальным понятием боли, то он априори знает все существенное, что можно знать об этом состоянии [Goff 2017].

Но существует и другой взгляд на специфику феноменальных понятий, согласно которому они радикально непрозрачны на манер имен собственных в каузальной теории референции. Радикально непрозрачные понятия не раскрывают для своего пользователя какие-либо значимые свойства референта — ни существенные, ни случайные. Если феноменальные понятия радикально непрозрачны, то тогда референция феноменальных понятий фиксируется определенными причинными связями между понятием и внутренним физическим состоянием, которое оно отслеживает. Референция не имеет никакой связи с когнитивным содержанием,

которое пользователь осознает и понимает. Другими словами, феноменальные понятия просто вслепую указывают на определенные внутренние состояния организма [Ibid., 93]. Подобной стратегии придерживаются некоторые *физикалисты типа В*, которые считают, что предполагаемый разрыв между физическими и феноменальными свойствами является скорее концептуальным, а не онтологическим.

Может показаться, что такой подход всухую проигрывает прозрачной концепции на почве априорной процедуры, но аргумент от мыслимости анти-зомби Кита Франкиша способен направить наши интуиции в неожиданную сторону:

Я буду называть объект *x* чистой физической копией объекта *y*, если *x* является физической копией объекта *y* и не имеет дополнительных свойств нефизического типа. Тогда мы можем определить анти-зомби как существ, являющихся чистыми физическими копиями нас. Они населяют вселенную, которая является чистой физической копией нашей, и обладают точно таким же сознательным опытом, как и мы. То есть в анти-зомбийном мире сознание — это физический феномен, метафизически супервентный на микрофизических свойствах мира [Frankish 2007, 653].

Франкиш полагает, что анти-зомби негативно мыслимы, поскольку несмотря на все, что мы знаем априори, феноменальные свойства опыта могут оказаться физическими свойствами — к примеру, нейрофизиологическими или функциональными:

Это утверждение не содержит явного противоречия. Как заметил Локк, мы не можем априори исключать возможность того, что Бог мог бы, если пожелает, наделить системы материи способностью воспринимать и мыслить [Ibid., 660].

Но это и есть концепция феноменальных понятий как радикально непрозрачных. Если Франкиш прав, то у зомбиста есть серьезный противник, также действующий

щий на почве априорного анализа. Почему мы должны выбирать именно сценарий зомби, а не анти-зомби? Прозрачность вместо радикальной непрозрачности?

У сторонника каузальной действенности феноменального сознания в этом споре есть небольшое преимущество, поскольку обоснование (g) не связано с философской процедурой мыслимости, природа которой до конца не прояснена. Например, можно напрямую апеллировать к здравому смыслу и народной психологии. В наших обыденных представлениях идея о наличии каузальной роли у ментальных состояний является общепризнанным убеждением. Если вы чувствуете жажду, то скорей всего вы пойдете на кухню и нальете себе воды. Чувство жажды в этой ситуации виновник изменений в мире, а не номологический бездельник. Если я испытываю боль, то я буду склонен считать, что именно данное неприятное ощущение сподвигло меня убрать руку от нагретого чайника. Конечно, можно возразить, что в словаре обычного человека нет никаких «квалиа», «феноменального характера», «феноменальных качеств», «феноменального сознания»³. Но, по моему мнению, для применения сдвига необязательно, чтобы с обеих сторон использовались буквально одинаковые слова. Когда речь идет уже про источник обоснования посылки «Ложно, что феноменальные свойства не могут быть причиной физических событий» достаточно того, чтобы в конечном счете экстенсионалы (значения, объемы) «феноменальной боли» и «обыденной боли» совпадали, даже если их

интенсионалы (смыслы, содержание) будут различны. Сомневаюсь, что, формулируя аргумент от мыслимости зомби, Чалмерс думал о таких состояниях, которых рядовой зевака никогда не испытывал и не пытался выразить словами. Как правильно подметил Дэниэл Деннет: «“Квалиа” – это незнакомый термин для обозначения того, что является чем-то наиболее знакомым для каждого из нас: способов, какими нам даны различные предметы (the ways things seem to us)» [Dennet 1997, 619]. Кроме того, посылка, против которой мы собираемся провести сдвиг, не должна, как правильно отмечает Дмитрий Иванов, иметь такой убедительной силы, как высказывания, описывающие несомненные факты [Иванов 2013, 121]. В личных беседах Дмитрий Валерьевич любит использовать пример с Марсом. К примеру, рассмотрим утверждение «Если на Марсе есть вода, то там может быть жизнь». В настоящий момент установлено, что на Марсе есть вода, т.е. то, что утверждается в антецеденте, истинно. Условная посылка тоже представляется истинной. Если бы кто-нибудь захотел отрицать консеквент, то ему пришлось бы отрицать антецедент, который уже признан истинным на основании эмпирически установленного факта. Но в случае с философскими рассуждениями мы редко сталкиваемся с ситуациями, когда истинность антецедента имеет схожую силу. В представленном аргументе мы лишь ставим под сомнение и без того спорный философский тезис.

3. В данном ключе действует Евгений Логинов. Недавно он предложил критику муровского аргумента Чалмерса против иллюзионизма [Chalmers 2018], основанную на сравнении с оригинальным аргументом Мура. Он указывает на то, что обоснование ключевой посылки в аргументе Чалмерса содержит философский термин «каково это», в отличие от оригинального муровского аргумента, который содержит только обыденные слова и термины, которые легко можно перевести на обыденный язык. В конечном счете он ставит квалиа-реалиста перед следующей дилеммой: либо он описывает свой опыт обычным способом, либо использует специальные указательные местоимения, что приводит к нежелательному для Чалмерса сближению феноменального с индексальным. В первом случае описание поддается функциональному анализу, во втором сохраняется уникальность феноменального опыта, но тогда Чалмерс теряет право называть это примером обыденной речи [Логинов, 2024]. Если мой ответ на возражения подобного вида проходит, то, по всей видимости, Чалмерс также может воспользоваться этим приемом. Правда, тогда ему придется отказаться от мыслимости зомби. Он мог бы указать на то, что каузальная действенность качественной стороны чувственного опыта не является важной чертой для обыденного словаря, но это спорный ход. На мой взгляд, обыденное понятие боли, про которое говорит Чалмерс в муровском аргументе, и обыденное понятие боли, в котором боль обладает каузальной действенностью, это одно и то же. Для обычных людей боль — это и неприятное ощущение, и то, что может быть причиной действий. Чтобы отрицать каузальную действенность ощущений (в обыденном смысле) Чалмерсу нужно обратиться к отдельным философским аргументам, паразитирующим на картезианских интуициях о приватности ментального, что, как и в случае с возражением Логинова, лишает его права «двигаться как Мур».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По моему мнению, при оценке оснований для принятия истинности утверждений «Зомби мыслимы» и «Сознание обладает каузальной ролью» преимущество на стороне идеи о каузальной действительности сознания. Она слишком правдоподобна, чтобы философы отказались от нее в пользу такой туманной процедуры, как мыслимость мира зомби. В связи с этим мы можем сделать два вывода. Первый вывод заключается в том, что посылка о мыслимости зомби не проходит проверки на прочность, а значит и сам аргумент от мыслимости зомби против физикализма не может считаться обоснованным. Я назову это узким использованием сдвига Мура. Мы изолируем условную посылку из ЭАМЗ «Если зомби мыслимы, то феноменальные свойства не могут быть причиной физических событий». Отрицая консеквент, мы лишь ставим под сомнение обоснованность «Зомби мыслимы». Тем не менее это еще не значит, что феноменальные свойства физические по своей природе, поскольку это напрямую не следует из немыслимости зомби. Но можно сделать и более сильный вывод, если мы задействуем широкое использование сдвига, подключив ЭАМЗ полностью. Тогда, отрицая консеквент, мы мимоходом получаем и то, что «Феноменальные свойства физические», и то, что «Зомби невозможны». Возможно, есть что-то странное в том, что мы априорным путем узнали о физической природе сознания, но разве дуалист не хотел из удобного кресла доказать тезис о его нефизической природе? Если он может себе это позволить лишь из-за концептуального разрыва между феноменальными и физическими понятиями, то я не согласен с такой монополией. Стратегия феноменальных понятий, а также аргумент от мыслимости анти-зомби Франкиша показывают, что тезис прозрачности не настолько убедителен, как этого бы хотели дуалисты.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Иванов 2013 — Д.В. Иванов. *Природа феноменального сознания*. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
2. Логинов 2024 — Е.В. Логинов. «Опровергает ли муровский аргумент иллюзионизм?» *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*, 2024, Т. 48, No. 2, с. 46–68.
3. Мур 1993 — Дж.Э. Мур. «Доказательство внешнего мира», *Аналитическая философия: Избранные тексты*. М.: Изд-во МГУ, 1993, с. 66–84.
4. Чалмерс 2013 — Д. Чалмерс. *Сознающий ум. В поисках фундаментальной теории*. М.: УРСС; Либроком, 2013.
5. Chalmers 2018 — D. Chalmers. «The Meta-problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 2018, Vol. 25, No. 9–10, pp. 6–61.
6. Dennett 1997 — D. Dennett. «Quining Qualia», in *The Nature of Consciousness*, ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997, pp. 619–642.
7. Frankish 2007 — K. Frankish. «The Anti-zombie Argument», *The Philosophical Quarterly*, 2007, Vol. 57, No. 229, pp. 650–666.
8. Goff 2017 — P. Goff. *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
9. Perry 2001 — J. Perry. *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
10. Preston web — A. Preston. «George Edward Moore» in *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://iep.utm.edu/moore/>.

бесполезные зомби?

Максим Горбачёв,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Аргумент представимости, или аргумент зомби (с которым читателя, вероятно, в подробностях уже познакомили) уже достаточно долго воспроизводится, в том числе с целью показать и укрепить интуицию о том, что наши субъективные переживания включают в себя некий феноменальный аспект, принципиально не сводимый к физическому и функциональному объяснению. Интуитивность тезиса о наличии такого аспекта — все еще открытый вопрос, так как попытки выявить эти интуиции приводят к противоположным результатам: одни свидетельствуют в пользу распространенности стихийного феноменального реализма [Gregory, Hendrickx, Turner 2022], другие — нет [Diaz 2021]. Далее, в ходе ответа на несколько вопросов я рассмотрю роль аргумента зомби в обосновании феноменального реализма и интуиций в духе феноменального реализма и постараюсь показать, почему в первом случае польза зомби сомнительна, а во втором одинакова и для феноменальных реалистов, и для иллюзионистов.

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Во-первых, перед ответом на первый вопрос стоит различить возможность представить нечто как возможность непротиворечиво мыслить понятие или концепцию и как возможность достаточно подробно представить себе, как устроено то, что описывается этим понятием или концепцией. Первое я далее буду называть *(по)мыслить*; второе — *представить*. Так, например, я могу и помыслить, и представить равнобедренный треугольник; а с представлением двести-пятьдесят-шесть-угольника у меня возникают сложности, хотя я и могу его помыслить. Во-вторых,

во избежание путаницы отмечу, что феноменальное сознание и субъективные переживания (или опыт) не являются одним и тем же. Так, иллюзионисты признают то, что у нас есть субъективные переживания, но отрицают, что они есть благодаря феноменальному сознанию, так как, по их мнению (которое на настоящий момент мне симпатично), наши переживания — это физические процессы в мозге, которые лишь кажутся нефизическими в силу интроспективного искажения [Frankish 2016].

Итак, я могу помыслить философского зомби. Также я могу помыслить мир, который населяют существа, физически нам идентичные, но без субъективных переживаний. Более того, кажется странным всерьез обсуждать аргумент представимости, если кто-то буквально не мог бы удерживать в мысли понятие зомби и не понимал бы, что это такое.

Но, как только я пытаюсь представить зомби и мир зомби, у меня возникают сложности. В первом случае эта сложность кажется разрешимой: если я приму рабочую гипотезу, согласно которой мои субъективные переживания конституируются не физическими процессами, а некой нефизической субстанцией (будь это Бог или разлитое по вселенной феноменальное протосознание), то, мне кажется, я в определенной мере могу представить такое существо, лишенное этого нефизического аспекта. При этом без предложенной гипотезы представить зомби я не могу, так как мне непонятно, каким образом может получиться так, что то, что в моем случае создает переживания, не делает это в другом случае. Можно возразить, что я не учел, что в этом другом случае мир, где есть зомби, в целом будет устроен иначе. Однако, как только я помещаю это существо в какой-то контекст, пытаюсь представить и

мир, в котором оно существует, я сталкиваюсь с более серьезными проблемами, которые отбрасывают тень и на мою рабочую гипотезу.

В этом случае мне сложно представить физическую идентичность мира зомби нашему миру. Она представляема либо если в нашем мире субъективные переживания эпифеноменальны и не играют роли в том, как мы физически преобразуем мир; либо если в мире зомби есть другие или дополнительные физические законы, которые позволяют компенсировать эффективность субъективных переживаний в нашем мире. Первый вариант очень сомнителен, а второй, кажется, просто не удовлетворяет условиям физической идентичности. Итак, зомби мыслимы в том смысле, что понятие такого существа непротиворечиво, но представить зомби в нашем мире, или мире, идентичном нашему, можно только с неоправданно тяжелым бременем условий.

Перед ответом на следующий вопрос вернусь к вопросу о том, как аргумент зомби на этапе ответа на вопрос о мыслимости/представимости таких существ может быть использован обеими сторонами. Для реалистов указание на распространенность интуиции о мыслимости зомби нужно, чтобы показать, что их позиция наиболее интуитивна и даже очевидна, поскольку в опыте нам раскрывается его природа [Goff 2020]. Для иллюзионистов, как ни странно, такое указание будет не проблематичным, а также подкрепит основания их теории, ведь в противном случае оказывается, что нет никакой интроспективной иллюзии — есть лишь ошибочное суждение феноменальных реалистов [Mandik 2016], а иллюзионизм оказывается просто избыточным. Поэтому с аргументом зомби как демонстрацией наличия того, что Дэниэл Деннет называл «чутьем на зомби», у обеих сторон нет никаких проблем. Напротив, он усиливает основания и иллюзионизма, и феноменального реализма.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

О возможности в этом случае можно говорить как минимум в следующих смыслах: логическая возможность, номологическая и метафизическая. Наличие

первой возможности зомби тривиально следует из их мыслимости. Однако из этой мыслимости не следует ни то, что зомби возможны в нашем мире с его определенными физическими законами, ни то, что сознание является чем-то нефизическим. Точно так же как из логической возможности и непротиворечивости существования демона, который запутывает проводные наушники в кармане, не следует, что этот демон есть в нашем мире, и, тем более, что он с необходимостью есть во всех мирах, где есть запутанные в кармане наушники. То есть аргумент зомби демонстрирует отсутствие необходимой логической связи между физическими процессами и субъективными переживаниями, но не может претендовать на описание того, что как раз интересует стороны в вопросе о природе этих переживаний. Может, наш мир устроен именно так, что для наличия субъективных переживаний требуется наличие феноменального сознания, или в любых мирах, где есть эти переживания, необходимо феноменальное сознание, но ни к одному из таких заключений нельзя прийти, исходя из непротиворечивости понятия зомби. Они лишь напоминают нам, что этот вопрос все еще открыт, и обе стороны могут оказаться правыми.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Поскольку однозначно аргумент зомби говорит только о логической возможности, из которой нельзя заключить о каком-либо контингентном или необходимом положении дел, феноменальные реалисты оказываются в интересном положении. Довольно давно был предложен аргумент анти-зомби, суть которого в том, что представим мир, физически идентичный нашему, где есть анти-зомби — существа, физически нам идентичные и обладающие субъективными переживаниями [Frankish 2007]. Поскольку все посылки и заключение по форме в этом случае будут тождественны таковым в оригинальной версии, реалист будет вынужден принять такой аргумент, и, если он полагает, что аргумент зомби работает и из представимости следует возможность, то нет ничего, что останавливало бы его от согласия с анти-версией этого аргумента. Но

в таком случае мы получаем равную возможность того, что сознание физическое, и эти два мира зомби аргументативно друг друга элиминируют, и обе стороны не продвигаются в обосновании своих позиций.

Из этой точки иллюзионисты могут вновь давить на прагматическую привлекательность своей метафизически дешевой позиции, не обязывающей нас использовать особые нефизические свойства для объяснения сознания, а феноменальные реалисты могут либо не соглашаться, что такое объяснение возможно (но на априорных основаниях это сделать не проще, чем априорно дать это объяснение), либо просто игнорировать иллюзионистскую гипотезу, прикрываясь тем, что на самом деле субъективные переживания реализуются феноменальным сознанием [Chalmers 2019; Saad 2019].

В конечном счете зомби оказываются бесполезными для обеих сторон, так как единственное, что мы знаем с уверенностью, — это что понятие зомби логически непротиворечиво. Это оставляет нас в положении, когда логически непротиворечивыми оказываются и реалистические теории, где за субъективными переживаниями стоит феноменальное сознание, и иллюзионистский подход, где за ними стоят физические процессы. Зомби не могут ни дать преимущество одному из них, ни тем более, доказать, что одна из сторон права. Благодаря зомби проблема природы сознательного опыта не решается, и сохраняться она может без их помощи.

1. Chalmers 2019 — D. Chalmers. “The Meta-problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2019, Vol. 25, No. 9–10, pp. 6–61.
2. Díaz 2021 — R. Díaz. “Do People Think Consciousness Poses a Hard Problem?: Empirical Evidence on the Meta-problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2021, Vol. 28, No. 3–4, pp. 55–75.
3. Frankish 2007 — K. Frankish. “The Anti-zombie Argument”, *The Philosophical Quarterly*, 2007, Vol. 57, No. 229, pp. 650–666.
4. Frankish 2016 — K. Frankish. “Illusionism as a Theory of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2016, Vol. 23, No. 11–12, pp. 11–39.
5. Goff 2020 — P. Goff. “Revelation, Consciousness+ and the Phenomenal Powers View”, *Topoi*, 2020, Vol. 39, No. 5, pp. 1089–1092.
6. Gregory, Hendrickx, Turner 2022 — D. Gregory, M. Hendrickx, and C. Turner. “Who Knows What Mary Knew? An Experimental Study”, *Philosophical Psychology*, 2022, Vol. 35, No. 4, pp. 522–545.
7. Mandik 2016 — P. Mandik. “Meta-illusionism and Qualia Quietism”, *Journal of Consciousness Studies*, 2016, Vol. 23, No. 11–12, pp. 140–148.
8. Saad 2019 — B. Saad. “A Teleological Strategy for Solving the Meta-problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2019, Vol. 26, No. 9–10, pp. 205–216.

представимо ли феноменальное сознание?

Артем Беседин, МГУ имени М.В. Ломоносова

Я рассмотрю предложенные вопросы с точки зрения иллюзионизма — теории, которая утверждает, что феноменального сознания не существует. Вопрос о том, можно ли помыслить философского зомби как будто предполагает, что мы не зомби. Иллюзионисты считают, что дела обстоят как раз наоборот: мы и есть философские зомби, и поэтому нет никакой проблемы в их мыслимости или представимости. И, разумеется, раз мы существуем, философские зомби возможны. С точки зрения иллюзиониста, следовало бы спрашивать о том, можем ли мы помыслить существо, обладающее феноменальным сознанием. И на этот вопрос нужно ответить положительно. Все это имеет важное значение для исследований сознания.

Начнем с вопроса о том, почему для иллюзионистов феноменальное сознание должно быть представимым (я буду использовать термины «представимость» и «мыслимость» как синонимы; при этом я не утверждаю, что между соответствующими понятиями нет никакой разницы). Для того, чтобы утверждать непредставимость феноменального сознания, можно было бы продемонстрировать его противоречивость. Однако, насколько мне известно, у иллюзионистов нет решающих аргументов в пользу такой противоречивости. На ее доказательство могут претендовать аргументы Дэниэла Деннета, представленные, например, в его статье «Куайнирование квалиа» [Dennett 1992] и книге «Сладкие грезы» [Деннет 2005]: аргумент дегустаторов кофе, аргумент слепоты к изменениям, аргумент мистера Клэпгра. Но ни один из них не показывает противоречивости феноменального сознания, да из текстов Деннета и неясно, имеет ли он в виду предложить доказательство такой противоречивости.

Но как мы можем представить себе существо, обладающее феноменальным сознанием? Для этого можно использовать аналогию со вторичными качествами,

которую применяет Дерк Перебум [Pereboom 2011]. Мы знаем, что в физическом мире нет красного цвета, как он воспринимается нами. Используя терминологию Локка, можно сказать, что в мире есть вещи, обладающие соответствующим качеством, то есть предрасположенностью вызвать у нас ощущение красного. Однако мы можем представить себе такой мир, в котором мы воспринимаем вещи такими, какие они есть. (Вопреки Канту я полагаю, что в этом нет никакого противоречия.) Это будет мир с красным цветом в качестве одного из фундаментальных свойств.

Теперь перенесем эту аналогию на феноменальное сознание. Состояния феноменального сознания — это инстанции квалиа (свойств «каково-это-быть-в» таком-то состоянии). Нам интроспективно даны определенные наши состояния, такие как чувственный опыт, боль и удовольствие, эмоции и тому подобное. И можно очень легко поверить в то, что эти состояния представлены в интроспекции ровно такими, какие они есть. Эта вера усиливается тем, что против подобного убеждения очень трудно привести решающее опровержение в рамках здравого смысла. В случае с красным цветом мы понимаем, что один и тот же предмет может по-разному выглядеть для разных людей или для одного человека в разное время, из чего мы можем сделать вывод, что мы видим вещи не такими, каковы они есть. Ничего подобного нельзя сделать с состояниями феноменального сознания. Тем не менее, несмотря на отсутствие простых способов это проверить, остается вероятность того, что наши состояния представляются в интроспекции некорректно. То есть те состояния, которые интроспективно репрезентируются как обладающие свойством «каково-это-быть-в» этом состоянии, сами по себе таким свойством не обладают. Перебум называет это гипотезой кваликативной неточности. В пользу этой гипотезы говорят сложные косвенные

аргументы, в частности критика других теорий сознания, показывающая, что им не удастся уверенно показать, что что бы то ни было в нашем мире обладает указанным свойством.

Феноменальное сознание оказывается поистине удивительным феноменом, даже иллюзионисты должны это признать. Хотя вера в его существование ложна, ее нельзя назвать необоснованной. Получается, что вера в феноменальное сознание — это ложное обоснованное убеждение. Утверждая это, я предполагаю, что обоснованности убеждения недостаточно для признания его истинности, а также что некоторое убеждение может быть достаточно хорошо обоснованным, при том что есть более сильные основания для признания его ложности.

Из вышесказанного следует то, что феноменальное сознание возможно. Представим себе возможный мир W_p , в котором есть только физические свойства. Далее, представим себе мир W_{p+} : он физически полностью тождественен миру W_p , однако в нем есть еще какие-то нефизические свойства, логически не супервентные на физических. Эти дополнительные свойства не обязательно должны быть квалитативными. Например, мир W_p может быть таким, что в нем нет абстрактных объектов, а в мире W_{p+} они есть. Это может быть так, даже если все убеждения сущест из мира W_p относительно абстрактных объектов могут быть объяснены без постулирования самих этих объектов. То же верно и для феноменального сознания. Предположим, что мы находимся в мире W_i (мир иллюзорного феноменального сознания). Тогда существует возможный мир W_q , достижимый из W_i , полностью идентичный W_i во всех физических аспектах, но в котором есть квалиа. Чтобы отрицать это необходимо доказать невозможность квалиа, что, как я указал выше, пока не сделано.

Из всего этого следуют некоторые довольно важные выводы для любой теории сознания. Эти выводы, на мой взгляд, носят методологический характер. Во-первых, ни одна теория сознания не может быть представлена как единственно возможная. Выбор философской теории сознания предполагает выбор между несколькими опциями, и мы вправе требовать от лю-

бой теории предъявления тех принципов, по которым осуществляется этот выбор. Для иллюзионизма такими принципами могут быть, например, онтологический натурализм и унивокальность сущего. Онтологический натурализм предполагает физикализм (утверждение о том, что все, что существует, либо является физическим, либо конституируется физическим) и принятие тех онтологических установок, которые имплицитно присутствуют в наших лучших научных теориях. Унивокальность сущего — это утверждение о том, что слово «существовать» употребляется всегда в одном и том же смысле. Первый принцип означает, что теория сознания должна быть физикалистской и основываться на наших лучших современных научных теориях. Второй принцип предполагает, что о феноменальном сознании нельзя сказать, что оно в *каком-то смысле* существует, и в *каком-то другом смысле* не существу-



ет. Все, что существует, существует в том же смысле, в котором существуют физические объекты. От других теорий также можно требовать прояснения их методологических требований.

Во-вторых, нельзя утверждать, что существование феноменального сознания очевидно в такой степени, что нельзя было бы привести никакие возможные основания против его существования. Наиболее убедительно это показывает Тарас Тарасенко, однако гипотеза квалитативной неточности Перебума тоже объясняет, почему это так. Если есть хоть какая-то вероятность ошибки, убеждение в существовании феноменального сознания нельзя считать совершенно обоснованным, самоочевидным. Поэтому, ввиду существования набора довольно сильных иллюзионистских аргументов, от любой теории сознания, утверждающей существование квалиа, можно требовать предъявления каких-то дополнительных свидетельств существования подобных свойств, кроме указания на их очевидность.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Деннет 2005 — Д. Деннет. *Сладкие грёзы: чем философия мешает науке о сознании*, пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: УРСС, Ленанд, 2017.
2. Dennett 1992 — D.C. Dennett. “Quining Qualia Consciousness in Contemporary Science”, in *Consciousness in Contemporary Science*, ed. by A.J. Marcel and E. Bisiach. New York: Oxford University Press, 1992, pp. 42–77.
3. Pereboom 2011 — D. Pereboom. *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. New York: Oxford University Press, 2011.

непредставимые зомби

Дмитрий Волков, Международный центр исследований сознания

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

В первом пункте я вижу не один, а два вопроса: могу ли я представить философского зомби, и могу ли я его помыслить. Сначала о возможности представления. Я могу представить что-то с двух перспектив: с перспективы третьего лица и с перспективы первого лица. Если я попытаюсь представить философского зомби с позиции третьего лица, т.е. со стороны, по определению зомби я представлю человека, который ведет себя неотличимо от обычного. Но как можно представить, что у этого человека нет сознания, если он ведет себя так же, как обычный человек? В представлении я не могу различить эти два случая, поэтому я не могу определить, кого именно я представляю. Соответственно, нельзя быть уверенным, что можно представить философского зомби с позиции третьего лица.

Тогда можно попробовать представить философского зомби от первого лица. Философский зомби — это человек без квалиа. Но мы не можем представить себе что-то с позиции первого лица без сопутствующего представлению квалиа. Представление является сознательным состоянием, поэтому представить бессознательное состояние зомби невозможно. Соответственно, мы не можем представить зомби с позиции первого лица. Следовательно, нельзя с определенностью сказать, что можно представить философского зомби вообще. Значит ли это, что аргумент зомби не работает?

Допустим, зомби можно помыслить. Что это означает? Наиболее достоверное определение мыслимости — это логическая непротиворечивость. Тогда чтобы помыслить зомби, нам нужно доказать, что в этом понятии нет логической противоречивости. *Prima facie*, кажется, что в понятии зомби нет логической противоречивости. Но это ощущение может возникать из-за

того, что исходно мы мыслим квалиа как нечто простое и нематериальное. Т.е. скрыто предполагаем то, что пытаемся доказать. Если принять другую, например, иллюзионистскую теорию сознания, то отмыслить сознание от функциональной системы невозможно. Таким образом, возможность непротиворечиво помыслить зомби зависит от достоверности той или иной теории сознания.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Возможность бывает метафизическая и физическая. Физическая возможность предполагает, что нечто может существовать в условиях актуальных физических законов. Метафизическая возможность означает возможность существования в соответствии с законами логики. Физические возможности ограничены метафизическими возможностями. Также можно ввести разделение между *prima facie* представимостью и идеальной представимостью. *Prima facie* представимость — это представимость, которая основана на суждениях обычных людей. Идеальная представимость — это представимость, когда представлены все релевантные для ситуации факты.

Prima facie представимость вряд ли может служить основанием для каких-либо выводов. Она может демонстрировать когнитивную ограниченность представляющего. Идеальная представимость предполагает представление всех связанных с ситуацией обстоятельств. Если бы зомби были представимы в идеальном смысле, это означало бы их метафизическую возможность, так как в идеальной представимости можно было бы обнаружить все логические связи и противоречия. Но это не означало бы их физическую возможность. Мне кажется возможным идеальное представление вечного двигателя или движения со скоростью, превы-

шающего скорость света, хотя это физически невозможно. Представить эти вещи возможно благодаря тому, что физические законы не являются логически необходимыми и открываются эмпирически. Для того чтобы идеальная представимость свидетельствовала о физической возможности, нужно было бы добавить в представление факты о физических законах. Таким образом, для метафизической возможности необходимо идеальное представление, а для физической возможности идеальное представление в совокупности с представлением о всех физических законах.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Если бы зомби были метафизически возможны, это могло бы означать нашу когнитивную замкнутость в отношении вопроса сознания. Иным словами, это могло бы означать, что мы не сможем объяснить природу сознания. Или это обозначало бы, что физикализм ложен, а истинным является разного рода дуализм. Если бы зомби были физически возможны, это бы означало, что эволюционизм и нейронаука никогда не смогут дать исчерпывающие знания о природе сознания.



Иллюстрация Лейлы Березовской

зомби представимы, и это плохо для всех

Евгений Логинов, МГУ имени М.В. Ломоносова

1) Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Думаю, что философские зомби представимы. Это значит, что я могу представить себе и полный физический дубликат себя, который будет лишен феноменального сознания, и мир, тождественный нашему в физическом плане, но лишенный феноменального сознания. Насколько я понимаю, существует три основных сомнения в том, что зомби представимы (хотя, надеюсь, из этого материала ФК я узнаю об этом больше).

Во-первых, люди говорят, что не могут отчетливо представить зомби в том смысле, что это требует представить полный физический эквивалент человеческого тела или даже целого мира. Ясно, что для этого нужно различить почти бесчисленное множество деталей, а это не только невозможно, но и просто выходит за пределы человеческих познаний в принципе. Как можно, спрашивается, представить зомби, если вы даже не знаете, сколько костей в теле человека? Уверен, что большинство философов не знает этого, потому что школьные уроки биологии были давно, а анатомию на философском факультете обычно не изучают, да и зачем. А что насчет устройства клеток? А их органелл? А субатомных частиц? Ясно, что никто, кроме разве что Бога, не может знать всего даже о человеческом теле, не говоря уже про мир в целом.

Во-вторых, люди говорят, что аргумент зомби, будучи априорным, работает просто с тем, как устроены наши понятия, тогда как дело философии сознания состоит в объяснении естественного феномена — сознания.

В-третьих, люди говорят, что даже если я могу как-то представить физический эквивалент моего тела или целого мира, ничто не гарантирует, что у этих эквивалентов не будет феноменальных свойств. Это скептическое возражение в духе рассуждений Дэниэла

Столджара.

Я признаю силу этих рассуждений. Однако они меня не убеждают. В ответ на первый аргумент я говорю следующее. Представимость чего-то не требует знания о всех деталях этого чего-то. Когда я говорю, что представляю физическое тело, эквивалентное моему телу, я думаю о том, что мое физическое тело как-то устроено. Это описание указывает на сочетание определенных положений дел в мире: у меня такой-то рост, такой-то вес, такой-то состав крови, столько-то костей и т.п. Я не знаю или не помню точных значений моих количественных параметров и уж тем более мало что знаю про состав крови. Но это не значит, что я не могу думать о своем теле. Это и значит его представлять. А если я могу представить (в этом смысле) свое тело, то я могу помыслить его точно так же еще раз, получив таким образом представление о теле моего зомби-двойника. Между ними нет никакой разницы — между моим телом и телом моего зомби. Кроме того, что у него нет феноменального сознания.

При этом когда я представляю себе свое тело, когда я думаю о своем теле и его функциональном, поведенческом и структурном нефеноменальном аналоге (т.е. о своем зомби), я не думаю о *понятии* физического тела. Я думаю о *референте* этого понятия. Я могу ясно различить мысль про понятие и мысль про референт понятия, и для аргумента зомби мне нужно второе. Это соображение важно, чтобы избежать упрека в том, что аргумент зомби касается только наших понятий и представлений, а не того, что они призваны объяснять, а именно устройства нашего мира. Это мой ответ на второе возражение.

Третье возражение заставляет нас учесть возможность того, что идеальная наука может открыть *сущностную* связь феноменального и физического. Поэтому говорить, что я могу ясно мыслить физическое

без феноменального, — это ошибка. Это серьезное возражение. Мы должны взвесить две вещи. С одной стороны, кажется, что я могу ясно представлять физически эквивалентную мне систему без феноменального аспекта. С другой стороны, это может быть ошибкой. Какое из этих оснований мы должны считать наиболее весомым? Я полагаю, что в данный момент мы должны отдавать предпочтение первому основанию.

Что поддерживает второе мнение, кроме того, что мы в принципе можем ошибаться в любых наших суждениях? Да, может быть, например, истинная физика окажется панпсихистской (в одной из версий панпсихизма), и тогда зомби представить нельзя, потому что феноменальное есть внутренняя и существенная природа физического; ее нельзя отмыслить от него (на это соображение можно ответить, но я принимаю развитие этой критики панпсихизма, которую предлагает Антон Кузнецов — см. [Кузнецов 2016]). Или может быть так, что наука будущего найдет способы отождествить боль с возбуждением С-волокон (апостериорный физикализм), как она в прошлом отождествила электрический ток и упорядоченное движение носителей электрического заряда.

Но пока что ничто из того, что я знаю, не указывает на то, что это так. Как и космопсихист Филип Гофф, я сомневаюсь, что «существует эксперимент, который бы мог поддержать панпсихизм, и, следовательно, даже имея все эмпирические данные, мы не имели бы оснований для принятия панпсихизма» [Гофф 2015, 56]. А значит, панпсихизм вряд ли может быть обоснован по стандартам физической науки. Это все еще не исключает того, что физическое обладает внутренней, сущностной феноменальной природой. Просто это маловероятно. Аналогично с физикалистским допущением: может быть, конечно, серия научных революций в будущем приведет к отождествлению боли и С-волокон. Но то, что мы сейчас знаем про боль, С-волокна и природу тождества, говорит нам, что одно обоснованно кажется нам отделимым от другого.

Таким образом, против скептического возражения Столджара я принимаю осторожный консерватизм в отношении науки: пока я не вижу оснований считать,

что какие-либо открытия в физике сделают представимость зомби ошибочной. Тогда у нас не остается оснований для сомнения в представимости зомби, кроме того, что мы в принципе можем сомневаться во всем. Но это не продуктивная позиция. (Насколько я понимаю, подобную позицию защищает против Столджара Вадим Васильев [Васильев 2021]).

2) Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Я принимаю отождествление концептуальной и метафизической возможности. Под первой иногда понимают возможность, которая ограничена только базовыми законами логики (закон непротиворечия и закон тождества) и законами понятий («красное есть цвет», «треугольник есть фигура» и т.п.). Под второй понимают возможность, которая ограничена как концептуальными законами, так и метафизическими. Примером метафизического закона является «вода есть H_2O ». Люди, которые разводят эти две возможности, считают, что мы в определенном смысле можем представить себе воду, которая не является H_2O . На мой взгляд, это совершенно невозможно, потому что это нарушает закон тождества. Мы можем иметь ошибочное мнение, что представляем себе мир, где вода — это не H_2O . Конечно, это совместимо с тем, что может быть мир, где слово «вода» используется для обозначения вещества с другой химической природой.

Также иногда предлагается считать, что концептуально возможен мир, где существует только один абстрактный объект — треугольник, но метафизически это невозможно (этот пример предлагает Матвей Сысоев). Тогда концептуальная представимость не будет вести к метафизической возможности. Наше отношение к этой ситуации может зависеть от того, что мы думаем о природе математических фигур. Например, платонику, думаю, будет легче считать, что метафизически возможен мир, где есть только треугольник, чем конструктивисту, который верит, что математика есть продукт нашего ума. Если мы конструктивисты, то мир, где есть только треугольник, невозможен не только метафизически, но и концептуально, потому что

сконструированный треугольник концептуально требует того, кто его конструирует.

Но даже если мы платоники, мы должны будем считать, что треугольник — это такой объект, который причастен к идеям «фигура», «плоскость», «линия», «сторона» и многим другим. Насколько я понимаю, в рамках платонизма, даже если он истинен, нельзя представить мир одного треугольника *именно* в силу законов понятий и логики.

При таком взгляде мне кажется тривиальным факт, что если зомби представимы, то они метафизически возможны. Это совместимо с тем, что зомби *физически* невозможны, т.е. невозможны в силу законов нашего мира.

Главное сомнение здесь, как мне кажется, коренится в следующей максиме: мало ли что мы можем себе представить. Я вот могу представить себе слона, который летает на ушах. И что это говорит про наш мир? Что слон концептуально не связан с, так сказать, наземными локомоциями? А что скажут на это физикалисты? Это глубокая и сложная проблема.

Однако ее нет нужды решать в общем виде: аргумент зомби атакует конкретный тезис — сознание концептуально супервентно на физическом. Поэтому нет

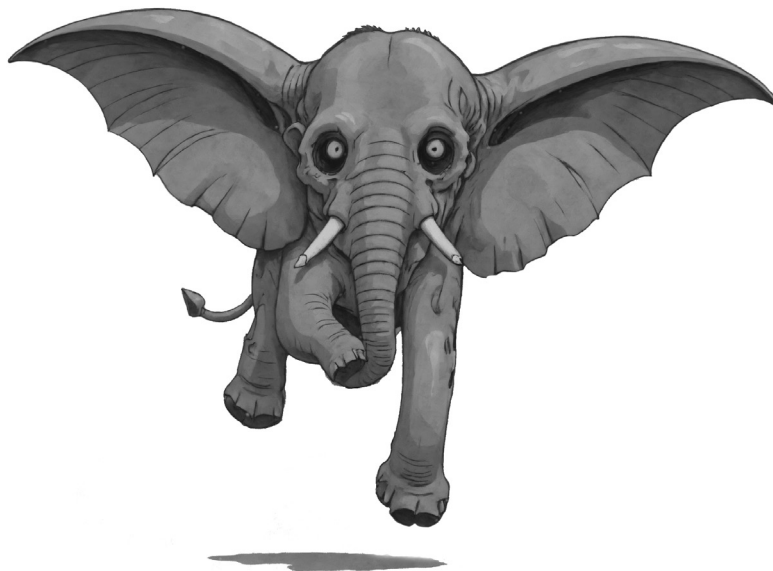
никакой проблемы в том, чтобы противопоставить концептуальному тезису концептуальный контраргумент.

3) Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Из того, что я сказал выше, следует, что я считаю: аргумент зомби дает очень хорошие основания против концептуальной супервентности сознания на физическом. Что из этого следует?

Во-первых, физикалисты должны формулировать свою позицию иначе. Например, они должны защищать идею, что аргумент зомби указывает лишь на разрыв в объяснении, а не на метафизическую разницу между сознанием и физическим. Возможно, такой физикализм устоит перед аргументом зомби. Но я должен лучше понять как аргументы в пользу такого физикализма, так и доводы против него. Пока они мне недостаточно ясны, чтобы вынести обоснованное суждение. Иными словами, я хочу узнать, почему и Дэвид Чалмерс, и Франсуа Каммерер так уверены в том, что их аргументы против т.н. *стратегии феноменальных понятий* достигают цели.

Во-вторых, мыслимость зомби ведет нас не только к ложности концептуального физикализма, но и



к опасностям для реализма в отношении феноменального сознания. Если мыслимы зомби, то становится убедительной идея аргумента разоблачения. Аргумент разоблачения утверждает, что если у нас есть хорошее описание убеждений о феноменальном, которое не постулирует существование феноменального, то наши убеждения о феноменальном не обоснованы; у нас есть такое описание; следовательно, наши убеждения о феноменальном не обоснованы. Если аргумент зомби проходит, то вторая посылка аргумента разоблачения получает дополнительное обоснование, потому что у зомби должны быть феноменальные убеждения без феноменального.

Против этого довода мы должны разрабатывать аргументы трех типов.

Аргументы от здравого смысла. Это аргументы, которые утверждают, что наличие у нас феноменального сознания находится как минимум на том же познавательном уровне, что и убеждение в существовании внешнего мира. Это аргументы в стиле Мура. Подобный аргумент против аргумента разоблачения предлагают Дэвид Чалмерс и Эрик Швицгебель. Однако они оба выступают против аргумента Мура в пользу существования внешнего мира. Франсуа Каммерер и я пытаемся показать, что муровский аргумент Чалмерса не работает [Kammerer 2022; Логинов 2024; Loginov 2024]. Насколько я знаю, Антон Кузнецов, Александр Гусев и Иван Девятко работают над другими версиями муровского аргумента, и я желаю им успеха. Мне кажется продуктивной идея о том, что, даже если феноменальное существует, аргумент разоблачения все равно будет утверждать, что мы не обязаны признавать его существование. А это вызывает подозрения в осмысленности аргумента разоблачения как такового. Мы также должны прояснить связь между аргументом зомби и эпифеноменализмом.

Аргументы от интроспекции. Возможно, какая-то хорошая теория интроспекции позволит нам утверждать, что познание феноменального является таким видом познания, который нельзя объяснить так, как

это предполагается в аргументе разоблачения (обзор современных дискуссий об интроспекции см. [Беседин и др. 2021]). Это предполагает, что феноменальные убеждения у нас и у зомби одинаковы, но наши убеждения истинны, а их — ложны, так как у нас есть прямой доступ к феноменальному, а у них нет. Если у нас будет такая теория интроспекции, мы сможем заблокировать аргумент разоблачения. В эту сторону работают Дэвид Чалмерс, Вадим Васильев, Филип Гофф, Андрей Мерцалов, Мэтт Дункан, Богдан Фауль и я. Однако критики, включая Кита Франкиша, Дмитрия Волкова, Антона Кузнецова, Артёма Беседина, Тараса Тарасенко и других, утверждают, что такая интроспекция становится чем-то вроде магической способности, существование которой столь же проблематично, как и существование феноменального.

Аргументы против принципа каузальной замкнутости физического. Если этот принцип неверен, то у нас нет ни аргумента зомби, ни аргумента разоблачения, что упрощает принятие интеракционизма. Подобные идеи разрабатывает Богдан Фауль и другие философы.

Я полагаю, что при проработке этих сюжетов мы должны учитывать следующие принципы.

Отсутствие полной познавательной безопасности в отношении феноменального. На основании общего фаллибилизма мне представляется, что интроспекция не может быть абсолютно безошибочной. Однако это не значит, что она ошибается всегда.

Понятие феноменального не является частью здравого смысла. Почти все философы, которые принимают различие между психологическим и феноменальным понятием сознания, узнали об этом различии из изучения философии сознания. Мы можем научить других использовать эти термины, но муровской очевидности здесь нет. Здесь я расхожусь с Каммерером. Он считает, что, обучая философии сознания, мы не вызываем у студентов реалистические интуиции в отношении феноменального, а просто учим правильным названиям

того, что они и так знают. Я не вижу, как это возможно. Однако этот мой принцип не следует понимать в том смысле, что факт искусственности термина «феноменальное» означает, что его референта не существует. Напротив, этот термин вводится для указания на определенный аспект нашего опыта и объяснения данных о нем. Поэтому реализм и антиреализм в отношении феноменального могут конкурировать как исследовательские программы в философии сознания. Эту мысль можно понять из следующей аналогии: например, если тезис о том, что Я есть лишь форма мысли, может быть обоснован буддистскими, юмовскими или кантовскими методами, то он вряд ли является частью здравого смысла. Но при этом он может быть верен.

Опираясь на эти принципы, я надеюсь в будущем развить исследование по всем трем указанным направлениям.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Беседин и др. 2021 — А.П. Беседин, Д.Б. Волков, А.В. Кузнецов, Е.В. Логинов, А.В. Мерцалов. “Интроспекция: современные подходы и проблемы”, *Эпистемология и философия науки*, 2021, Т. 58, No. 2, с. 195–215.
2. Васильев 2021 — В.В. Васильев. “Философия сознания. Новейшие тенденции – 8. Трудная проблема сознания”, *teach-in*, 2021, <https://youtu.be/XQOtU3gkT2w>.
3. Гофф 2015 — Ф. Гофф. “Панпсихизм решает проблемы”, *Финиковый Компот*, 2015, No. 8, с. 55–56.
4. Кузнецов 2016 — А.В. Кузнецов. “Аргумент против конститутивного панпсихизма”, *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, 2016, No. 4, с. 60–68.
5. Логинов 2024 — Е.В. Логинов. “Опровергает ли муровский аргумент иллюзионизм?”, *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*, 2024, No. 2, с. 46–68.
6. Kammerer 2022 — F. Kammerer. “How Can You Be So Sure? Illusionism and the Obviousness of Phenomenal Consciousness”, *Philosophical Studies*, 2022, Vol. 179, No. 9, pp. 2845–2867.
7. Loginov 2024 — E.V. Loginov. “Illusionism, Moore, and Chalmers”, *Frontiers in Psychology*, 2024. Vol. 15. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1449514>. ‘D’

зомби – физикалистская конструкция

Давид Дубровский, Институт философии РАН

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Зомби — это некое существо, такое же, как я, но искусственное. Оно непредставимо, поскольку все на данный момент способы моделирования и представления мыслительных процессов крайне ограничены. Им недостает очень многих моих реальных особенностей мышления, явлений субъективной реальности. Поэтому то, что сейчас можно сделать, очень далеко от меня. Те, кто утверждают обратное, пусть объяснят тогда, почему они могут быть зомби, с учетом того, что они знают о своей субъективной реальности.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Для меня зомби непредставимы. В широкой теоретической перспективе, по-видимому далекой, можно создать искусственный интеллект, который выполняет функции естественно интеллекта, и к этому все идет. Но то, что мы сможем все функции естественного интеллекта создать, то есть создать субъективную реальность и сознание, — это маловероятно, хотя теоретически это и мыслимо. То есть нет теоретических препятствий для того, чтобы поставить барьер на этом бесконечном пути. Многие философы искусственного интеллекта считают, что это возможно. Есть такое перспективное утверждение, что они обгонят наш интеллект. Такое теоретически допустимо, хотя также есть и контраргументы.

По мере развития искусственного интеллекта мы развиваем и свой естественный интеллект. Эти две линии мыслятся параллельно. Однако если рассматривать функциональные подходы с позиции абстрактного мышления, то возможно считать, что когда-то мы достигнем такой более высокой точки, когда эти линии

сойдутся в будущем. Во всяком случае по возможностям решения задач искусственный интеллект может нас обогнать. Это вполне мыслимая вещь, но это не означает, что он будет таким, как мы. Если он перегонит нас, все равно мы останемся со своими естественными интеллектами, которые все-таки будут иными. Интеллект — это не просто решение задач, это еще и мировоззрение, это еще и экзистенциальная проблема рассмотрения смысла моей жизненной деятельности, моего мировоззрения, моего творчества. Вот почему, скажем, существует оптимизм сторонников зомби? Для меня это не основательно.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Концепция зомби — это типичная физикалистская конструкция отождествления мышления и сознания с физическими процессами. Если это отождествление возможно — в чем есть очень большое сомнение, ибо это опровергается сопоставлением явлений и феноменологии субъективной реальности с тем, что можно моделировать, — если бы это было возможно (допустим теоретически, словесно), если вы верите в то, что это возможно, то вы допускаете и признаете это за возможную реальность. Я этого не допускаю и не признаю этого.

Утверждения в общем виде от третьего лица должны относиться к вам самим тоже. Тем, кто задает подобные вопросы, нужно сказать, что ваши ответы (да или нет), должны относиться к вам самим. То есть обоснование ваше (да или нет) требует вашего учета, знания и понимания. Вот это самый сильный контраргумент, я думаю.

зомби непредставимы!

Дмитрий Иванов, Институт философии РАН

Аргумент от представимости зомби принадлежит к классу антифизикалистских аргументов, в которых из представимости (мыслимости) определенной ситуации делается вывод о ее возможности и из этого получают заключение о ложности физикализма — позиции, согласно которой ментальное либо тождественно, либо необходимым образом зависит от физического. Эти аргументы можно обозначить как картезианские, поскольку впервые рассуждение такой формы в развернутом виде было предложено Декартом. В этом рассуждении нам предлагается представить, что ментальное существует независимо от физического. Согласно Декарту, такое положение дел возможно, поскольку все, что мы можем помыслить, Бог может воплотить. В свою очередь, это приводит нас к выводу об отсутствии психофизического тождества. Мы можем также заключить из этого, что физикализм ложен. В отличие от аргумента Декарта аргумент от представимости зомби предлагает нам помыслить прежде всего существование физического тела без феноменального сознания. В первой посылке утверждается представимость зомби — существ, которые являются полными физическими двойниками обычных людей, но лишенных феноменального сознания. Далее делается вывод о возможности этой ситуации, следствием же рассуждения выступает тезис о ложности физикализма.

Критикуя этот аргумент, одни философы оспаривают переход от первой посылки ко второй, другие проблематизируют переход от утверждений о возможности к онтологическим выводам о ложности физикализма. На мой взгляд, если мы допускаем возможность зомби, то нам следует признать ложность физикализма. Физикализм, как, собственно, любая другая позиция в философии сознания, является результатом априорных рассуждений о том, как ведут себя понятия ментального и физического. Соответственно, и опровергаться эта

позиция должна посредством априорных рассуждений. Демонстрация возможности отсутствия тождества, выражаемого понятиями ментального и физического, является хорошим основанием для отказа от физикализма. Более проблематичным является вывод из представимости зомби утверждения об их возможности.

Однако я полагаю, что мы также можем принять этот вывод, опираясь на представления Крипке о психофизическом тождестве (их можно адаптировать к более общим утверждениям о наличии просто необходимой связи между ментальным и физическим). Согласно Крипке, эмпирическое утверждение тождества с двумя жесткими десигнаторами выражает необходимую апостериорную истину. Будучи подобного рода тождеством, психофизическое тождество должно быть необходимым. Однако мы можем представить, что оно нарушается. Это значит, что здесь вообще нет тождества. Можно было бы попытаться защитить это тождество, указывая на то, что нам только кажется, что мы представили сознание, взятое в его феноменальных аспектах, как независимое от физических процессов, но на самом деле тождество сохраняется. Например, мы могли бы сказать, что поскольку боль с необходимостью тождественна соответствующим физическим процессам, постольку тот, кто утверждает, что может представить феноменально переживаемую боль без тела, представляет что-то иное, не связанное с болью. Однако такой ход невозможен, поскольку сущностной характеристикой боли является именно то, как она переживается, что, собственно, было отмечено уже Декартом. Иначе говоря, если можно представить независимое существование феноменальных характеристик сознания и физических характеристик тела, то зомби возможны.

Таким образом, для того чтобы опровергнуть аргумент от представимости зомби, нам необходимо атако-

вать первую посылку и продемонстрировать, что зомби непредставимы. Для этого зададимся вопросом, почему вообще нам кажется, что зомби представимы? Ведь естественным выглядит следующее рассуждение. *Prima facie* представляется, что я являюсь физическим существом, обладающим феноменальным сознанием. Если я мыслю своего полного физического двойника, то у него должны быть все те же характеристики, что имеются у меня. Он также должен обладать феноменальным сознанием. На мой взгляд, единственный способ помыслить отсутствие феноменального сознания у двойника заключается в том, что мы заранее допускаем независимость психического от физического. Это можно сделать, только если мы изначально принимаем аргумент Декарта. Важно, что мы принимаем весь аргумент, а не только положение о том, что сознательное состояние сущностным образом характеризуется наличием феноменальных, качественных характеристик.

Представим, что мы ничего не знаем об аргументе Декарта, но полагаем, что необходимой характеристикой сознательных состояний являются феноменальные свойства. Исходя из этого, мы пытаемся представить зомби, т.е. из перспективы третьего лица выносим суждение об отсутствии у нашего двойника феноменальных качеств. Однако на это можно всегда возразить, что феноменальные качества являются необходимыми, но не достаточными условиями наличия соответствующих сознательных состояний. Вполне возможно, что сознание также необходимым образом связано с какими-либо физическими характеристиками. Иначе говоря, из перспективы третьего лица мы не можем представить, что только феноменальные характеристики являются сущностными свойствами сознательных состояний. Напротив, в случае аргумента Декарта мы можем представить сознание как сущностно характеризующееся только феноменальными характеристиками. Из перспективы первого лица мы прежде всего фиксируем феноменальные данности. В их существовании мы не можем сомневаться. В существовании же физического мира мы вполне можем усомниться. Метод сомнения, используемый Декартом, позволяет нам мыслить сознательные состояния как характери-

зующиеся только феноменальными характеристиками, поскольку мир вообще мог бы не существовать, когда мы находимся в определенном феноменальном сознательном состоянии.

Таким образом, следуя за Декартом и анализируя из перспективы первого лица феноменальный опыт, мы можем представить сознание без тела. В случае же с нашим двойником, описывая его как бы со стороны, из перспективы третьего лица, мы сталкиваемся с проблемой, пытаюсь представить его в качестве зомби, тела лишённого феноменального сознания. Как кажется, для того чтобы представить существование зомби, нам уже необходимо принять выводы Декарта об отсутствии необходимой связи между феноменальным сознанием и физическими процессами. Однако следует ли нам принимать эти выводы?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо опять же обратиться к анализу первой посылки в рассуждении Декарта — посылки о представимости сознания без тела. На первый взгляд кажется, что мы не сталкиваемся с трудностями в представлении этой ситуации. Однако внимательный анализ все же должен привести нас к выводу о том, что эта ситуация также непредставима. Представимость не является воображением некоторой ситуации. Это — теоретическое описание определенного положения дел. Оно должно быть логически непротиворечивым и совместимым с повседневным опытом. Важно, чтобы данное описание максимально полно отражало все аспекты представляемого положения дел. Иначе мы всегда можем возразить, указав на то, что представлено было что-то иное, а не интересующее нас положение дел.

Именно такое возражение можно выдвинуть против Декарта. Кажется, что описание сознания как сферы феноменальных данностей, которые могли бы существовать независимо от внешнего мира, совместимо с повседневным опытом, в котором наше знакомство с миром опосредованно чувствами, способными обманывать нас. Более того, этот обман не отличим с точки зрения феноменальных характеристик от подлинного опыта. Это заставляет нас предположить, что мы всег-да имеем дело прежде всего с феноменальными дан-

ностями, существование же объектов внешнего мира при этом необязательно. Однако такое представление сознания упускает один важный аспект, связанный с познавательной активностью сознания.

В нашем повседневном опыте эта активность характеризуется тем, что мы пытаемся уменьшить эпистемическую неопределенность окружающей среды, осуществляя исследования, подчиняющиеся определенным правилам, опирающимся на соответствующие идеалы рациональности. Эти правила предполагают, что мы пытаемся найти лучшую позицию, позволяющую нам получить максимально полное представление об объекте, с которым мы имеем дело. Опираясь на результаты этой исследовательской активности, мы можем говорить о правильном или неправильном представлении объекта, вычленении его из перцептивного фона. Эти правила накладывают на нас обязательства принять соответствующее убеждение, если собрано достаточно свидетельств в его пользу, либо же продолжить исследование. В свете определенных идеалов рациональности мы корректируем наши представления, пытаясь придерживаться тех взглядов, которые мы находим правильными. Вся эта активность может быть выделена одним понятием эпистемической нормативности.

Сознание, как оно было представлено Декартом, лишено этого аспекта. Пытаясь найти фундамент познания, прибегая к инфаллибилистской эпистемологии, Декарт упускает из виду нормативный характер сознательного опыта. Это может быть продемонстрировано с помощью рассуждений Витгенштейна о следовании правилам и приватном языке. В том сознании, которое представил Декарт, источником легитимации знания является тот факт, что субъекту просто кажется, что он правильно вспомнил, вычленил, воспринял некоторый объект, некоторую феноменальную данность (в этом усматривается непогрешимость знания). Однако если правильным является только то, что мне кажется правильным, то мы вообще не можем осмысленно говорить ни о какой правильности или неправильности. Иначе говоря, мы теряем нормативный аспект познавательной сознательной активности. Следовательно, Декарт

представил не сознательный опыт нашей повседневной жизни, а нечто иное. Это позволяет нам не принимать тезис о представимости сознания без внешнего мира, в том числе и тела, как части этого мира. Если мы учитываем нормативный характер сознательного опыта, то мы должны допустить существование чего-то объективного, независимого от нас, определяющего содержание нашего сознания.



зомби и здравый смысл

Ермоген Гриллер, МГУ имени М.В. Ломоносова

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

На мой взгляд, нельзя ясно помыслить себе зомби. Любая попытка вообразить нечто подобное будет работать лишь с *prima facie*, а не идеальной представимостью. Причина этого кроется в так называемом серьезном отношении к сознанию, с которого начинается свои рассуждения Чалмерс [Чалмерс 2013, 10]. Серьезно относиться к сознанию — это не отрицать его существование и не пытаться переопределить термины сознания для снятия проблемы. Я интерпретирую это как позицию здравого смысла. И, как известно, здравый смысл далеко не всегда адекватно отражает реальность. Это происходит и в случае сознания. Сами ментальные термины не до конца ясны. Непонятно, где в мире они могли бы располагаться и как их объяснять, если подход от третьего лица к ним не применим. Все это говорит о том, что обыденные интуиции относительно сознания нуждаются в переработке.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Переход от представимости к возможности — ценный философский метод. Дэвид Льюис даже называл возможные миры раем для философов [Lewis 1986]. Поэтому необходимости в отрицании этого метода нет. И если бы зомби были идеально представимы (их представимость нельзя было бы опровергнуть более тщательным рассуждением), то из этого следовала бы их метафизическая возможность. Но, в силу неясности используемых понятий сознания, зомби могут быть представимы лишь *prima facie*, а это, в соответствии с классификацией самого Чалмерса [Chalmers 2002], ничего не говорит об их возможности.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Даже если зомби возможны, это не опровергает физикализм (фактический по крайней мере). Аргумент зомби не может ничего доказать относительно метафизического устройства мира (если зомбийный мир возможен, то возможно также, что в нем будет сформулирован аргумент зомби, а значит, чтобы аргумент работал в нашем мире, нужно уже заранее допускать, что наш мир не зомбийный). Он лишь показывает, что утверждения о сознании, сделанные с использованием обычных понятий, априорно не выводимы из всей совокупности физических фактов о мире. Иными словами, аргумент зомби показывает, как работают обыденные интуиции относительно сознания. И тут можно найти если и не противоречие, то какой-то зазор в рассуждениях. Дело в том, что в соответствии со здравым смыслом сознание каузально действенно, а аргумент зомби прямо ведет к эпифеноменализму. Получается, что если исходить из здравого смысла относительно сознания и принимать аргумент зомби, то это ведет к противоречию здравого смысла самому себе. И это уже проблема для квалиареалистов, а не физикалистов. Последние могут просто отказаться от обыденных понятий сознания, как это сделали Дэниэл Деннет и Гилберт Райл, а первые не могут этого сделать, потому что основывают на них свою позицию. Им стоит либо отрицать аргумент зомби, как это сделал Вадим Васильев в своем локальном интеракционизме [Васильев 2014, 185], либо мириться с противоречием, как это сделал Чалмерс. Поэтому аргумент зомби представляет большую угрозу для серьезного отношения к сознанию, нежели чем для физикализма. Для физикалистов философский зомби даже полезен, так как демонстрирует дефекты обыденных представлений о сознании и необходимость их пересмотра.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Васильев 2014 — В.В. Васильев. *Сознание и вещи: Очерк феноменилистической онтологии*. Москва: Либроком, 2014.
2. Чалмерс 2015 — Д. Чалмерс. *Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории*. М.: УРСС: Либроком, 2015.
3. Chalmers 2002 — D.J. Chalmers. “Does Conceivability Entail Possibility?”, *Conceivability and Possibility*, ed. by T. Gendler, J. Hawthorne, J.P. Hawthorne. Oxford: Clarendon Press, 2002, pp. 145–200.
4. Lewis 1986 — D.K. Lewis. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

мальбранш и зомби

Арсений Савелов, МГУ имени М.В. Ломоносова

Фёдор Иванович Гиренок как-то сказал: «философия — это вообще метафоры одни. Любой философ — это одна-две метафоры. И больше ничего нет» [Васильев, Гиренок, 2005]. Не знаю насчет философии в целом, но конкретно данный текст представляет из себя исключительно развитие одной метафоры.

Итак, я считаю, что феноменальное сознание является мальбраншианским понятием (термин, выражающий скорее некоторую интуицию). Мальбраншианское понятие обозначает сущности, принимаемые в качестве дополнительных в определенной теоретической картине мира. Так, мальбраншианской является всякая сущность, принимаемая в качестве существующей, однако напрямую невыводимая из оснований определенной теории. При этом свойство «быть мальбраншианской сущностью» является релятивистским, то есть одно и то же понятие может быть мальбраншианским понятием в рамках одной теории и не быть им в рамках другой. Так, например, ангелы могут быть мальбраншианским понятием в системе теоретической физики, выстраиваемой каким-то верующим ученым. В то же время атомы — могут рассматриваться в качестве мальбраншианского понятия изнутри системы некоего ученого богослова. Мальбраншианские понятия всегда постулируются по внешним относительно теории основаниям.

Так, в рамках системы Николя Мальбранша мальбраншианским понятием было понятие материи. Считается, что онтология Мальбранша вполне могла обойтись лишь постулированием мыслящей субстанции (существование которой — наиболее достоверное

положение), то есть постулированием духов и Бога, воздействующего на них. Однако Мальбранш расширяет свою онтологию, постулируя еще и телесный мир, обоснование которого опирается на божественное откровение двух видов: естественное и сверхъестественное. Естественное откровение — выражается в ощущениях, которые, как кажется, свидетельствуют о существовании внешних нам объектов (эти ощущения правдивы, так как Бог не обманщик). Божественное откровение — выражается в том, что священные книги свидетельствуют о существовании материальных объектов. В любом случае, по Мальбраншу, у нас имеется склонность верить в существование тел, хоть при этом внешний мир не схватывается чувствами, а также он не является умопостижимым [Кротов 2012, 105–108]. Переданное таким образом обоснование существования тел Мальбраншем может рассматриваться в качестве внешнего относительно его онтологических и гносеологических принципов¹.

При этом сделаю несколько оговорок:

Мальбраншианское понятие — не предрассудок. Данный термин лишь указывает на внешность определенного положения, по отношению к некоей теоретической картине мира. Часто в качестве таковой может рассматриваться идеальная физическая наука.

Также, говоря о Мальбранше, я проводил аналогию, не касающуюся существа его теории. Относительно сознания Мальбранш, вероятно, сказал бы, что оно существует с очевидностью и что оно с очевидностью некоторым образом связано с поведением. А вот внешний мир не дан мне непосредственно, значит, в нем

1. Приведенная выше реконструкция не претендует на глубину понимания, полноту и точность. Более того, эта реконструкция скорее отражает то, каковой философия Мальбранша обычно видится (вероятно, такой она виделась Беркли). При этом его доказательство внешнего мира через Св. Писание вполне можно изобразить как вписывающееся в его эпистемологию, утверждая, что в достоверность Писания мы верим исходя из согласованности его положений с известными нам истинами.

можно сомневаться. Относительно зомби все наоборот. Мальбраншианское понятие — феноменальное сознание — существует с очевидностью, в которой нельзя сомневаться. Общее же между внешним миром Мальбранша и феноменальным сознанием — то, что обе эти штуки как бы присоединяются внешним образом в качестве дополнительного элемента к некоей теоретической картине мира (в первом случае к метафизике Мальбранша, во втором — к физической науке).

Теперь перейду к зомби. Как известно, философский зомби является мысленным экспериментом, задачей которого является демонстрация отсутствия логической супервентности феноменального на физическом. При этом данный аргумент в качестве одной из посылок принимает очевидность существования феноменального сознания в актуальном мире. Далее, аргумент предлагает помыслить мир, физически тождественный нашему, лишенный феноменальных свойств. Если такой мир представим, значит он логически возможен. Из представимости зомби-мира следует, что феноменальные факты не являются физическими (не сводимы к физическим).

Я считаю, что зомби мир представим, однако такая представимость накладывает на понятие феноменального значительные ограничения. В мире зомби имеются тождественные нашим физические факты вместе с тождественными нашим законами природы. В мире зомби между физическими свойствами должны сохраняться такие же, как в нашем, каузальные и функциональные отношения, в зомби-мире имеются все факты, относящиеся к психологическому сознанию, то есть в нем имеются все факты, описывающие эмоции, убеждения, восприятия, осведомленность и пр., с точки зрения их каузальных ролей. Так, мой зомби-двойник (как и я) уверен, что у сознательного опыта есть качественный аспект.

Таким образом, мысля зомби, мы утверждаем, что чисто физические факты в мире зомби могут объяснить то, почему зомби думают о феноменальном сознании, говорят о нем и почему некоторые из них убеждены в его существовании. При всем этом мы (изнутри актуального мира) знаем, что у зомби в голове «темно», что

они лишены откровения, данного нам.

Проблема с зомби-миром в том, что, признавая его представимость, мы сдаем каузальную действенность феноменального сознания. Кажется вполне нормальным говорить, что переживание боли в животе заставляет меня пойти и выпить таблетку обезболивающего. Однако если зомби мир физически тождественен нашему, тогда зомби-Я, лишенный такого переживания, в такой же ситуации все равно пойдет за таблеткой. В итоге зомби мир во многом склоняет нас либо к признанию эпифеноменализма, либо к признанию сверхдетерминации со стороны феноменального сознания.

Однако такое (довольно дутое) понятие феноменального сознания является не единственным последствием представимости зомби. Как абсолютно корректно заметил Тарас Николаевич Тарасенко: логическая возможность зомби-мира свидетельствует о том, что существует корректное объяснение наших убеждений о качественном аспекте сознания, независящее от собственно качественного аспекта сознания. Из этого делается заключение: если такое объяснение имеется, тогда наиболее логичным было бы признать его относительно нашего мира. Тогда наш мир — зомби мир.

Я полагаю, можно согласиться с тем, что существует корректное объяснение наших убеждений о качественном аспекте сознания, основывающееся на физическом, однако такое объяснение не заставляет меня отказаться от существования феноменального сознания. То, что наше убеждение о феноменальном сознании имеет физические причины, еще не значит, что оно ложное.

Аргумент зомби в его изначальном виде можно спасти от скатывания в аргумент разоблачения, если мы признаем, что феноменальное сознание является мальбраншианским понятием. Оно может никак не выводиться из принципов идеальной физической науки, однако мы верим в его истинность по другим основаниям. Этим основанием является наша естественная склонность, абсолютная убежденность в том, что сознание существует (во многом природа этой склонности такая же, как природа нашей естественной

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Васильев, Гиренок 2005 — В.В. Васильев, Ф.И. Гиренок. “Помогает ли Хомский понять сознание?” *Censura*, 05 июля 2005, <https://censura.ru/articles/chomskyandmind.htm>.
2. Кротов 2012 — А.А. Кротов. *Мальбранш и картезианство*. М.: Издательство Московского университета, 2012.

веры в существование внешнего мира). Даже если эта склонность редуцируема к физическому, мы все еще можем признавать в качестве истины существование феноменального сознания, принимая ограничения накладываемые представимостью зомби.

В качестве заключения приведу краткие ответы на поставленные вопросы:

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Да, я могу представить философского зомби, физически тождественного мне, однако лишенного феноменального сознания, понимаемого в качестве мальбраншеанского понятия.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Да, следует (эту тему можно развивать подробно; меня она не сильно интересует).

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Для меня зомби — очень плохой способ продемонстрировать отсутствие логической супервентности феноменального на физическом. На мой взгляд, примеры с инвертированным спектром куда интереснее и лучше демонстрируют сущность феноменального сознания.

Если зомби, лишенные феноменального сознания, возможны, то это демонстрирует тот факт, что феноменальное не редуцируемо к физическому. Однако аргумент зомби, по моему мнению, ничего не доказывает. Нам изначально, естественной склонностью дано феноменальное понятие сознания (такое понятие сознания является мальбраншианским понятием для идеальной физической науки). Аргумент зомби не является доказательством в строгом смысле. В одной из его посылок уже заложено то, что мы получаем в выводе. Зомби — лишь уточняет изначальное откровение. Таким образом, представимость зомби заранее требует ложности материализма/физикализма.



зомби, причинность и метафизическая независимость

Иван Девятко, МГУ имени М.В. Ломоносова

Меня беспокоит мой робот-пылесос. Точнее, меня беспокою я сам. Я знаю, что мой робот-пылесос — просто физическая система, которая действует «по причинам», а не потому, что она чего-то хочет. Тем не менее, я всегда отношусь к нему так, словно он деловит, весел и даже храбр. Когда я говорю о нем, я использую деятельностную и, если позволите, желательностную лексику: «Ему надо на кухню», «Он закончил и гордый возвращается», «Он застрял и хочет выбраться». Это — интенциональная установка, о которой писал Дэниэл Деннет [Деннет 2024, 47]. Крайне сложно от нее избавиться. Я знаю многое о своем роботе-пылесосе, но мне нужно сильно напрягаться, чтобы не воспринимать его как сознательного агента.

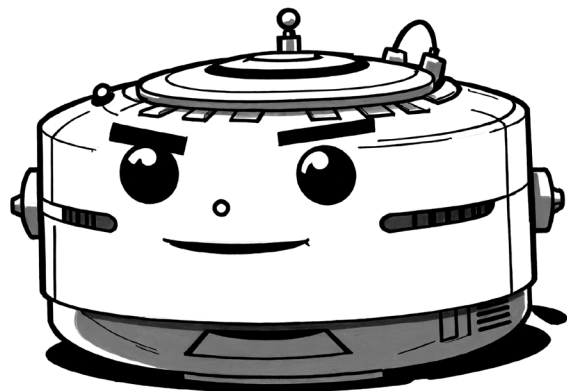
При чем здесь зомби? У меня нет серьезных оснований считать, что я сам — не просто физическая система. Если я тоже лишь действую «по причинам», то мое отношение к самому себе не отличается от моего отношения к роботу. Тогда интенциональная установка — это просто удобный способ говорить о сложных физических системах вроде меня или робота. Я кажусь себе деловитым, веселым и даже храбрым — потому что иное мнение доставляло бы мне невыносимые стра-

дания. Привычка — вот что заставляет меня воспринимать себя как сознательного агента.

Если это так, то зомби — существа, физически тождественные мне, но лишенные субъективного опыта — оказываются непредставимыми. Почему? Да потому что в этом случае в мире нет ничего нефизического. Мир, тождественный нашему по физическим компонентам, будет миром, тождественным нашему целиком. Мой зомбийный двойник будет занимать интенциональную установку по отношению к себе и думать, что у него есть субъективный опыт, который якобы невозможно вывести из физического.

Однако я думаю, что зомби представимы. Когда я задумываюсь о той деятельностной и желательностной лексике, которую я обрушиваю на своего робота-пылесоса, я знаю, что все, что он делает, — объяснимо причинно. Я его включил и настроил¹, я в общих чертах знаю, что он сделает и когда. С людьми все иначе. Почему? Потому, что я сам человек. Я представляю себе, на что способны другие люди. Когда я хочу поднять руку, я ее поднимаю. И у этого действия есть субъективная сторона, которой нет у робота. Желание поднять руку ощущается как иницилирующее поднятие руки действие. Это установка здравого смысла. В результате я начинаю думать, что у робота-пылесоса таких ощущений нет: «его желание» — всего лишь моя метафора.

Вот *почему* и *как* я думаю, что зомби представимы. Зомби — это существа, тождественные мне по физическим компонентам, но действующие «по причинам», без субъективного опыта. Их «желание» поднять руку — результат электрических импульсов, прилива



1. Вообще-то моя жена.

или недостатка гормонов или других чисто физических причин. Поведенческое событие «пошел заваривать кофе» у зомби — результат биохимических процессов, а у меня — результат желания выпить кофе. Зомби — это сложные биологические роботы-пылесосы.

Но тут-то и кроется проблема. Если зомби представимы, то они... Не представимы. Чтобы быть зомби, эти существа должны быть физически и поведенчески тождественны мне. Но если субъективное активно участвует в причинных цепочках нашего мира, то, исключив его, мы разрушим причинную структуру, обеспечивающую поведение зомби в их мире. Если ментальное имеет каузальную силу — например, мое желание поднять руку действительно инициирует ее движение, — то, убери ментальное, и зомби уже не сможет вести себя как я. Он перестанет быть физически тождественным мне существом, что нарушает условие представимости. Зомби представимы лишь до тех пор, пока мы мыслим субъективное как инертное для причинных цепочек нашего мира. Если же мы примем, что субъективное активно участвует в них, то зомби физически тождественные людям окажутся непредставимы. В попытке представить зомби я доказал их невозможность.

Итак, представимость зомби прямо зависит от того, участвует ли субъективное в причинных цепочках. Если да, то о зомби можно забыть. Если нет, то зомби вполне мыслимы. Давайте подробно рассмотрим какой-нибудь пример, который позволит нам понять, какие каузально значимые компоненты присутствуют в желании и поведении. Возьмем пример с кофе: «Я иду заваривать кофе». Для простоты будем считать, что здесь три компонента:

- 1) Ментальное состояние: «Хочу выпить кофе» (обозначим как Q).
- 2) Физическое состояние: например, нехватка гормона аденозина в рецепторах и соответствующие сигналы от них² (обозначим как P).

3) Поведенческое событие «иду заваривать кофе» (обозначим как V).

Разделимы ли Q и P? Кажется, что метафизическая возможность этого есть. Сначала поговорим о зомби. Очень похожий на меня зомби не будет ощущать субъективного желания выпить кофе (Q), однако все необходимые физические события в его теле и мозге произойдут (P). Зомби отправится пить кофе (V). Достаточно ли P для V? По условиям мысленного эксперимента — да. Теперь перейдем к существу иного рода. Представим ли очень похожий на меня человек, у которого не возникло все, что входит в P, но возникло острое желание выпить кофе (Q)? При чем этого желания также оказалось достаточно. Кажется, что такой человек представим. Метафизическая независимость — это метафизическая возможность для двух явлений существовать друг без друга. Два предложенных сценария показывают, что метафизическая независимость ментального и физического есть. Разумеется, в нашем мире, который далее я буду называть *аW*, *какая-то* зависимость между ними есть, но их независимость *tout court* продемонстрирована.

Что же это за зависимость? Эмпирические данные свидетельствуют, что между ментальным и физическим есть идеальная корреляция. Это номологическая зависимость или, если позволите ослабить ее еще сильнее, статистическая зависимость. Отчеты людей о внутренних состояниях всегда совпадают с какими-то физическими состояниями и это приводит к определенному поведению³. Из этого, интуитивно кажется, что ментальное состояние должно что-то добавлять, чтобы иметь значение. Однако есть проблема. Принцип исключения Кима гласит: «Ни одно событие не может иметь больше одной достаточной причины, произошедших в произвольный момент времени, если только перед нами не подлинный случай причинной сверхдетерминации» [Kim 2005, 42]. Если Q и P *каждый раз* являются достаточными причинами для V, то это

2. Разумеется, на деле все сложнее, однако это упрощение должно быть понятно: речь идет о чисто физических процессах в теле и мозге, с которыми связана реализация желания и поведения.

3. Поведение здесь может быть понято очень широко: даже какое-то рассуждение или «смешок про себя» могут быть здесь интерпретированы как поведение.

выглядит как крайне неэкономное устройство нашего мира. Это похоже на ремень и подтяжки, одновременно поддерживающие штаны [Papineau 2004, 28]. Значит корреляция свидетельствует о чем-то другом. Возможности тут две:

- 1) Ментальное каузально инертно, а значимо только физическое. Это легко приводит к предствимости зомби, но накладывает на нас бремя эпифеноменализма.
- 2) Ментальное каузально значимо, а физическое, хотя и является одной из двух необходимых причин для поведения, но не является достаточной, а нужно *для чего-то другого*. Например, физическое может служить причинной цепочкой от желания к поведению⁴.

Проблема в том, что если ментальное и физическое метафизически независимы друг от друга, то зомби должны быть предствимы. Однако предствимость зомби влечет эпифеноменализм. Сторонник каузально значимого метафизически независимого ментального оказывается в двусмысленном положении.

Если на независимых основаниях мы считаем, что в aW имеет место ситуация (2), то представить его физический двойник, населенный зомби, мы не можем. Однако мы можем представить себе другой мир, который мы можем назвать oW . Этот мир по физическим и ментальным компонентам полностью тождественен aW . Ментальное и физическое в oW всегда являются двумя достаточными независимыми причинами физических событий. Иными словами, oW — это мир систематической сверхдетерминации поведенческих событий. Важно, что мы можем представить себе oW таким образом, чтобы систематическая сверхдетерминация в oW обеспечивалась не добавочным физическим законом, а иной организацией причинных связей, притом что линейная структура времени в прошлое остается

общей для обоих миров.

Если последнее действительно возможно, то oW позволяет обеспечить предствимость и возможность зомби. Представим, что мы исключаем ментальное из oW . Получившийся мир — zW — зомбийный двойник oW . zW будет физически идентичен oW , но в нем не будет ментальных компонентов. Пара миров oW/zW удостоверяет, что ментальное и физическое метафизически независимы, но при этом сохраняет возможность ментальной каузальности в aW . Следует обратить внимание, что предствимость зомби в принципе зависит от структуры причинных отношений. Так, чтобы иметь возможность представить зомби относительно нашего мира, мы должны полагать, что в нашем мире P является достаточной причиной для B .

Я не доказал здесь, что верен интеракционизм. Мы можем жить в aW , в zW и даже, хотя и маловероятно, в oW . Однако возможность зомби вполне совместима с интеракционистским дуализмом⁵.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Деннет 2024 — Д.К. Деннет. *Виды психики: На пути к пониманию сознания. Интуиция и другие инструменты мышления*. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024.
2. Hasker 1999 — W. Hasker. *The Emergent Self*. NY: Cornell University Press, 1999.
3. Kim 2005 — J. Kim. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
4. Lowe 2006 — E.J. Lowe. “Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation”, *Erkenntnis*, 2006, Vol. 65, pp. 5–23.
5. Papineau 2004 — D. Papineau. *Thinking about Consciousness*. NY: Oxford University Press, 2002.

4. Примеры: [Lowe 2006], [Hasker 1999, 99–109].

5. Благодарю доцента кафедры ИЗФ (МГУ) Антона Кузнецова и аспиранта кафедры логики (МГУ) Ивана Слюсарева за неоценимую помощь и обсуждение идей, предложенных в этом тексте.

проблемы с метафизической возможностью зомби

Андрей Бечин, МГУ имени М.В. Ломоносова

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Я не могу представить философского зомби. Мне кажется, это происходит потому, что требования для того, что нужно представить, неясны.

Во-первых, что мне нужно представить? Если мне просто нужно представить своего двойника или какого-либо человека, то я не вижу здесь отличий от представления сознательного двойника или человека. Понимается, видимо, что я как будто дополнительным образом что-то «отмысливаю», когда представляю зомби. Но мне не кажется, что мы можем «отмысливать» или «примысливать» сознание в своем представлении.

Во-вторых, как мне нужно это представлять? Как картинку или как языковое выражение? Если как картинку, то встают проблемы из первого вопроса. Если как языковое выражение, то я могу себе представить словосочетание «философский зомби», но, я не думаю, что это даст желаемого результата. Я также могу представить себе словосочетание «круглый квадрат». Если я должен представлять зомби каким-то смешанным образом, что-то типа картинки человека с подписью «нет сознания», то да, я могу себе это представить. Однако, опять же, думается, это не то, чего хочет от нас Дэвид Чалмерс. Я могу себе также представить льва с подписью «посудомойка».

Однако это что касается позитивной представимости. Но могу ли я представить зомби негативно, т.е. могу ли я а priori исключить гипотезу о зомби? В этом случае да, наверное, я не могу ее исключить а priori. Так что мне кажется, что зомби позитивно непредставимы, но негативно — представимы.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Я думаю, что нет. Во-первых, что здесь подразумевается под возможностью? Если эпистемическая возможность, то есть возможность такого сценария, при котором мы бы были зомби; иначе говоря, возможность того, что мы все сейчас зомби, — то я согласен с такой возможностью. Однако мне кажется, что релевантно тут рассматривать метафизическую возможность с допущением, что мы сознательны. Тогда я думаю, что зомби метафизически невозможны. Я думаю так по трем причинам.

Во-первых, мне кажется, гипотеза зомби при допущении, что мы сейчас сознательны, невозможна, поскольку, если бы мы были зомби, мы бы не могли высказать эту гипотезу, потому что мы не могли бы осуществлять референцию к сознанию. Тогда наш мир не мог бы сложиться так, что мы были бы зомби — зомби не были бы метафизически возможны.

Во-вторых, мне кажется, что двумерная семантика Чалмерса, которая необходима для того, чтобы аргумент зомби работал, сталкивается с непреодолимыми для нее трудностями.

1) Как утверждает сам Чалмерс, для того, чтобы аргумент зомби работал, требуется чтобы природа выражений «мир, физически точно такой же, как наш» и «сознание» была такова, что первичные и вторичные интенционалы каждого из них совпадают [Chalmers 2009, 320]. «Сознание», по мысли Чалмерса, является семантически нейтральным термином, то есть таким термином, значение которого не меняется в зависимости от актуальной или контрфактической оценки любого данного мира [Chalmers 2006b, 86]. Отсюда следует, что первичный и вторичный интенционал сознания

должны совпадать во всех мирах (эпистемически и метафизически возможных) [Chalmers 2010, 204]. Но я не считаю, что интенционалы «сознания» в рамках мира зомби совпадают. По вторичному интенционалу, то есть при контрфактуальной оценке мира зомби, в нем нет сознания. Однако по первичному интенционалу, я думаю, «сознание» будет выбирать псевдофеноменальные убеждения зомби, или что-то в этом роде (как для мозгов в бочке их «мозги» и «бочка» выбирают что-то другое). Мне кажется, если бы мы были в мире зомби, для нас рационально было бы заключить, что мы сознательны (в этом вся суть гипотезы зомби). Но тогда первичный и вторичный интенционал сознания не совпадают, и ничто не обеспечивает метафизическую возможность мира зомби. Тогда зомби лишь эпистемически возможны.

С этим связана еще одна проблема: если сознание определяется как свойства «каково это», то почему «сознание» не выбирает зомби, ведь, по условию мысленного эксперимента, они обладают феноменальными убеждениями, т.е. у них есть убеждения (пусть, если верить Чалмерсу и ложные) о наличии у них феноменального сознания? Проблема отчасти разрешается, как я понимаю, в [Chalmers 2003, 258]. Зомби не имеют тех же феноменальных убеждений, что и мы — они и имеют псевдофеноменальные убеждения, эпистемический контент которых пуст, так что выражение «сознание» не будет выбирать их в их возможном мире, поскольку это не те свойства «каково это». Мне кажется, однако, что разделение между функциональной и феноменальной кажимостью неправдоподобно, поскольку кажимость — это сущностно функциональное свойство. Как бы то ни было здесь, я думаю, Чалмерс меняет свою позицию относительно «Сознающего ума», ведь тогда не встает парадокса феноменальных убеждений. Но тогда встает другая проблема — как, в таком случае, первичные интенционалы «сознания» могут совпадать, если наша эпистемическая ситуация включает квалитативные элементы, которые определяют сознание, в то время как у зомби этого нет? Если бы мы вдруг оказались зомби, наше содержание понятия «сознание» на эпистемическом уровне было бы отлично.

Однако Чалмерс пишет, что совпадение интенционалов «сознания» не обязательно для аргумента, поскольку мы можем описать зомбийный мир таким образом: его составляет конъюнкция всех микрофизических фактов P и факт «это все» T [Chalmers, 2009, 323]. В таком мире первичный интенционал Q («кто-то феноменально сознателен» или другая фраза такого рода) будет ложным. Но при этом первичный интенционал Q в нашем мире истинен. Значит, очевидно, наш мир отличается от мира PT . Однако, как следует из предыдущего обсуждения, я не согласен с тем, что первичный интенционал Q будет ложным в PT . Чтобы показать почему, посмотрим, как вообще работает первичный интенционал. Мы определяем первичный интенционал выражения S следующим образом: мы допускаем, актуальность произвольного мира (точнее сценария, но в данном случае это не важно) и спрашиваем: было бы для нас в этом мире рациональным принять S ; если да, то первичный интенционал S в этом мире истинен [Chalmers 2006a, 11]. Но если бы мы допустили мир зомби как актуальный, «поставили» себя бы в центр этого мира, мы бы приняли, что Q истинно, т.е. что кто-то феноменально сознателен — по крайней мере я. Иначе зомби не были бы нашими функциональными и физическими двойниками. Но тогда первичный интенционал Q не ложен в мире зомби.

2) Эпистемический подход Чалмерса к двумерной семантике делает первичные интенционалы неопределенными, потому что непонятно, как они функционируют, т.е. что выбирают в любом данном сценарии. За недостатком места я укажу только на две наиболее ясные трудности, хотя я считаю, что ими список проблем не исчерпывается.

1) Первичный интенционал термина должен выбирать такой экстенционал, относительно которого нам рационально было бы принять, что это экстенционал этого термина [Chalmers 2006a, 25]. Но я не считаю, что всегда есть факт о том, что нам рационально принять. Например, в случае с тяжелой водой D_2O — оксидом дейтерия — я считаю, что нет факта о том, рационально ли считать его водой или нет. С одной стороны, в химической классификации это подвид воды.

С другой стороны, одной из основных функции воды является питание живых организмов на планете Земля, а оксид дейтерия смертельно опасен для большинства живых существ, тем более — для людей. Можно привести множество других примеров, в которых нет факта о том, что рационально заключить по поводу экстенционала термина. Приведу еще только один: допустим, на какой-то планете половину всех водоемов занимает жидкость со всеми свойствами воды, кроме прозрачности, а другую половину — со всеми свойствами воды, кроме пригодности для питья¹. Я считаю, что в таких случаях, мы не можем однозначно определить, что есть вода. Чалмерс справляется с такими случаями, добавляя оператор *indet* (неопределенно). Однако, это показывает то, что я хочу показать — что первичные интенционалы во многих случаях неопределенны.

ii) Первичные интенционалы предполагают ту или иную форму узкого контента. Так, в «воде», несмотря на зависимость этого термина от окружающей среды, есть своего рода узкий контент, например, «водянистая материя», которую разделяем как и мы, так и обитатели мира XYZ. Соответственно, мы имеем доступ к эпистемическим свойствам наших выражений, к их разным значениям в зависимости от актуализировавшегося мира, и это обеспечивает первичные интенционалы. Однако существование узкого контента вообще является сомнительным, особенно в свете существенной критики этого понятия в книге Юхани Илли-Ваккури и Джона Хоторна «*Narrow Content*» 2018 года. Сам Чалмерс ответил лишь на часть возражений, но оставил без внимания остальные доводы [Chalmers, 2018]. Чалмерс всегда дает примеры первичных интенционалов через какую-то дескрипцию, например: «водянистая материя». Однако очевидно, что такие описания сами по себе не могут быть узким контентом. Экстерналисту, на мой взгляд, легко показать что

такие термины как «водянистый» и «материя» сами по себе зависят от окружающей среды. Но если это так, непонятно, какой узкий контент может быть у «воды», и как нам его найти. Тем временем, узкий контент жизненно важен для концепции Чалмерса — если нет ментального узкого контента, то нет чисто эпистемических свойств выражений, которые не зависят от окружающей среды, и с помощью которых мы можем оценивать выражения в том или ином мире (По мысли фрегеанца в мире, в котором, допустим, Геспер и Фосфор — две различных планеты, смысл Геспера и смысл Фосфора просто имеют разные денотаты. Однако, если экстерналисты правы, а Чалмерс принимает релевантные послышки, в мире, где Геспер и Фосфор не Венера, смыслы Геспера и Фосфора будут отличаться от их смыслов в нашем мире. Тогда мы не сможем говорить о том, каковы смыслы Геспера и Фосфора в этом мире [см. Stalnaker 2004, 295]. Тогда, если узкого контента выражений не существует, то различие в фактах о мире отразится в различии семантических фактов, и в контексте чалмерсовского аргумента против материализма «сознание» будет иметь другое по сравнению с нашим миром значение, о котором мы не осведомлены. Я думаю, что так и происходит в случае с миром зомби.)

Если эти соображения истинны, то у нас нет оснований считать, что зомби метафизически возможны, поскольку первичные интенционалы принципиально неопределенны и мы не можем сказать, что выбирает первичный интенционал «сознания» в мире зомби и совпадает ли он со вторичным. Без этого ничто не обеспечивает метафизическую возможность зомби, ведь тогда в силе остаются аргументы Крипке.

В-третьих, я считаю, что у нас есть основания рассматривать сознание как естественный вид². Эти основания включают: (1) сознание — независимый от нас естественный феномен, который коррелирует с физи-

1. Похожее возражение приводит Сомс [Soames 2014, 224]. Сильные, на мой взгляд, возражения, того же рода, приводит Сталнакер [Stalnaker 2004, 306–308].

2. Чалмерс, вроде бы, сам так считает, но, как тогда зомби метафизически возможны? Сознание тогда не будет семантически нейтральным термином, т.к. термины естественного вида контекстно-зависимы. Может быть, это апелляция к аргументации от мира РТ?

ческими событиями в нашем мире; (2) так мы можем ответить на вызов валидации, о котором пишут Тим Бэйн и Николас Шиа [Bayne, Shea, 2020, 7]: у нас будет теоретическая подоплека и инструментарий для изучения сознания; (3) соображения теоретической экономики — нам не нужно принимать странную метафизику дуалистов (согласно которой у нас есть контингентные нефизические законы, которые «привязывают» сознание к нашим мозгам) и (4) при этом нам не нужно отказываться от сознания. Это вариант материализма типа В. В таком случае, выражение «сознание» будет жестким десигнатором, и будет выбирать наше сознание во всех возможных мирах (чем бы оно по итогу не было), и не будет выбирать ничего в мирах, типа миров инвертов. Также, суждение типа «Физические факты о нашем мире необходимо влекут за собой факты о сознании» будет обладать слабой апостериорной необходимостью, а не сильной, и тогда аргументация Чалмерса против материализма типа В, по большому счету, не работает. В-материалисту не нужно будет прибегать к сильным апостериорным necessities. Ведь тогда зомби будут лишь эпистемически, но не метафизически, возможны, как в случае слабых апостериорных necessities типа «вода — это H_2O ».

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Если зомби возможны чисто эпистемически, то ничего.

Если они возможны метафизически, то ответ на этот вопрос зависит от трактовки понятия «материализм». Чалмерс трактует материализм как связанный «модальными обязательствами» [Chalmers 2009, 514], согласно которым во всех возможных мирах факты о физическом должны исчерпывать факты о феноменальном. Если мы трактуем материализм так, то, если зомби возможны, материализм ложен. Если мы не трактуем материализм таким образом, то есть если мы ограничимся материализмом в рамках нашего мира, то это уже более спорный вопрос. Если мы трактуем материализм как тезис о том, что исключительно факты о физическом исчерпывают факты о нашем мире, то

в случае возможности зомби материализм также ложен. Если же мы трактуем материализм как тезис о том, что факты о физическом, и еще какие-то факты, которые в будущем поменяют наш взгляд на физическое, или еще какого-то другого рода факты исчерпывают все факты о нашем мире, то тогда возможность зомби не влечет за собой ложности материализма. Последнее похоже на «новый материализм» Дэниэла Столджара. Чалмерс считает, что такой ответ предполагает ту или иную форму панпсихизма [Chalmers 2010, 156]. Я так не считаю, поскольку такой ответ не предполагает, что феноменальные свойства вообще должны фигурировать в фактах о нашем мире.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Chalmers 2003 — D. Chalmers. “The Content and Epistemology of Phenomenal Belief”, in *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, ed by Aleksandar Jokic & Quentin Smith. New York: Oxford University Press, 2002.
2. Chalmers 2006a — D. Chalmers. “Two-dimensional Semantics”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 2006 (Online version).
3. Chalmers 2006b — D. Chalmers. “The Foundations of Two-Dimensional Semantics”, in *Two-Dimensional Semantics*, ed by Manuel Garcia-Carpintero and Josep Macià. New York: Oxford: Clarendon Press, 2006.
4. Chalmers 2009 — D. Chalmers. “The Two-Dimensional Argument Against Materialism”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed by A. Beckermann, B.P. McLaughlin, and S. Walter. New York: Oxford University Press, 2009.
5. Chalmers 2010 — D. Chalmers. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
6. Chalmers 2014 — D. Chalmers. “Intensions and

- Indeterminacy: Reply to Soames, Turner, and Wilson”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2014, Vol. 89, No. 1, pp. 249–269.
7. Chalmers 2018 — D. Chalmers. “Review of *Narrow content*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2018.12.01. URL: <https://ndpr.nd.edu/reviews/narrow-content/>.
 8. Stalnaker 2004 — R. Stalnaker. “Assertion Revisited: On the Interpretation of Two-dimensional Modal Semantics”, *Philosophical Studies*, 2004, Vol. 118, No. 1–2, pp. 299–322.
 9. Soames 2014 — S. Soames. “Review: Epistemic Intensions”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2014, Vol. 89, No.1, pp. 220–228.
 10. Bayne, Shea 2020 — T. Bayne and N. Shea. “Consciousness, Concepts and Natural Kinds”, *Philosophical Topics*, 2020, Vol. 48, No. 1, pp. 65–83.

представимость и информированность

Константин Фролов, Институт философии РАН

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

В рамках данного своего ответа я попытаюсь показать, что вопрос о том, могу ли я представить/помыслить себе философского зомби, не имеет такого большого значения, какое ему придается в представленной формулировке. Дело здесь вовсе не во *мне* и не в *моих* способностях.

И все же если уж говорить обо мне, то я едва ли могу представить себе зомби. Это так просто потому, что я едва ли могу представить себе точную физическую копию какого-либо сознающего человека. Трудности с такой представимостью для меня заключаются в сложности физического устройства тела любого человека. Формулировки в духе «точное копирование расположения каждого атома и каждого электрона в теле человека» мне не помогают.

Предположим, что вы показываете мне коробку, содержимое которой мне неизвестно, и просите меня вообразить точно такой же объект, полученный в результате точного копирования расположения каждого атома исходной коробки, включая все ее содержимое. Едва ли я могу выполнить вашу просьбу. Я просто не знаю, что именно в данном случае копируется. Вы, конечно, можете спросить меня: «Но вы же согласны с тем, что точная физическая копия этой коробки будет обладать той же массой, что и масса исходной коробки?» Да, я соглашусь. Но не потому, что мне удалось вообразить точную физическую копию исходной коробки и сравнить ее массу с массой исходной коробки, а на некоторых совершенно иных основаниях. Например, потому что мне не приходит в голову никаких причин, по которым точная физическая копия исходной коробки могла бы иметь иную массу. В таком случае отсутствие таких

контрдоводов может служить для меня основанием принять гипотезу о равенстве масс этих двух коробок. На мой взгляд, это не предполагает и не требует того, что мне все же удалось в каком-то смысле вообразить или представить себе точную физическую копию исходной коробки.

Что же касается тела как физического объекта, то я, например, слабо представляю себе, где у меня или у кого-либо еще находится селезенка, какой она формы или размера. Что уж говорить о точном копировании атомов и молекул чьего-либо мозга. И, надо признать, объем и сложность копируемой структуры здесь имеет решающее значение для того, чтобы я все же смог представлять себе такие копии.

Рассмотрим следующий пример. Предположим, что вы спрашиваете меня, могу ли я представить себе первый триллион цифр после запятой в десятичной записи числа π . Я несколько теряюсь с ответом. С одной стороны, кажется, что представить себе первый триллион цифр в числе π возможно. Для этого достаточно, например, представить себе, что передо мной находится бумажная лента с чрезвычайно длинным рядом цифр. Ряд этот столь длинный, что даже перемещение из его конца в конец занимало бы у меня немало времени. И все же он конечный. И если бы я пересчитал все эти цифры в ряду, пусть и за чрезвычайно долгое время, то я могу вообразить, что их оказалось бы как раз триллион. Соответственно, такой выписанный на бумаге ряд цифр представляет собой возможный, вообразимый и представимый физический объект.

Однако вы можете указать мне на то, что задача представить себе ряд из первого триллиона цифр после запятой в числе π и задача представить себе напечатанную на бумаге последовательность триллиона *каких-то цифр* — это две абсолютно разные задачи.

Для того чтобы представить себе первый триллион цифр в числе пи, надо представить себе не *какие-то* цифры в количестве триллиона штук, стоящие подряд, а *именно те* цифры, которые действительно находятся в числе пи. Это означает, что успешное решение задачи помыслить или вообразить себе первый триллион цифр в числе пи должно, например, предполагать, что я способен в ответ на соответствующий запрос правильно назвать цифру, находящуюся на стомиллионной позиции в числе пи; на миллиардной позиции в числе пи; на десятимиллиардной позиции в числе пи и т.д.

Ясно, что если к представлению/воображению первого триллиона цифр в числе пи предъявляются такие требования, то я не могу представить или вообразить себе такую последовательность. Во-первых, я не знаю, в каком порядке в числе пи идут цифры, а во-вторых, я не способен оперировать в своем воображении триллионом их штук.

Однако вместе с тем я могу представить себе *другого* человека, обладающего уникальными когнитивными способностями и вместе с тем более информированного в отношении порядка цифр в числе пи. Такого человека, который может представить себе первый триллион цифр в числе пи в виде последовательности цифр на воображаемой бумажной ленте, причем вообразить их именно в том порядке, в каком они идут в числе пи в действительности [Сакс 2006, 254]. Соответственно, я могу вообразить себе такого человека, который в ответ на любой произвольный запрос может увидеть на своей воображаемой ленте на соответствующей позиции правильную цифру и назвать ее. Заметим, что представить себе такого человека мне значительно

проще, чем сам триллион конкретных цифр. Теперь мне не требуется представлять чрезвычайно сложную структуру. Мне лишь требуется представить себе человека, обладающего способностью правильно называть соответствующие цифры и имеющего их в своем воображении или представлении¹. Дабы отбросить все вопросы о том, каким же образом для меня доступно содержание воображения такого воображаемого мною человека, я могу представить себе, что этот человек — я. То есть что это именно я обладаю столь поразительными когнитивными способностями и именно я вижу эту бумажную ленту с первым триллионом цифр числа пи, напечатанным на ней.

Чем же тогда отличается моя заведомо неуспешная попытка вообразить первый триллион цифр в числе пи от успешной попытки вообразить себя успешно воображающим первый триллион цифр в числе пи? Отличие простое: в обоих случаях я воображаю себя перед чрезвычайно длинной, но конечной последовательностью цифр. Но в первом случае это *какие-то* цифры в количестве триллиона штук (и потому мне в действительности не удастся вообразить первый триллион цифр в числе пи). Тогда как во втором случае я воображаю себя рассматривающим перед своим внутренним взором *правильную* последовательность цифр в числе пи — ту, которая в каждом своем фрагменте, например, совпадает с последовательностью, вычисленной надежным компьютером и хранящейся в его памяти. Вообразить этот второй сценарий мне, на мой взгляд, вполне по силам².

Однако если вообразимо, что некто может вообразить себе первый триллион цифр в числе пи в виде после-

1. Могу ли я представить себе другого человека, испытывающего острую колющую боль в груди? Кажется, что могу. И кажется при этом, что такая моя способность не подрывается указанием на то, что в таком случае мне каким-то необъяснимым образом была бы доступна качественная специфика феноменального переживания другого человека. Тем самым возможно, что феноменальные переживания других *воображаемых* агентов могут быть нам доступны в отличие от феноменальных переживаний других *реальных* агентов.

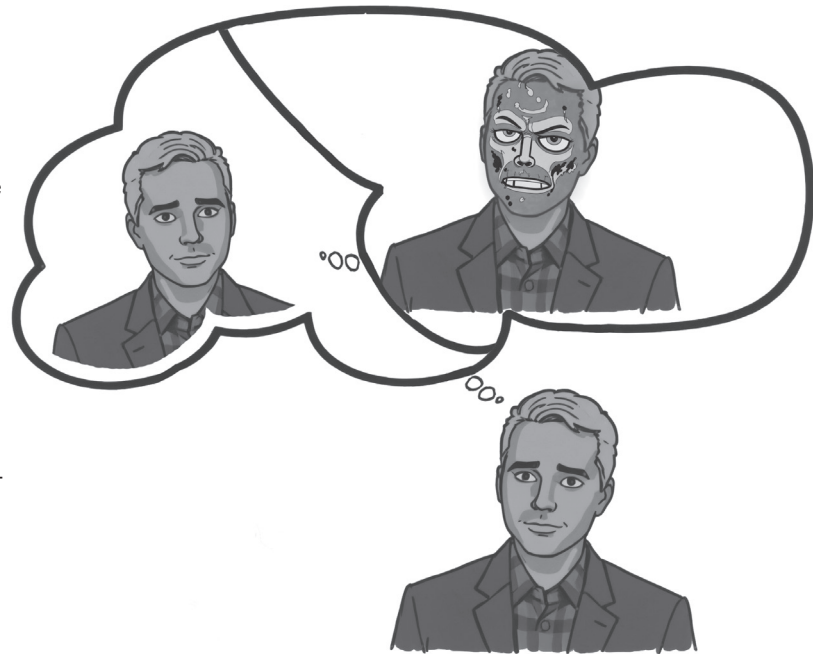
2. Аналогичным образом, хотя я и не могу представить себе точную копию коробки с неизвестным мне содержимым, но я могу представить себе другого человека, более информированного о содержании исходной коробки, чем я, который в состоянии представить себе точную копию этой коробки. Таким образом, точная копия коробки с неизвестным мне содержимым представима. Более того, я могу представить себе, что этот другой человек — это я. То есть я могу представить себя более информированным о содержимом коробки и потому способным представить себе ее точную копию. И все это не отменяет того обстоятельства, что при нынешнем уровне моей информированности я не в состоянии представить себе точную копию данной коробки.

довательности чисел на бумажной ленте, то первый триллион цифр в числе π вообразим и представим. Причем, как мы можем заметить, не имеет никакого значения, могу ли его вообразить или представить себе конкретно я (я, конечно, вообразить его не могу).

Вернемся теперь к вопросу о зомби. Как я уже отмечал выше, я едва ли могу вообразить себе точную физическую копию какого-либо сознающего человека так же, как я не могу вообразить себе первый триллион цифр в числе π . А если я не могу вообразить себе точную физическую копию сознающего человека, то, естественно, я не могу вообразить себе зомби. Мне просто нечего проверять в своем воображении на предмет наличия или отсутствия у него феноменальных переживаний.

Однако я могу представить себе, что некий *другой* человек, обладающий уникальными способностями как к познанию, так и к воображению, может корректно вообразить или представить себе точную физическую копию некоторого сознающего человека. Далее, вообразив себе такого человека, я могу представить себе, что я спрашиваю у него: «Можешь ли ты представить себе такую точную физическую копию этого сознающего человека, которая не имела бы никаких феноменальных переживаний?» И затем я могу представить себе *любой* его ответ. Тем самым я могу представить себе человека, способного представить себе зомби. Однако вместе с тем я могу представить себе и такого человека, который способен представить себе точную физическую копию сознающего человека, но который при этом оказывается не способен представить себе, чтобы какая-либо точная физическая копия сознающего человека не имела никаких феноменальных переживаний.

И все же представить себе одного человека, обладающего уникальными когнитивными способностями и потому действительно способного представить себе во



всех деталях точную копию сознающего человека, но при этом не способного представить себе, чтобы у такой копии не было никак феноменальных состояний — представить себе одного такого человека совершенно недостаточно для обоснования непредставимости зомби. Для непредставимости зомби требуется, чтобы *всякий* воображаемый мною агент, способный воображать точные копии сознающих людей, не был бы при этом способен воображать себе зомби. Такова специфика обоснования и опровержения общих тезисов. Чтобы доказать непредставимость, нам требуется, чтобы *ни один* агент не мог представить себе зомби, тогда как для опровержения непредставимости нам достаточно представить себе *хотя бы одного* агента, способного представить себе зомби.

Как я отмечал выше, я вполне могу представить себе агента, способного воображать точные физические

2. Аналогичным образом, хотя я и не могу представить себе точную копию коробки с неизвестным мне содержимым, но я могу представить себе другого человека, более информированного о содержании исходной коробки, чем я, который в состоянии представить себе точную копию этой коробки. Таким образом, точная копия коробки с неизвестным мне содержимым представима. Более того, я могу представить себе, что этот другой человек — это я. То есть я могу представить себя более информированным о содержимом коробки и потому способным представить себе ее точную копию. И все это не отменяет того обстоятельства, что при нынешнем уровне моей информированности я не в состоянии представить себе точную копию данной коробки.

копии сознающих людей и способного при этом вообразить такие точные физические копии сознающих людей, которые лишены каких-либо феноменальных переживаний.

Это означает, что при нынешнем уровне моей информированности зомби, на мой взгляд, представимы (но не для меня).

Однако в действительности ситуация может оказаться несколько сложнее. В самом деле, как я уже отмечал выше, я могу представить себе когнитивно сверхмощного познающего агента, для которого точные физические копии сознающих людей представимы, а зомби не представимы. Далее я могу представить себе свою беседу с этим сверхмощным познающим агентом. Определенно, мне следовало бы спросить у него, что именно не позволяет ему вообразить точную физическую копию познающего человека, лишенную феноменальных переживаний. И я могу представить себе, что он мог бы дать мне на этот вопрос некоторый удовлетворительный ответ. Более того, я могу представить себе, что он мог бы настолько ясно и убедительно объяснить мне, почему точные физические копии сознающих людей не могут не иметь феноменальных переживаний, что, получив такое объяснение, я и сам перестал бы быть способен вообразить себе разумного и достаточно информированного агента, способного вообразить себе точную физическую копию познающего человека и при этом способного вообразить, что эта точная физическая копия лишена каких-либо феноменальных состояний. То есть я *перестал бы* быть способен вообразить себе того агента, которого я способен вообразить себе на данный момент, и представление о котором при нынешнем уровне моей информированности служит для меня контрпримером, фальсифицирующим общий тезис о непредставимости зомби для кого-либо.

В заключение я могу немного пофантазировать о том, каким такое объяснение могло бы быть (однако сразу оговоримся, что представимость такого объяснения не влечет его возможность). Оно могло бы состоять

из трех частей. В первой части этого объяснения мой более информированный воображаемый собеседник (назовем его Мефистофель) мог бы убедительно и наглядно показать мне, что в актуальном мире имеет место ментальная каузальность при отсутствии систематической сверхдетерминации. Ментальная каузальность при нынешнем уровне моей информированности для меня вполне представима⁵. Соответственно, для меня представимо наглядное доказательство ее наличия в мире. Говоря чуть точнее, хотя я и не могу представить себе такое доказательство во всех его деталях подобно тому, как я не могу представить себе точную копию неизвестного мне содержимого коробки, но я все же могу представить себе того, кто может представить и себе, и мне такое доказательство. И потому такое доказательство *представляется мне представимым*. Вторая часть объяснения Мефистофеля могла бы быть наглядным и убедительным доказательством того, что никакие физические события ни в каком возможном мире не могут происходить без достаточных причин. И, наконец, третья часть могла бы заключаться в демонстрации того, что никакие физические факты или события ни в каких возможных мирах не могут выполнять те каузальные роли, которые выполняют в актуальном мире ментальные факты или события. Получив в свое распоряжение такое наглядное и убедительное доказательство, я уже более не мог бы представить себе существование такого когнитивно сверхмощного агента, который, будучи информированным не хуже меня, мог бы при этом представить себе точную физическую копию познающего агента, лишенную каких-либо феноменальных переживаний, но которая при этом вела бы себя неотличимым от скопированного агента образом. Я более не мог бы представить себе такого сверхмощного агента подобно тому, как я при нынешнем уровне моей информированности не могу представить себе какого-либо достаточно информированного агента, который был бы способен представить себе, чтобы отношение длины окружности

5. Частично это объясняется моей весьма скромной информированностью по части обоснования непреложного характера разнообразных законов сохранения. По-видимому, если бы я был более информирован в этом отношении, мне было бы значительно труднее представить себе каузальную незамкнутость физического мира.

к ее диаметру было равно трем. Невозможность и информированная непредставимость такого целочисленного отношения есть необходимое следствие природы окружностей и их диаметров [Van Cleve 2016, 16]. Не исключено, что невозможность и информированная непредставимость зомби может также оказаться необходимым следствием природ физического и феноменального. Это обстоятельство признаётся и Дэвидом Чалмерсом, который пишет:

Единственный путь, открытый для оппонента в нашем случае, состоит в утверждении, что при описании зомбийного мира как зомбийного мира мы неверно применяем понятия и что в этом описании в действительности заложено скрытое противоречие. Быть может, если бы мы подумали о нем с достаточной степенью ясности, мы осознали бы, что, воображая физически идентичный мир, мы тем самым автоматически воображаем мир, в котором существует сознательный опыт [Чалмерс 2013, 132].

Что ж, подводя некоторые итоги и отвечая на изначально поставленный вопрос, я могу сказать, что при нынешнем уровне моей информированности я могу представить себе, что зомби представимы (но не мной). Но *также* я могу представить себе, что при значительно возросшем уровне моей информированности представимость зомби для достаточно информированного агента может перестать быть для меня представима.

Каков же в таком случае будет мой интеллектуально добродетельный ответ на исходный вопрос о том, полагаю ли я, что зомби представимы? Наиболее интеллектуально добродетельный ответ будет таков: я не знаю, представимы они или нет для достаточно информированных агентов. Это надо спрашивать у более информированных и когнитивно мощных агентов, чем я. При этом для ограниченно информированных агентов зомби, по-видимому, представимы.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

А вот на этот вопрос, как мне кажется, я знаю ответ.

Чтобы к нему подобраться, вернемся на время к примеру с числом π . Предположим, что я вообразил себе когнитивно сверхмощного и при этом эпистемически добродетельного человека, способного корректно представить себе первый триллион цифр в числе π в качестве последовательности, напечатанной на длинной бумажной ленте. Далее я могу вообразить себе, что я спрашиваю у этого человека: «Есть ли в этой последовательности фрагмент, состоящий из десяти девяток, идущих подряд?» Поскольку сам я не знаю правильный ответ на этот вопрос, то я могу вообразить себе, что он дает мне *любой* ответ. Например, такой: «Да, начиная с позиции 123456789 до позиции 123456797, все цифры в десятичной записи числа π — это девятки».

Тем самым, для меня как для неинформированного агента представимо, что некий разумный и информированный агент может представлять себе, что в числе π начиная с позиции 123456789 до позиции 123456797, все цифры — это девятки. Таким образом, то, что в числе π , начиная с позиции 123456789 до позиции 123456797, все цифры в десятичной записи числа π представляют собой девятки — такое представимо. Можно представить себе того, кто это может себе представить.

Однако значит ли это, что это возможно? Что ж, если на этих позициях в числе π действительно находятся только девятки, то это не только возможно, но и, по-видимому, необходимо. Если же на этих позициях в числе π находятся не только девятки, но и другие цифры, то нахождение на этих позициях только девяток хотя и представимо, но невозможно. Тем самым ясно, что представимость не влечет за собой возможность. Таков, на мой взгляд, однозначный ответ на поставленный в этом пункте вопрос.

Можно предложить и более грубый пример. Так я могу представить себе такого *менее информированного*, чем я агента, который в ответ на мою просьбу вообразить себе на плоскости равносторонний прямоугольный треугольник соглашается и говорит, что у него получилось это сделать. То есть я могу вообразить себе того, кто, вообразив себе прямоугольный треугольник, и измерив в своем воображении его стороны, придет

к тому, что все три стороны этого воображаемого прямоугольного треугольника равны по своей длине.

Что из этого следует? Из этого следует, что если мы воображаем менее информированного агента, чем мы, то такой агент в нашем воображении может быть способен вообразить невозможное⁴. Если же мы пытаемся вообразить более информированного агента, чем мы, то в аналогичном положении воображающего заведомо невозможное можем оказаться уже мы сами. То есть мы можем вообразить себе такого более информированного, чем мы, агента, который хотя и вообразим, но, тем не менее, невозможен. Именно так у нас получилось в том случае, когда мы вообразили себе более информированного, чем мы, агента, представляющего себе число π , который в ответ на наш вопрос дал нам ответ, не соответствующий положению дел в актуальном мире.

Таким образом, я утверждаю, что в деле определения горизонтов возможного:

- (а) представимость чего-либо *для меня* не играет никакой определяющей роли;
- (б) представимость чего-либо *для кого-либо*, представляемого мною, также не играет никакой определяющей роли;
- (в) определяющим фактором, увязывающим представимость со знанием о возможности, является наша информированность.

Никакими упражнениями с представимостью невозможно компенсировать дефицит информированности, если таковой имеется. Если я не знаю, есть ли в первом триллионе цифр в числе π фрагмент из десяти девя-

ток подряд и не имею никаких разумных оснований склоняться в ту или иную сторону, то я не могу, оперируя одной лишь представимостью, прийти к обоснованному выводу, что такое логически возможно. Если же использовать пример Дэвида Чалмерса [Чалмерс 2013, 96], то нет никакого иного способа узнать, какая из двух альтернатив гипотезы Гольдбаха логически возможна, а какая логически невозможна, иначе, чем решив эту математическую проблему. Никакое воображение здесь не поможет и не предоставит обходного пути познания.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

На этот вопрос я отвечать не готов в силу дефицита собственной информированности, которую в данном случае мне компенсировать нечем.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Сакс 2006 — О. Сакс. *Человек, который принял жену за шляпу и другие истории из врачебной практики*. СПб: Science Press, 2006.
2. Чалмерс 2013 — Д. Чалмерс. *Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории*. М.: УРСС; ЛИБРОКОМ, 2013.
3. Van Cleve 2018 — J. Van Cleve. “Brute Necessity”, *Philosophy Compass*, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12516>.

4. Стоит заметить, что я не могу представить себе *более* информированного, чем я, агента, способного представить себе равносторонний прямоугольный треугольник на плоскости. При этом для воображаемого мною *менее* информированного агента, у которого ранее получилось представить себе равносторонний прямоугольный треугольник, по-видимому, получилось бы также представить себе и кого-то, значительно более информированного, чем он, кто так же, как и он мог бы представить себе равносторонний прямоугольный треугольник. Однако, повысив свою информированность и, например, сравнившись по мере информированности со мной, такой агент *утратил бы* способность представить себе кого-либо достаточно информированного и при этом способного представить себе равносторонний прямоугольный треугольник. То есть он понял бы, почему ни один достаточно информированный агент не сможет этого сделать. Аналогичного рода ситуация имела место выше в сценарии моего воображаемого диалога с тем информированным агентом, который не может представить себе зомби. Повысив мою информированность, он *лишил бы* меня способности представить себе кого-либо достаточно информированного, кто мог бы представить себе зомби. При этом на данный момент такая способность у меня имеется. Возможно, это так в силу моей весьма ограниченной информированности. Но так же возможно, что эта способность у меня есть потому, что зомби действительно представимы.

зомби в чайнике

Вадим Васильев, МГУ имени М.В. Ломоносова

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Прежде чем говорить о представимости зомби, т.е. существа, физически и функционально неотличимого от обычного человека, но лишённого феноменальных состояний, эталоном которых являются переживания радости и боли или ментальные образы, ответим на вопрос, представим ли, к примеру, электрический чайник без внутренне присущих ему феноменальных состояний. Если вы считаете, что да, постепенно измените в воображении форму этого чайника, материал, из которого он сделан, и подвижность его частей, пока он не будет выглядеть и функционировать не как чайник, а в точности как обычный человек. Ни на одном из этапов этих постепенных изменений вы не найдёте оснований сказать, что теперь вы не можете представить отсутствие феноменальных состояний. И вам не поможет мысль Дэниэла Столджара, что мы не в состоянии отчетливо представить все релевантные факты, относящиеся к функционированию человеческого тела, и что среди неизвестных нам фактов могут быть такие, представление о которых было бы невозможно без представления каких-то феноменальных состояний. Ведь чтобы признать это допущение правдоподобным надо сказать, на каком основании мы считаем, что какие-то из неизвестных нам фактов о функционировании человеческого тела будут радикально отличаться от известных нам фактов, допускающих разрыв с феноменальным. Говорить об одной лишь возможности без предъявления оснований — это все равно, что рассуждать о возможности того, что между Землей и Марсом по орбите вокруг Солнца вращается фарфоровый чайник, мысль о котором в свое время приводил в качестве примера неправдоподобной, хотя и трудноопровержимой гипотезы Бертран Рассел. В общем, нет



оснований отрицать представимость зомби. Обычные люди представимы без феноменальных состояний в не меньшей степени, чем представим шум закипающей воды без вкуса зеленого чая.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Хорошо известно, что из непредставимости нельзя заключать к невозможности (если человек не видел фиолетового цвета и он не представляет других цветов, кроме ему известных, то его заключение о невозможности других цветов можно будет сразу опровергнуть, показав ему, например, фиолетовый чайник), но заключение от отчетливой представимости к возможности должно проходить. Поэтому зомби возможны. Правда, уверенно можно говорить только о логической возмож-

ности. Реальная возможность зомби предполагала бы, в частности, что под влиянием естественных факторов феноменальные состояния какого-то индивида могли бы бесследно исчезать, но исчезновение таких состояний не влекло бы изменения его обычных поведенческих паттернов. У моего зомбийного наследника было бы точно такое же поведение, как и у меня. Он, к примеру, точно так же утром тянулся бы на кухне к чайнику и включал его. Иначе говоря, реальная возможность зомби наверняка (если с полным правом проигнорировать варианты со сверхдетерминацией) означала бы истинность эпифеноменализма. А если он ложен, как, скорее всего, и есть (какой-то из бесчисленных аргументов против него должен срабатывать), то существование зомби реально невозможно, т.е. их нет в нашем реальном мире, хотя они и имеются в возможных мирах с законами, отличными от законов нашего мира.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Если зомби логически возможны, то материализм может быть ложным, так же как если верно, что поток феноменальных состояний представим в бестелесной среде, то у нас может иметься душа как феноменальная самодостаточная вещь, субстанция. Но возможную ложность материализма, как и возможное наличие у нас души нельзя трактовать как ложность материализма и как наличие у нас души. Чтобы показать ложность материализма при допущении логической возможности, но реальной невозможности зомби, надо доказать еще и ошибочность тезиса о нумерическом тождестве феноменальных и физических состояний людей, на котором в тех или иных вариациях настаивали теоретики тождества, ссылаясь на то, что одна и та же вещь может иметь разные облики. Показать ошибочность теории тождества можно попробовать через указание на неverifiedируемость, а значит бессмысленность или ложность ее центрального тезиса. Тезис о нумерическом тождестве каких-то феноменальных и физических состояний так же не verifiedируем, как не verifiedируем тезис о моем тайном нумерическом тождестве с нашим семейным чайником. И в данном

случае, как я показывал в других местах, принцип верификации нельзя игнорировать, ссылаясь на то, что он давно дискредитирован Карлом Поппером, Алонзо Чёрчем и др. Ведь это не так. В общем, хотя логической возможности зомби недостаточно для опровержения материализма, заявляющего об онтологической несамостоятельности феноменального в нашем мире, эта возможность, акцентируя кажущееся онтологическое различие физического и феноменального, является первым шагом на пути признания реального различия между ними, достаточного для опровержения материализма на уровне высокой вероятности. Полная достоверность здесь не может быть достигнута, так как на этом пути приходится пользоваться заключением от непредставимости верификации к ее невозможности, которое, как я уже отмечал, в общем виде — как заключение от непредставимости к невозможности — не проходит. Впрочем, применения этого принципа в конкретных ситуациях, как правило, оказывается достаточно для правдоподобных выводов.

сталнакер против зомби

Георгий Черкасов, МГУ имени М.В. Ломоносова

Мир зомби — это идентичный нашему в физическом отношении возможный мир, в котором при этом отсутствуют факты о сознании, которые, предположительно, есть в нашем мире. Материалисты могут отрицать как представимость и возможность такого мира (и то, что из его представимости следует его возможность), так и то, что возможность этого мира угрожает их взглядам. Для меня сложно понять, как можно представить нечто, что мы принимаем как метафизически невозможное. Если сознание супервентно на физическом и идентичный в этом отношении мир невозможен, я не могу представить (по крайней мере в сильном смысле), как именно в этом мире будут отсутствовать реализованные в нашем мире свойства, которые мы, не являясь элиминативистами, так или иначе называем «феноменальным сознанием», «квалиа», «опытом», «ощущением». Мы сталкиваемся в нашем мире со свойствами, описываемыми этими выражениями, и питаем надеж-

ды на их объяснение.

В статье «Каково это быть зомби?» [Stalnaker 2003] Роберт Сталнакер вводит четырех персонажей, позиции которых, на мой взгляд, могут быть хорошей отправной точкой в дискуссии: дуалиста (упрощенные прототипы — Дэвид Чалмерс и, вероятно, Фрэнк Джексон), элиминативиста (Патриция Черчленд и, вероятно, Дэниэл Деннет), аналитического материалиста (Сидни Шумейкер) и апостериорного материалиста (вероятно, сам Сталнакер [Лусан 2007])¹. Я объединю позиции апостериорного и аналитического материалистов в редуктивного (неэлиминативного) материалиста и представляю все позиции в таблице.

Главное нововведение Сталнакера — 3-мир, это промежуточный этап между нашим миром (@) и зомби миром. 3-мир — мир, идентичный нашему во всех физических отношениях, и все в этом мире супервентно на физическом. Любой материалист будет утверждать,

	<i>Дуалист</i>	<i>Элиминативист</i>	<i>Редуктивный материалист</i>
Представимость → возможность	Да	Да	Нет
Зомби возможны	Да	Да	Нет
3-мир представим и возможен	Да	Да	Да
3-мир = зомби мир	Да	Да	Нет
3-мир = @	Нет	Да	Да
@ = зомби мир (мы в зомби мире)	Нет	Да	Нет

1. Аналитический материалист и элиминативист являются теми, кого Чалмерс [Чалмерс 2013] называет материалистами типа А. Они предполагают, что если сознание существует, то оно логически супервентно на физическом. Апостериорный материалист является материалистом типа В, отрицающим априорное следование от физического к ментальному.

что наш мир и есть з-мир, это следует из определения материализма и определения з-мира. Но неэлиминативный материалист считает, что з-мир не есть мир зомби, поскольку в семантике неэлиминативного материалиста (которую он использует для описания нашего мира (@) и идентичного ему з-мира) встречаются выражения «феноменальное», «квалиа», «опыт», которые должны отсутствовать в мире зомби. Разногласие между элиминативистом и дуалистом по поводу того, живем ли мы в мире зомби, вероятно, вслед за Сталнакером стоит считать фактическим/онтологическим.

Но есть два разногласия, которые Сталнакер называет семантическими. Здесь на одной стороне находятся элиминативист и дуалист, а на второй — неэлиминативный материалист. Первые считают, что (1) зомби мир возможен, (2) зомби мир = з-мир. Неэлиминативный материалист отрицает это, поскольку выражения «феноменальное сознание», «ощущение», «квалиа» применимы в реальном мире, а значит, и в мире, который по конвенции элиминативиста и неэлиминативного материалиста является з-миром [Stalnaker 2003, 242]. Сталнакер заключает: все три стороны согласны, что существует возможный мир, который элиминативист и дуалист называют миром зомби. Но неэлиминативный материалист считает, что этот мир не стоит называть зомби-миром.

Я думаю, что редуктивные материалисты могут отрицать представимость зомби в сильном смысле, необходимом для того, чтобы работал аргумент представимости, и при этом принимать в ослабленном. В таком случае мы не можем априори исключить существование зомби, но не можем и получить в воображении позитивную картину з-мира без тех понятий, что мы используем для описания работы сознания (то есть картину з-мира, тождественного миру зомби). Возможно, такая позиция ведет к материализму типа А, то есть утверждению, что от физического к ментальному есть априорное следование, но я думаю, что на непредставимость может претендовать и апостериорный ма-

териалист (как будет показано ниже, когда речь пойдет о Наде Блоке и Сталнакере).

Наверное многие (и все стороны у Сталнакера) согласны, что наши физические двойники, не обладающие феноменологией, квалиа и сознательным опытом, представимы *в одном из смыслов*. Но тихие воды смыслов представимости глубоки: мало какой автор не предлагает 2, 4, 8 разных видов представимости. Общим местом является то, что представимость следует отличать от воображаемости: мы можем представить как треугольник, так и 879-угольник, но вообразить (=иметь наглядный образ) можем только первое. В этом широком смысле представимость означает концептуальную возможность, но это понятие требует уточнения. Дэниэл Столджар [Stoljar 2004, 398] различает сильную и слабую представимость. Мы имеем сильное представление о Р, если у нас есть ясное и отчетливое представление о том, что Р возможно. Слабая представимость не требует ясного и отчетливого представления. Столджар проводит аналогию между представимостью и восприятием: есть разница между тем, что у меня есть визуальное впечатление о том, что лампа находится на столе, и тем, что у меня нет визуального впечатления о том, что лампа не находится на столе. И аналогично есть разница между тем, что у меня есть представление о возможности Р, и тем, что у меня нет представления о том, что Р невозможно.

Такое различие между слабой и сильной представимостью напоминает различие между негативной и позитивной представимостью [Chalmers 2002]. Мы негативно представляем Р тогда, когда не исключено, что Р. То есть просто в тех случаях, когда в Р нет очевидных противоречий. Позитивная представимость приближена к воображимости: чтобы позитивно представить Р, нужно иметь некоторое наглядное представление о конфигурации объектов/фактов, в которых Р имеет место².

Я не могу а priori исключить, что физические двойники без феноменологии возможны, поэтому у меня

2. К этому Чалмерс добавляет еще два различия: *prima facie*/идеальная представимость и первичная/вторичная представимость, но я оставляю их в стороне.

есть негативное представление о них, как и не могу *ясно и отчетливо* представить, что они возможны, так что мое представление является столджеровски-слабым. Столджер считает, что для заключения о метафизической возможности требуется сильная представимость. Но даже если бы мы обладали таковой, я не думаю, что это свидетельствовало бы в пользу метафизической возможности⁵.

Сильный аргумент против того, что из представимости следует возможность (или логическая/концептуальная возможность ведет к метафизической) изложен в статье Блока и Сталнакера [Block & Stalnaker 1999]. Более того, Блок и Сталнакер идут дальше и занимают не самую популярную позицию: представимость не только не влечет метафизическую возможность, но и не указывает в ее направлении (имеется в виду слоган «*conceivability is a guide to possibility*»). Они утверждают, что те, кто считает, что представимость способствует возможности, часто опираются на случаи с необходимыми а posteriori.

Что конкретно имеют в виду, когда говорят, что мы можем представить нечто, даже если на самом деле оно невозможно? Интуиция, что мы можем понять это, подпитывается случаями Крипке с необходимыми апостериорными истинами: представимо (даже если невозможно), что вода окажется не H₂O... [Block & Stalnaker 1999, 6].

Далее, они описывают, что при заданных условиях невозможные истины не могут быть представимыми.

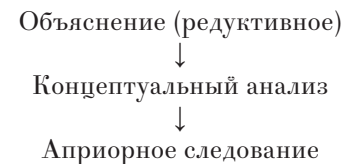
Если физика и химия, а также релевантные партикулярные факты фиксированы, мы можем быть уверены, что у нас есть возможная ситуация, в которой выражение «вода кипит» <...> выражает истину. Возможно, этот факт показывает, в каком смысле

непредставимо, чтобы (при фиксированной физике и химии) вода не кипела в соответствующих обстоятельствах... [Block & Stalnaker 1999, 6]

Я считаю, что представление дискуссии периода [Чалмерс 2013], [Block & Stalnaker 1999] и [Chalmers & Jackson 2004] может быть полезным для того, чтобы выявить коренные метафилософские разногласия, хотя, конечно, после нее Чалмерс давал многочисленные и подробные ответы на эти вызовы, обращаясь к двумерной семантике. На уровне дискуссии выделенного периода Чалмерс и Джексон обосновывают метафизический провал между ментальным и физическим отсутствием априорного следования.

- 1) Концептуальный анализ, предполагающий априорное следование, необходим для редукции сознания к физическому.
- 2) От физического к ментальному нет априорного следования.
- 3) Следовательно, редукция сознания к физическому проваливается.

В их объяснении предлагается такая схема (вероятно, ↓ обозначает отношение эпистемологической зависимости).



Если соединить эту схему с аргументом представимости, то мы приходим к утверждению об отсутствии редукции сознания к физическому.

5. Обычно метафизическую возможность представляют как мост между концептуальной и номологической возможностями (хотя не все с этим согласны). Тогда концептуальная возможность покрывает наибольшее количество миров, захватывая все логически непротиворечивые миры, метафизическая возможность выкалывает миры с любыми законами природы, а физическая, номологическая и т.д. возможности выкалывают миры с законами нашего мира.

БИБЛИОГРАФИЯ

- 1) Зомби представимы (из представимости следует возможность, то есть в другом возможном мире есть зомби).
- 2) Этот мир совпадает с нашим по физическим характеристикам.
- 3) Поэтому из всех физических фактов нашего мира а priori не следуют факты о сознании.
- 4) Следовательно, нет редукции сознания к физическому.

Блок и Сталнакер отвечают на это так: неверно, что существует провал между физическим и ментальным. Отсутствие априорного следования от физического к ментальному не свидетельствует в пользу провала редукции ментального к физическому. Они используют следующий пример.

Химические факты о молекулах H_2O являются необходимыми апостериорными истинами. Такие микрофизические факты и обыденные факты о кипении воды в терминах folk-словаря имеют разные словари. Перевод одних в другие не может осуществляться в рамках анализа и требует предоставления принципов перевода (bridge principles). Поэтому из микрофизических фактов а priori не следуют обыденные факты. У нас есть достаточное и хорошее редуктивное объяснение кипения в терминах микрофизических фактах о молекулах H_2O . Следовательно, концептуальный анализ и априорное следование не является необходимым для редуктивного объяснения.

Поэтому даже представимость и возможность зомби не несет угрозы для позиции редуктивного физикализма.

1. Block & Stalnaker 1999 — N. Block, R. Stalnaker. “Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap”, *The Philosophical Review*, 1999, Vol. 108, No. 1, pp. 1–46.
2. Chalmers & Jackson 2001 — D.J. Chalmers, F. Jackson. “Conceptual Analysis and Reductive Explanation”, *The Philosophical Review*, 2001, Vol. 110, No. 3, pp. 315–360.
3. Chalmers 2002 — D.J. Chalmers. “Does Conceivability Entail Possibility?” in *Conceivability and Possibility*, ed. by T. Gendler, J. Hawthorne. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 145–200.
4. Lycan 2007 — W.G. Lycan. “Stalnaker on Zombies”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 133, No. 3, 2007, pp. 475–479.
5. Stalnaker 2003 — R. Stalnaker. “What Is It Like to Be a Zombie?” in *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-metaphysical Essays*. New York: Oxford University Press, 2003. Pp. 230–252.
6. Stoljar 2001 — D. Stoljar. “The Conceivability Argument and Two Conceptions of the Physical”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 15, 2001, pp. 393–413.
7. Чалмерс 2013 — Д. Чалмерс. *Сознающий ум. В поисках фундаментальной теории*. Пер. В.В. Васильева. М.: УРСС; ЛИБРОКОМ, 2013.

зомби – друзья физикализма

Тарас Тарасенко, Сеченовский Университет

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Да, я могу представить философского зомби. Я не уверен, что хорошо понимаю, какой ответ предполагается на вопрос «Как именно?». Описание любой физической системы, лишенной феноменального опыта, кажется мне когерентным, т.е. лишенным противоречий и ошибок в согласовании понятий. В этом смысле, физическая система тождественная человеку, но не обладающая феноменальным опытом кажется мне представимой.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Да, я считаю, что в данном случае возможность следует из представимости. Такая возможность, конечно, может оказаться лишь доксистической, но я не вижу хороших оснований так считать.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Я думаю, возможность зомби может выступать в качестве сильного основания для принятия иллюзионизма. Аргумент разоблачения в отношении феноменального сознания в своей стандартной версии [напр., Chalmers 2020, 262–265] имеет следующий вид:

Посылка 1. Существует корректное объяснение наших убеждений о феноменальном сознании, которое не зависит от феноменального сознания.

Посылка 2. Если существует корректное объяснение наших убеждений о феноменальном сознании, которое не зависит от феноменального сознания, то эти убеждения не обоснованы.

Закключение. Наши убеждения о феноменальном сознании не являются обоснованными.

Первая посылка может быть раскрыта несколькими способами (каждый из них указывает на один из вариантов того, в чем именно заключается упомянутое в ней «корректное объяснение»):

- i)* Наши лучшие научные теории актуального полностью объясняют наши убеждения о существовании феноменального сознания, без обращения к феноменальному.
- ii)* Существует логически возможный мир, в котором существа подобные нам обладают убеждениями в наличии у них феноменального сознания, но актуально в их мире феноменального сознания нет — это физикалистский мир.
- iii)* Наше осмысление понятия феноменального указывает на его нефункциональную природу, но у нас есть хорошие основания считать, что все может быть объяснено через функциональную/каузальную структуру мира. Тогда мы уже сейчас имеем хорошие основания считать, что корректное объяснение феноменального сознания не будет зависеть от самого феноменального сознания.
- iv)* Все наши убеждения могут быть объяснены через анализ каузальной структуры физического, а физическое каузально замкнуто, тогда если феноменальное сознание не является физическим, существует объяснение наших убеждений, не предполагающее обращение к феноменальному.

Это вряд ли исчерпывающий список, но я предложу некоторый анализ именно этих опций.

Вариант (*i*) видится мне ложным — наше научное знание в этом отношении пока что (а может и навсегда,

хотя я и считаю, что только пока что) в существенной степени неполно. Поняту таким образом первую посылку можно отбросить как крайне неправдоподобную.

Вариант (ii) не предполагает, что наш мир является физикалистским, он также не предполагает, что физическое в нашем мире каузально замкнуто, кроме того, он нечувствителен к анализу понятия феноменального. В таком виде, как мне кажется, первая посылка является наименее спорной и не опирается ни на что, кроме представления о логической когерентности физикалистского мира. Но если первая посылка в аргументе понимается таким образом, то существует значимая стратегия ответа на аргумент разоблачения, а именно демонстрация какого-либо вида знания, которое удостоверяет нас в том, что наш мир не тождественен этому физикалистскому миру. Эта опция не будет доступна для сторонников реальности нефизических квалиа в случае принятия первой посылки в версиях (iii) и (iv).

Варианты (iii) и (iv) в существенной степени похожи, и оба могут быть поддержаны возможностью зомби. Если возможен мир физически тождественный нашему, но лишенный феноменального сознания, — это могло бы иметь место именно в случаях (iii) или (iv), и тогда, если вы принимаете возможность зомби, вы должны принимать одну из этих двух версий прочтения первой посылки. В таком случае данная посылка будет настолько правдоподобной, насколько правдоподобным выглядит анализ понятия квалиа в нефункциональных терминах, если мы принимаем вариант (iii) (а как минимум стандартное понимание квалиа как частных, невыразимых, внутренних и прямо или непосредственно постигаемых именно таково); либо настолько, насколько правдоподобным выглядит принятие каузальной замкнутости физического и признание квалиа в любом смысле нефизическими, если мы принимаем вариант (iv).

Таким образом, возможность зомби — очень сильный довод в пользу аргумента разоблачения, т.к. именно в таком случае первая посылка аргумента разоблачения может быть принята в одной из двух своих наиболее сильных версий. Я считаю, что аргумент разоблачения в отношении феноменального сознания является

хорошим, возможно даже решающим, доводом против существования феноменального опыта. Так что возможность зомби актуально не наносит ущерба физикализму, скорее даже наоборот.

Но если в нашем мире существует феноменальный опыт — возможность зомби, конечно, означала бы ложность физикализма.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Chalmers 2020 — D. Chalmers. “Debunking Arguments for Illusionism about Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2020, Vol. 27, No. 5–6, pp. 258–281.

скромность – лучший друг зомби

Михаил Шпаковский, Институт философии РАН

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Да, я могу помыслить зомби. Помыслить их можно в классическом чалмерсовском варианте или близких к нему и сохраняющих основные его соображения: некий возможный мир, который населен людьми, не имеющими квалиа, но ведущими себя так, что невозможно их отличить от людей в нашем мире, у которых мы, допустим для чистоты эксперимента, предполагаем квалиа.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Представимость влечет логическую возможность (можно непротиворечиво помыслить зомби), но еще не влечет метафизической и физической возможностей. Метафизическая возможность быть для *x* в актуальном мире или семействе возможных миров, достижимых из актуального мира, зависит от метафизических аксиом, законов и той онтологической номенклатуры, которыми мы постулируем. Я могу ограничить картину мира несколькими классами свойств или сущностей, однако сущности и свойства, исключаемые мной из картины мира по тем или иным причинам вполне могут быть мыслимыми и мыслимыми непротиворечиво. Конечно, многие не согласятся с мнением, что метафизическая возможность уже логической возможности и, в конце концов, мыслимой возможности, и я понимаю причины, которые побуждают их принять уравнивание метафизической и логической возможности. Физическая возможность вытекает из законов и правил, выведенных наукой на данном этапе или потенциально

ею допускаемых. Быть может, физическая возможность тождественна метафизической (впрочем, сам я так не считаю). Частным случаем физической возможности будет биологическая возможность.

Итак, принимая во внимание высказанные соображения, я полагаю, что *зомби возможны*. Попробую на скорую руку порассуждать на свой манер: начну с того, что допуская наличие квалиа среди характеристик человеческого сознания, мы скорее всего, постулируем обладание ими в качестве внутреннего свойства для человеческой сущности (тогда внутренние свойства можно отождествлять с сущностными видовыми свойствами). Неважно, действительно ли существуют сущности (например, существуют как абстрактные объекты) или это некие теоретические конструкции, которыми мы оперируем в науке ради удобства таксономии и классификации данных¹. Важно, что зомби мыслимы и возможны и даже более того: на мой взгляд, мы сами могли бы быть зомби. Нет ничего, что делало бы существование зомби в актуальном мире ни метафизически², ни физически, ни биологически невозможным. Теперь проясню свою мысль избегая при этом обращения к понятию возможного мира.

Как кажется, эмбрион человека на ранних стадиях развития не имеет сознания и, следовательно, квалиа. Тем не менее, мы вполне считаем эмбрион человеком или, говоря точнее, человеческим существом (здесь стоит прислушаться к Элизабет Энском), однако это, на первый взгляд, противоречит мысли о том, что обладание квалиа является для человека сущностным свойством. Далее, можно помыслить новый вид зомби: допустим люди научились жить до 200 лет и неприятным последствием такого медицинского достижения

1. Мне сложно назвать себя эссенциалистом в обычном смысле, но указанный способ рассуждения здесь банально удобен.

2. В нашем случае метафизическая возможность вытекает из характеристик объекта, заданных его сущностью.

будет в том числе новая болезнь, часто возникающая у людей, чей возраст перевалил за 150 лет. Эта болезнь заключается в том, что больные ведут себя как обычные люди, но не имеют квалиа и, допустим, инструменты диагностики так развиты, что болезнь можно обнаружить и это дает нам знание о зомби. Болезнь будет выглядеть как значительно более комфортное для окружающих вегетативное состояние, знакомое всем интересующимся медициной. Еще более убедительной эта мысль выглядит в том случае, если трактовать квалиа как физические состояния мозга, или, допустим, нейронной структуры, а не как нечто, что нужно описывать с помощью особой категории ментальных квази-физических свойств. Поэтому нам следует уточнить, что сущность человека будет также иметь такие характеристики, как «не иметь сознания на стадии эмбриона», и такую характеристику, как «иметь возможность заболеть зомби-болезнью после 150 лет». В любом случае, зомби при этом остается человеком (просто еще не вполне развитым или больным на старости лет), или человеческим существом. Однако различие между нормальным человеком и, например, зомби-больным, как кажется, имеется и схватывается именно демонстрацией этой разницы: зомби-больному *чего-то* не хватает, чтобы иметь обычный сознательный опыт и быть здоровым.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Я не вижу никакой угрозы физикализму в случае обычных зомби и зомби, обрисованных выше. Дело в том, что зомби-аргумент действительно опровергает обычный редуктивный физикализм за счет демонстрации концептуального разрыва или гипотетической существенной разницы между психофизической организацией здорового человека и зомби, но он не опровергает метафизический физикализм. Из психофизической разницы между нормальным человеком и зомби не следует то, что сознание — не физический

факт. Таким образом, зомби-аргумент — это просто аргумент в пользу наличия квалиа или высокоуровневого сознания⁵. В данной ситуации физикалисту не стоит цепляться за редуктивные формы объяснения, ему достаточно делать упор на том, что квалиа — это физические сущности и что выделение квалиа в особую категорию ментальных, квази-физических свойств сомнительно; гораздо более оправдано просто предположить что пока наши приборы и теории все еще слабоваты для того, чтобы описать ту область физической реальности, которая состоит из квалиа, но рано или поздно мы получим апостериорное и необходимое описание таких физических квалиа.

Могут ли зомби-аргументы опровергать физикализм? Они могли бы опровергать физикализм, но в том случае, если бы допущения закладываемые в наш аргумент были бы гораздо более сильными, чем это обычно делается. Впрочем, и без зомби существуют такие аргументы с сильными допущениями: «парящий человек» Авиценны или плантинговский аргумент против материализма и др. Однако, эти аргументы затрагивают гораздо более серьезные вопросы, связанные с онтологической номенклатурой, метафизическими аксиомами и законами. Зомби-аргументы же в обычном виде затрагивают достаточно частный вопрос, который мало что способен сказать о метафизической структуре мира, а если и пытается, то получается довольно плохо, просто потому что наличие квалиа, сознательных состояния или особого рода эмерджентности, выводимые из зомби-аргументов, без проблем вписываются как в физикалистскую, так и в не-физикалистскую картину мира.

5. Извиняюсь за излишнее упрощение вопросов эмерджентности, концептуального объяснения и т.д.

достаточно ли гладко выбрит зомби для работы в метафизике?

Артем Яшин, НИЦ “Курчатовский институт”

Давайте, в самом деле, поговорим о философском зомби. Похоже, мне есть что сказать, и я надеюсь, что читатель поймет меня сквозь тернии моих навязчивых идей. В основном я хотел бы сконцентрироваться на представимости или мыслимости зомби. Зомби — это физически аналогичное нам создание, не имеющее феноменального сознания. Мысля о нем, мы задаем физическую систему, а потом отчеканиваем: «для него нет того, каково это...» [Nagel 1974] — и все, кому надо, нас понимают. Нет того, каково чего? Понятие феноменального сознания обычно вводится с помощью пары-тройки примеров феноменальных состояний (или квалиа). Джозеф Левин оперирует переживанием боли [Levine 1983]. Томас Нагель — незнакомым нам опытом восприятия с помощью сонара [Nagel 1974], К.И. Льюис — переживанием красного цвета [Lewis 1929]. Наверное, цвета и боль — это центральные примеры, которые каждый уважающий себя философ сознания носит в котомке. Развязывает ее и показывает: вот, мол, красный цвет, боль, и так далее — в общем, вы все поняли. Ниже я постараюсь показать, что в котомке качественно не хватает вещей и философ с ней далеко не уйдет. Даже ощущения грубости песка и вкуса клубники его не спасут. Понятие феноменального сознания задается недостаточно хорошо, чтобы гарантировать представимость не-частичного зомби, которая была бы достаточно устойчивой для метафизических изысканий.

Для того, чтобы представить зомби, нам нужно извлечь из агента феноменальное сознание. Сделать это будто бы совсем несложно: оно нарочито нефункционально, формула «то, каково это» должна доходчиво направлять внутренний взор исследователя на нечто неопределимое тем, что оно делает. Вместо слова

«функциональное» разные авторы также подставляют слова «интенциональное» [Horgan, Tienson 2002], или «репрезентационное» [Bayne 2009], или — скрипя зубами скажу — «психологическое» [Чалмерс 2013]. Теренс Хорган и Джон Тинсон [Horgan, Tienson 2002] называют разделение феноменальных и интенциональных (в их изводе) свойств сепаратизмом в отношении ментального содержания. Им самим симпатичен инсепаратизм: тезис о том, что феноменальное и интенциональное слипается неразлепляемым образом. С одной стороны, они подчеркивают интенциональную феноменальность: все примеры феноменальных состояний имеют интенциональное содержание. С другой стороны, они заявляют, что сама интенциональность феноменальна.

Первый тезис достаточно ясен, и много кто в литературе его поддерживает. Он хорошо ложится на репрезентационализм — невероятно популярную позицию в психологии, нейронауке и философии сознания [Favela, Machery 2023]. Если что, речь не о старом репрезентационализме, который утверждает, будто мы воспринимаем образы объектов вместо самих объектов (для справки см. [Macpherson 2014]), и необязательно о сильном репрезентационализме, который редуцирует феноменальное (напр. [Dretske 1995; Tye 2002]). Современный репрезентационализм (см. [Shea 2018]) в самом общем смысле просто предполагает, что когнитивные процессы и ментальные состояния агента имплементированы посредством репрезентаций — гипотетических вычислительных единиц, носителями которых являются паттерны нейронной активации.

В свете репрезентационализма интенциональная феноменальность (извините за переход на птичий язык) выражается в виде супервентности феноменального

содержания на репрезентационном. Феноменальное содержание — это «веселая картинка», зафиксированная репрезентационным содержанием. Нэд Блок однажды назвал феноменальные свойства «ментальной краской» [Block 1996]: они всего лишь окрашивают готовые репрезентационные трафареты. Если мы ограничимся интенциональной феноменальностью, мы все еще останемся сепаратистами и с невозмутимой легкостью построим зомби: репрезентационное содержание останется, а краску мы смываем. Если же мы признаем феноменальную интенциональность, то разделить феноменальное и интенциональное мы толком не сможем. Нам придется либо говорить, что зомби не представим, либо разводить интенциональное и репрезентационное. Последнее занятие особенно увлекательно, но влезать в их взаимоотношения мы сейчас не будем. Остановимся на рассмотрении менее крамольной интенциональной феноменальности.

В случае с болью и краснотой смывание ментальной краски проходит на ура, но давайте определим масштабы работ по смыванию: для получения зомби нам нужно проделать такой трюк со всем феноменальным содержанием. Зомби требует полную ревизию феноменального содержания в отличие от провала в объяснении [Levine, 1983] и комнаты Мэри [Jackson, 1986]. Если мы смоём перцептивные (краснота) и аффективные (боль) ментальные состояния с помощью сепаратистской процедуры разделения феноменального и интенционального, мы можем случайно упустить области сознания, в которых эти два аспекта так легко не расплетаются. Описывая свою уточненную версию сепаратизма в 2004 году, Дэвид Чалмерс подмечает [Chalmers, 2004], что феноменальность и интенциональность сплетаются до «до земли» (р. 32) — они на равных объединены в сложные конструкции опыта. Если вдруг в каком-то месте они не расплетутся, то мы вырвем из агента перцептивное-аффективное и получим частичного зомби по Хоргану [Horgan 2011] — создание, не имеющее лишь части феноменального содержания. Частичный зомби — любопытный зверь, но его опыт был бы сильно не похож на наш. Хорган описывает перспективу частичного зомби, чтобы дока-

зать существование особых разделов феноменального содержания, но готовы ли защитники феноменального сознания с его помощью доказать существование квалиа? Кажется, частичному зомби недостает изящества и убедительной силы на подобные подвиги.

Нам стоит немного отойти назад и разобраться, чего мы в общем смысле хотим от зомби. У зомби должна отсутствовать внутренняя жизнь, у него нет ничего частного-субъективного, доступного от первого лица. Мы можем третировать понятие феноменального сознания как технически данное, но вместе с тем оно вводится через попытку с помощью набора примеров поймать внутреннюю жизнь агента за край пальто. Впрочем, «поймать» необязательно значит «уметь снять». Кроме ощущений и простых аффектов, наша внутренняя жизнь содержит и другое: например, проносящиеся мысли (в том числе внутреннюю речь), телесные и ментальные действия. Легко ли в их случае отделить феноменальное от репрезентационного? Одни скажут: да, это все наборы разных интенциональных состояний, они обернуты в феноменальные свойства (или их отсутствие), быть может, по-особенному. Другие скажут: да, просто их интенциональным особенностям соответствуют свои небольшие наборы феноменальных свойств — так считают сторонники когнитивной феноменологии и часть теоретиков феноменологии агентности.

Тем временем, по-моему, можно предложить и иной взгляд. Здесь я делаю паузу и предупреждаю: дальше я пишу как человек, который всем недоволен. Сконцентрируемся на представленности действия во внутренней жизни агента. В литературе есть набор взглядов на то, как она устроена феноменология агентности (термин апроприрован; коллеги, извините). Сначала идут версии, которые я упоминал: вообще ничего особенного [Grünbaum 2015], особенное содержание [Horgan, 2011], особенное устройство содержания [Bayne, 2011]. Тем не менее, штука вот в чем: устраивает ли нас описание представленности действия во внутренней жизни, которое предлагает очередной бренд ментальной краски? Мол, репрезентации идут на вывод, а не на ввод, функции осуществляются, а

в сознании оно сопровождается такими-то цветными картинками. Кажется, краски и картинки лучше уживаются в восприятии, а действия совершаются, не только воспринимаются. Совершение как телесных, так и ментальных действий постоянно сопровождается обратной связью и наверняка не может не сопровождаться, но субъективное проживание действия не сводится к последовательности картинок, нарисованных ментальной краской. Мирто Милопулос [Myloropoulos 2015] рассматривает все варианты того, как «опыт агентности» можно было бы слепить из сенсорного опыта, но заключает, что ни одна модель не работает. В заключении она пишет, что нам «негде расположить опыт агентности» (р. 778). Если читателю кажется, что этот пассаж похож на постукивание ботинком по столу, то я не спешу его переубеждать: в конце концов я не предлагаю вменяемого решения проблемы и взываю к интуициям. Так или иначе, тезис следующий: понятие феноменального сознания плохо приспособлено для того, чтобы описывать действия. Оно не зря вводится с помощью перцептивных и аффективных примеров. Удивительно, но во многом похожая проблема стоит перед теоретиками репрезентационализма. Понятие репрезентации имеет перцептивные коннотации и лучше дружит с образами и понятиями, чем с действиями — этимологически подкованный взгляд увидит, почему.

Помимо трудностей, которые могут возникнуть при использовании понятия феноменального сознания вне восприятия и аффектов, я бы обратил внимание на итеративное прохождение по архитектуре сознания. Есть ли у нас достаточная уверенность в том, что мы знаем, какие ментальные состояния у нас вообще есть, и как они связаны друг с другом? Разумеется, у нас на руках достаточно убедительная общая картина, однако, несложно поставить людей в условия, где они не смогут уверенно и единообразно описывать свой опыт. Людей можно ввести в положение, где они путают представляемое с воспринимаемым [Dijkstra, Fleming 2023]. Я сам наблюдал, как мучаются люди, когда пытаются объяснить, как они пытаются совершить близкую к представлению движений моторную задачу, и что они пере-

живают [Yashin, Shishkin, Vasilyev, 2023]. Психиатры предлагают довольно разные взгляды на то, как устроен опыт слуховых галлюцинаций и вложенных мыслей у пациентов с шизофренией (напр. [Cuevas-Yust 2014; Humpston, Woodward 2024]). Философы действия десятилетиями ловят намерение как ментальное состояние, но едва ли могут договориться о том, какие виды намерений существуют и какое у них содержание (см. [Brozzo 2017]). Мы уверены, что хорошо понимаем устройство своего приватного bestiaria состояний, пока не наткнемся на небольшую, но глубокую неясность. Примеры странностей когнитивной архитектуры отражаются и во внутренней жизни, если мы в нее верим. Чтобы произвести хорошую перепись ментального, нам нужно разобраться и с когнитивной архитектурой, и с внутренней жизнью. Здесь есть большая вероятность неуспеха: не исключено, что ненадежность интроспекции начнет водить нас кругами, и перепись будет провалена. Исследования ментального — неблагодарное дело, где сложно получить изящные эффекты и легко воспроизводимые результаты.

Вернемся к зомби. Если мы не можем точно сказать, что на всей территории сознания разделяются интенциональный и феноменальный компоненты, то проект по построению зомби начинает напоминать отрывание заусенца. Сначала все идет гладко, а под конец мы либо аккуратно воздерживаемся от дальнейших выводов, либо смело отрываем себе руку. Если кто-то поддастся соблазну и пойдет до конца, что мы ему возразим? Он скажет: я представляю себе зомби, у него нет области внутренней жизни, которую мы связываем с действием. Мы ему ответим, что он наверняка лишил зомби репрезентационных свойств, которые у него вообще-то есть, но так как особая осведомленность о действии толком не описывается, прямо показать на эти свойства у нас сейчас не получится.

В итоге я полагаю, что у нас нет гарантий представимости зомби, хотя в той области, где феноменальное сознание устроено понятным образом, мы будто не встречаем сопротивления. Чтобы получить крепкие гарантии и случайно не оставить небритые участки на зомби, мы должны сделать две вещи. Во-первых,

нам стоит уточнить понятие феноменального сознания таким образом, чтобы оно могло быть применимо во всей приватной внутренней жизни агента — по-моему, главная проблема тут с действием. Во-вторых, мы должны пробежаться по всему осознанному ментальному содержанию, понять, какая часть функциональной когнитивной архитектуры соответствует его кускам, и убедительно распутать все узлы феноменального и интенционального/репрезентационного. Не хочется думать о страшном, но вдруг какой-нибудь хитрец очень наглядно развяжет интенциональное и репрезентационное или заземлит интенциональное в феноменальном? Так или иначе, нам нужно хорошо понять свою внутреннюю жизнь, чтобы прямо сказать, что ее всей могло бы и не быть. Пока этого не сделано, нам не стоит отказываться от зомби, но задействовать его чересчур смело было бы моветоном. Я не был бы готов строить метафизику, базируясь на зомби. С точки зрения очерченной мной позиции стандартное антифизикалистское использование зомби заморожено до лучших лет «наук будущего», как и интересные попытки перевернуть зомби «с ног на голову», которые по-разному предпринимают, например, всем известный Тарас [Тарасенко, 2024] или Амир Хоровиц [Horowitz, 2009].

Я бы сказал, что зомби — эдакий хлипкий антикварный патефон: он слишком любопытен и ценен, чтобы его выбрасывать, но при использовании он может сломаться. Не исключено, что мы накопим деньги на ремонт, и нам скажут, годен он еще или нет. Вместе с тем им никто не запрещает любоваться. Смотря на зомби, мы обнаруживаем, что значительный кусок приватного-субъективного на первый взгляд плохо привязан к биологическому носителю. Ситуация более чем странная, и намекает она нам на то, что на нынешнем этапе изучения ментального с помощью имеющегося набора дисциплин мы кое-чего еще не поняли. Тот, кто симпатизирует представлению о существовании внутренней жизни агентов, ведущейся от первого лица, не должен унывать: наверное, уже сказанное просто все еще недостаточно хорошо описывает то, что он пытается описать.

1. Chalmers 2004 — D. Chalmers. “The Representational Character of Experience”, in *The Future for Philosophy*, ed by B. Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 153–181.
2. Horowitz 2009 — A. Horowitz. “Turning the Zombie on its Head”, *Synthese*, 2009, Vol. 170, No. 1, pp. 191–210.
3. Jackson 1986 — F. Jackson. “What Mary Didn’t Know”, *The Journal of Philosophy*, 1986, Vol. 83, No. 5, pp. 291–295.



4. Bayne 2009 — T. Bayne. “Perception and the Reach of Phenomenal Content”, *Philosophical Quarterly*, 2009, Vol. 59, No. 236, pp. 385–404.
5. Bayne 2011 — T. Bayne. “Agentive Experiences as Pushmi-Pullyu Representations”, in *New Waves in Philosophy of Action*, ed. by J.H. Aguilar et al. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 219–236.
6. Block — N. Block. “Mental Paint and Mental Latex”, *Philosophical Issues*, 1996, Vol. 7, pp. 19–49.
7. Brozzo 2017 — C. Brozzo. “Motor Intentions: How Intentions and Motor Representations Come Together”, *Mind and Language*, 2017, Vol. 32, No. 2, pp. 231–256.
8. Cuevas-Yust 2014 — C. Cuevas-Yust. “Do Thoughts Have Sound? Differences between Thoughts and Auditory Hallucinations in Schizophrenia”, *The Spanish Journal of Psychology*, 2014, Vol. 17, p. E27.
9. Dijkstra, Fleming 2023 — N. Dijkstra and S.M. Fleming. “Subjective Signal Strength Distinguishes Reality from Imagination”, *Nature Communications*, 2023, Vol. 14, No. 1, p. 1627.
10. Dretske 1995 — F. Dretske. *Naturalizing The Mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1995.
11. Favela, Machery 2023 — L.H. Favela and E. Machery. “Investigating the Concept of Representation in the Neural and Psychological Sciences”, *Frontiers in Psychology*, 2023, Vol. 14, p. 1165622.
12. Grünbaum 2015 — T. Grünbaum. “The Feeling of Agency Hypothesis: a Critique”, *Synthese*, 2015, Vol. 192, No. 10, pp. 3313–3337.
13. Horgan, Tienson 2002 — T.E. Horgan and J.L. Tienson. “The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality”, in *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. by D. Chalmers. New York, NY: Oxford University Press USA, 2002, pp. 520–533.
14. Horgan 2011 — T. Horgan. “The Phenomenology of Agency and Freedom: Lessons from Introspection and Lessons from Its Limits”, *Humana Mente*, 2011, No. 15, pp. 77–97.
15. Humpston, Woodward 2024 — C.S. Humpston and T.S. Woodward. “Soundless Voices, Silenced Selves: Are Auditory Verbal Hallucinations in Schizophrenia Truly Perceptual?” *The Lancet Psychiatry*, 2024, Vol. 11, *Soundless Voices, Silenced Selves*, No. 8, pp. 658–664.
16. Levine 1983 — J. Levine. “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983, Vol. 64, No. 4, pp. 354–361.
17. Lewis 1929 — C.I. Lewis. *Mind and the World Order*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1929.
18. Macpherson 2014 — F. Macpherson. “Is the Sense-Data Theory a Representationalist Theory?” *Ratio*, 2014, Vol. 27, No. 4, pp. 369–392.
19. Mylopoulos 2015 — M.I. Mylopoulos. “Agentive Awareness is not Sensory Awareness”, *Philosophical Studies*, 2015, Vol. 172, No. 3, pp. 761–780.
20. Nagel 1974 — T. Nagel. “What Is It Like to Be a Bat?” *The Philosophical Review*, 1974, Vol. 83, No. 4, pp. 435–450.
21. Shea 2018 — N. Shea. *Representation in Cognitive Science*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
22. Tye 2002 — M. Tye. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002.
23. Yashin, Shishkin, Vasilyev 2023 — A.S. Yashin, S.L. Shishkin, and A.N. Vasilyev. “Is there a Continuum of Agentive Awareness across Physical and Mental Actions? The Case of Quasi-movements”, *Consciousness and Cognition*, 2023, Vol. 112, p. 103551.
24. Тарасенко 2024 — Т.Н. Тарасенко. “Зомби (1-5)”, *Telegram-канал “α-версия мудрости”*, 2024. <https://t.me/alpharatio/27>; <https://t.me/alpharatio/28>; <https://t.me/alpharatio/29>; <https://t.me/alpharatio/36>; <https://t.me/alpharatio/37>.
25. Чалмерс 2013 — Д. Чалмерс. *Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории*. Перевод с английского В.В. Васильева. Москва: УРСС; ЛИБРОКОМ, 2013.

физикализм ложен без зомби.

эссе о трех вопросах

Антон Кузнецов, МГУ имени М.В. Ломоносова

У этого текста две части. В первой я представлю ответы на три поставленных вопроса и кратко рассмотрю некоторые детали аргумента зомби. Во второй части будет затронута дискуссия, появившаяся в связи с аргументом Тараса Тарасенко. Здесь я воспроизведу возражения против попыток спасения аргумента зомби, а также в самом конце обозначу один из способов критики аргумента разоблачения, который наряду с зомби играет важную роль в аргументе Тарасенко. Главные тезисы этого текста заключаются в том, что аргумент зомби не занимает центрального положения в антифизикалистской аргументации. Критика физикализма ключевым образом связана с отсутствием концептуальной связи между феноменальными и физическими понятиями, которое прямо не предполагает и не полагается на возможность зомби. Аргумент зомби высвечивает фоновые установки, которые принимает (а может не принимать) критик физикализма и возможная проблематичность которых автоматически не ставит под удар отсутствие концептуальной связи. Аргумент разоблачения, как аргумент понижения правдоподобности существования, не может быть применим к феноменальному сознанию. Судьба аргумента зомби зависит от проблемы локализации, а именно от того, выполняется ли он в нашем мире. Это требует главного — существования феноменального сознания, с обоснованием которого имеются большие проблемы. Ввиду краткости текста количество тезисов обратно пропорционально их обоснованности. Данная статья — это демонстраций идей и философское развлечение, которое возможно только благодаря «Финиковому Компоту»¹.

I.

1. Можете ли вы представить/помыслить философского зомби? Если да, то как именно? Если нет, то почему?

Да, я могу помыслить зомби, потому что в понятии зомби не нахожу противоречия и потому что в пользу мыслимости имеются позитивные доводы.

2. Если зомби представимы, следует ли из этого их возможность?

Да, следует, потому что в обратном случае я должен был бы предъявить противоречие в понятии зомби и заключить, что они не представимы. Однако на вопрос представимости я уже дал положительный ответ.

3. Если зомби возможны, что это означает для материализма/физикализма?

Это означает ложность как априорного, так и апостериорного физикализма.

II.

Все, что излагается ниже, во многих своих частях находится под прямым влиянием идей Дэвида Чалмерса. В первую очередь речь о его центральной статье, посвященной аргументу зомби, «Двумерный аргумент против материализма» [Chalmers 2010]. Термины «физикализм» и «материализм» используются синонимично.

Как минимум, антифизикалист считает, что между феноменальными и физическими понятиями нет концептуальной связи. Для того, чтобы так считать, вовсе

1. Я благодарен за продуктивные дискуссии Евгению Логинову, Тарасу Тарасенко, Артёму Беседину, Полине Хановой, Ивану Девятко, Матвею Сысоеву, Богдану Фаулю, а также студентам осеннего семестра 2024 года, которым я вел разные курсы по философии сознания.

не обязательно обращаться к сценарию зомби. Этот сценарий *демонстрирует* интуицию отсутствия концептуальной связи. И в этом смысле аргумент зомби ничего не доказывает, а, выражаясь по-витгенштейнски, *показывает*. Антифизикалист мог бы вообще ничего не говорить о зомби. По моему мнению, преувеличение доказательной силы аргумента зомби затемняет довольно ясную интуицию отсутствия концептуальной связи. (Если вы ведете пары по философии сознания, то рекомендую провести следующий эксперимент: одной группе сразу рассказывать про зомби, а другой лишь про отсутствие концептуальной связи между феноменальным и физическим — и сравнить.)

Что аргумент зомби ничего не доказывает видно также из неравнозначности его посылок. Посмотрите на них:

- 1) Зомби представимы.
- 2) Представимость влечет возможность.
- 3) Зомби возможны.

От первой посылки и ее интерпретации зависит судьба всего аргумента. Если представимость показана, то все остальное следует автоматически. А представимость обосновывается независимым от аргумента образом. К тому же в этом виде аргумент ничего не говорит о главном, а именно об истинности или ложности физикализма, потому что не содержит посылки существования феноменального сознания. И даже если расширенная версия аргумента показывает ложность физикализма, то и здесь он не выполняет интересующей нас роли, потому что главным предметом интереса является истинность или ложность физикализма в отношении феноменального сознания в мире, который мы населяем. Это я называю проблемой локализации, когда наряду с изучением свойств разнообразных онтологий и частных онтологических тезисов нас интересует, по каким мирам они выполняются и есть ли среди них наш.

Обратимся к расширенной версии аргумента, которую предлагает Чалмерс [Chalmers 2010, 12], где P — физическое, Q — качественное (в этой статье синонимично феноменальному), цифры 1 и 2 означают представимости и возможности по первичному и вторичному интенционалам физических и феноменальных понятий соответственно.

- 1) $P \ \& \ \neg Q$ представимо
- 2) Если $P \ \& \ \neg Q$ представимо, то $P \ \& \ \neg Q$ 1-возможно
- 3) Если $P \ \& \ \neg Q$ 1-возможно, тогда либо $P \ \& \ \neg Q$ 2-возможно, либо истинен расселианский монизм.
- 4) Если $P \ \& \ \neg Q$ 2-возможно, то материализм ложен.
- 5) Либо материализм ложен, либо истинен расселианский монизм.

Эта форма аргумента позволяет объяснить, почему я считаю вслед за Чалмерсом, что аргумент зомби подрывает априорный и апостериорный физикализм.

Первичные интенционалы понятий являются априорными и могут отличаться от вторичных апостериорных понятий. Например, априори вода — это прозрачная бесцветная жидкость; апостериори же вода — H_2O . Зомби представимы и возможны в силу некоторого первичного схватывания понятий феноменального и физического. Но истинно утверждение, что современная физика неполна. В таком случае мы можем допустить, что могут быть открыты некоторые физические факторы, которые будут устанавливать жесткую концептуальную связь феноменального и физического. Поэтому кажется, что аргумент зомби предписывает ложность априорного физикализма, но не исключает апостериорный. Однако следующий вопрос заключается в том, выражаясь словами Столджара, будет ли такой физикализм достоин своего имени? И можем ли мы утверждать, что вторичным интенционалом феноменальных понятий могут быть какие бы то ни было физические понятия? Несомненно, эти вопросы глубоко связаны.

2. Это модельное утверждение, на практике и с H_2O есть свои проблемы.

Первичный ответ на первый вопрос — неизвестно. И здесь главное бремя доказательства ложится именно на физикалиста, который должен показать, что эти скрытые свойства — к настоящему моменту неизвестные — будут физическими в том смысле, в каком это требуется для физикализма достойного своего имени, а затем перейти ко второму вопросу, обосновав, что понятие этих свойств будет обеспечивать жесткую концептуальную связь между физическим и феноменальным. Во-первых, скорее всего признание скрытых свойств физическими будет связано с радикальным пересмотром понятия физического, а, во-вторых, есть сильное искушение считать, что первичные и вторичные интенционалы феноменальных понятий совпадают. Из последнего следует ложность апостериорного физикализма (и тогда верны дуализм или панпсихизм), из первого — без учета последнего — истинность расселианского монизма. Правда, здесь наши с Чалмерсом точки зрения расходятся. Учитывая эпистемический характер интенционалов и уровень онтологических притязаний, я бы сказал, что из этих двух опций наряду с ложностью физикализма с наибольшей вероятностью следует один и тот же позитивный вывод — не дуализм, не панпсихизм, не расселианский монизм, а — непонятно что. Об этом подробнее ниже.

Понятия физического и феноменального эпистемичны в известном смысле, который образуется асимметрией между перспективами первого и третьего лица. Эта асимметрия является источником концептуального разлада, который никак не может быть снят никакими открытиями естественной науки, и никакие объяснительные разрывы в естественной науке не аналогичны рассматриваемому (хотя не все так считают [Секацкая 2015; Prinz 2016]). Объяснительные разрывы в естественной науке не указывают на концептуальный разрыв среди физических понятий, потому что среди них и не может быть такого разрыва: даже если не известно, какова молекулярная структура воды, известно, что вода — это жидкость, а жидкости и

молекулярные структуры принадлежат одному домену, физическому. Но с феноменальными свойствами ситуация иная, так как — в отличие от воды — не частное свойство создает объяснительные трудности, а само понятие феноменального. Поэтому первичные и вторичные интенционалы феноменальных понятий совпадают, образуя феноменальный/нефеноменальный разрыв, на чем я настаивал в дискуссии с Чалмерсом еще в 2015 году. Он, напротив, настаивал на разрыве внутреннего/внешнего (феноменального/структурного) [Chalmers 2015; Кузнецов 2016]. По многим причинам я его не принимаю. Одна из них заключается в том, что внутреннее здесь полагается как абсолютно внутреннее, потому что это единственный способ противопоставить феноменальное структурному. Я считаю, у нас нет ресурсов показать, что феноменальное является абсолютно внутренним. Дело в понятии абсолютно внутреннего, которое не допускает какой бы то ни было схемы правдоподобного обоснования позитивного или негативного суждения о нем. Кроме одного: если верен реализм, то имеется абсолютно внутренняя, скрытая от познания, область. Поэтому предполагаемый Чалмерсом разрыв внутреннего/внешнего принимает форму непознаваемого/познаваемого, когда феноменальное становится неизвестно чем и должно объясняться через неизвестно что.

Таким образом, имеет место тождество интенционалов и феноменальный/нефеноменальный разрыв⁵, которые определяют ложность априорного и апостериорного физикализма в отношении феноменального сознания и воздержанность в отношении панпсихизма или дуализма в тех их формах, которые полагаются на трактовку феноменального как абсолютно внутреннего. Это очень важно, потому что исключает дуализм и панпсихизм из списка позиций, поддерживаемых аргументами от лучшего объяснения, так как они никакого отношения ни к лучшему объяснению, ни к правдоподобию иметь не могут, поскольку позитивное понимание абсолютно внутренней природы не

5. Я считаю, что феноменальные понятия не сводимы к каким-то другим классам понятий вроде понятий распознавания, они относятся к понятиям естественных видов. Обсуждение этого вопроса я опускаю.

является предметом таких аргументов. Из возможности зомби следует не-физикализм. Пока это все, что я могу сказать.

Дальнейшая судьба аргумента зомби зависит от посылки, которая в подавляющем большинстве случаев в нем не воспроизводится и связана с проблемой локализации:

Феноменальное сознание существует в нашем мире

Если посылка истинна, тогда в нашем мире истинен не-физикализм. Если посылка ложна, тогда физикализм истинен и зомби все еще представимы, но только зомби — это мы: представим мир с нашими полными физическими дубликатами, у которых есть дополнительные нефизические свойства, и из такого мира представимы мы. Зомби ничего не доказывают, они говорят, что будет в зависимости от того, в каком мире мы находимся. Это проблема локализации для аргумента зомби.

С ней связан аргумент разоблачения [Chalmers 2020] и недавний аргумент философа Тараса Тарасенко [Тарасенко 2024][Девятко 2024]. Разоблачение подталкивает реалиста в отношении феноменального сознания отказаться от аргумента зомби. Тогда реалист должен утверждать, что между феноменальным и физическим есть жесткая концептуальная связь. Но тогда перед ним возникает трилемма: идеализм, странный дуализм, элиминативизм. Идеализм неприемлем по известным муровским основаниям [Мур 1993]. Странный дуализм образует некогерентный тезис, так как минимальное требование дуализма заключается в отсутствии жесткой концептуальной связи. В этой ситуации реалист должен сдать феноменальное сознание и принять элиминативизм.

Ответы на данное рассуждение позволяют кое-что понять о природе аргумента зомби. Большая их часть сконцентрировалась на спасении аргумента зомби перед лицом разоблачения.

Первая опция спасения — это разведение логической и метафизической возможности, вторая — это спасение через введение онтологических тезисов, которые сами нуждаются в отдельном обосновании. Сюда попадают дырявые и везучие зомби, в согласии с которыми мир дополняется следующими тезисами: интеракционизмом с каузальными провалами (дырами) и отсутствием закона достаточного основания в отношении ментальной каузальности.

1. ЛОГИЧЕСКИЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ РАЗЛИЧНЫ

Если они различны, тогда есть возможность утверждать, что зомби логически возможны, но не возможны метафизически [Сысоев 2024]. Я считаю, что логические и метафизические возможности тождественны (далее м- и л-возможности), поэтому такая линия ответа нам недоступна.

Есть бесконечное многообразие возможных миров, которые разделяют и не разделяют никаких общих свойств. Из тех, что разделяют, выделяются миры тождественные полностью⁴ и частично. Из тех, что тождественны частично, выделяются миры более богатые и более бедные — в зависимости от того, свойства какого мира полностью включены в свойства другого, — а также миры с общей частью, но не включенные друг в друга. И «есть» еще миры невозможные, которые «не есть». Философские возможные миры не сообщаются физически. Любые два мира, между которыми можно установить сообщение, составляют один мир. Все миры располагаются в логическом пространстве. Это не такое пространство, за которым может быть еще какое-то пространство. Все возможные миры ограничиваются логическими возможностями, то есть законом логического противоречия.

На данный момент я убежден, что закон противоречия является принципиальными и непреодолимым ограничителем возможных миров. Однако я не в состоянии обеспечить этот тезис доказательством того рода,

4. Если допускаются нумерически или индексально отличные миры, которые качественно тождественны.

который мог бы отвести возражения радикального скептика или радикального фаллибилиста, но пока и не встречал вразумительных доводов в пользу противоположного тезиса.

Для начала исключим наиболее проблемные и экстремальные опции.

- 1) Л- и м-возможности различны, потому что есть возможности за пределами логического противоречия.
- 2) Л- и м-возможности неразличимы, потому что с необходимостью метафизика только одна, то есть нет возможных миров с разной метафизикой.

Обе эти опции по-своему увлекательны и достойны отдельного рассмотрения. Я буду исходить из того, что они являются ложными. Из отрицания первой следует, что

Все, что метафизически возможно, возможно логически.

Однако из отрицания второй даже в комбинации с первой *не следует*, что

Все, что логически возможно, возможно метафизически.

Если последнее можно обосновать, то различие м- и л-возможностей потеряет смысл. Отстаивать это различие можно указанием на то, что среди возможных миров есть миры с разной метафизикой. И получается следующее: то, что логически возможно, не будет метафизически возможно для мира с определенной метафизикой. Возьмем монизм и дуализм. Это контингентные тезисы, потому что среди возможных миров найдутся как дуалистические, так и монистические (допустим это хотя бы ради дела). Значит есть то, что невозможно для дуалистического мира, но возможно для мони-

стического и наоборот. Но тогда то, что невозможно для дуалистического мира, не является логически невозможным, потому что оно возможно для монистического мира. Следовательно, есть логические возможности, которые для конкретного мира не являются метафизическими.

Но это фокусничество! (Предание гласит, что так однажды воскликнул Грязнов, один из отцов аналитической философии в России, но по другому поводу.)

Фокусничество связано с тем, что содержательно любой контингентный метафизический тезис вроде монизма или дуализма в приложении к конкретному миру имеет внутри себя конъюнкцию необходимых истин, которые по определению выполняются на всех логически возможных мирах. Если какая-либо метафизическая истина конкретного мира не выполняется в одном из логически возможных миров, то она попросту не является метафизической. Например, если материализм в отношении сознания выполняется в нашем мире, то он выполняется в любом другом логически возможном мире. Если это не так, то материализм ложен⁵. Иными словами если для материалистического мира метафизически невозможно, что сознание является не физическим, то это и логически невозможно.

Поэтому если нечто метафизически невозможно для конкретного мира, то это логически невозможно, то есть невозможно ни в каком из возможных миров. Отсюда тривиальным образом выводится требуемый тезис:

Все, что логически возможно, возможно метафизически

Таким образом, нет различия между м- и л-возможностями. Что и требовалось доказать.

2. ДЫРЯВЫЕ ЗОМБИ.

Другой способ спасти аргумент зомби от разоблачения заключается во введении интеракционизма в ак-

5. Исключение составляют индексикальные метафизические истины. Например, «в этом мире истинен материализм». Такое утверждение, очевидно, не будет истинно в любом возможном мире. Но этот случай не имеет отношения к делу.

туальный мир [Фауль 2024]. Это выглядит следующим образом.

- 1) Интеракционизм — полноты физического нет и сознание каузально влияет на физическое.
- 2) Возможен зомби-мир с каузальными провалами (дырами), где на местах сознательных причин просто ничего нет.
- 3) Дырявый зомби-мир физически тождествен интеракционистскому миру (просто в одном ментальные причины, а в другом — пустота).

Если (3) верно, то аргумент разоблачения не грозит реалисту, потому что объяснения убеждений в наличии сознания дырявых зомби и настоящих людей должны быть разными — у зомби они никак не нуждаются в сознании, а у людей нуждаются.



Рассмотрим два связанных утверждения:

- 1) Ментальное событие (М) является причиной физического (Ф) — интеракционизм.
- 2) Если бы М не имело место, то *при прочих равных* не имело бы место Ф в интеракционистском мире.

Это значит, что физическая история интеракционистского мира была бы другой, если бы в нем не было ментальных причин. Поэтому требуется введение каузальных провалов в зомби-мир. Но исходный мир не содержит в себе таких провалов. Повторюсь, в нем без ментальных причин изменится и физическая история. Отсюда тривиальным образом следует, что (3) ложно, так как для дырявого зомби-мира требуются физические законы, которых нет в интеракционистском мире.

Спасти ситуацию можно, сказав, что интеракционистский мир тоже является дырявым. Тогда реалист не только должен как-то обосновать интеракционизм актуального мира (что уже очень не просто), но еще и его дырявость.

3. ВЕЗУЧИЕ ЗОМБИ

Можно предположить, что интеракционистский мир таков, что причины М (ментальная) и Ф (физическая) вместе вызывают событие Е с вероятностью 0.95, тогда как только лишь Ф — с вероятностью 0.05. <...>. Однако представим такой возможный мир (мир везучих зомби) где имеется только Ф, но Е все равно наступает. Такое происходит лишь в одном из двадцати миров [Беседин 2024].

Здесь действительно есть тождество по физическим законам. Но, несмотря на то, что линия везения в таком мире может быть достаточно долгой, она рано или поздно должна прерваться. В случае тотальной удачи возникает парадокс: если мы допустим, что в этом мире действует *тотальная удача* — то есть *всегда* реализуются 0.05 вероятности, то в таком мире попросту нет указанного вероятностного закона, иначе мы допускаем

наличие в мире закона, который никогда не выполняется. Это абсурд. Поэтому зомби без достаточных оснований не согласуются с аргументом зомби, потому что нарушается физическое тождество миров необходимое для аргумента.

Это рассуждение можно представить в иной форме:

- 1) Зомби — это поведенческие, функциональные и физические дубликаты людей, но без сознания.
- 2) Актуальный интеракционистский мир имеет достаточные причины только при объединении ментальных и физических причин.
- 3) Достаточные причины гарантируют свои эффекты.
- 4) В мире зомби есть только физические причины, а значит, в таком мире присутствуют лишь необходимые, но не достаточные причины для поведения.
- 5) Если в мире зомби присутствуют только физические причины, то их поведение должно отличаться от поведения людей, поскольку в отсутствии ментальных причин физических причин не будет достаточно для обеспечения эффектов эквивалентного поведения.
- 6) Следовательно, зомби не являются дубликатами людей.

Мораль этих двух рассуждений проста: антифизикалисту и не нужно пытаться спасать аргумент зомби ради защиты концептуального разрыва между феноменальным и физическим, ведь этот разрыв обосновывается независимо от зомби. По моему мнению, идея зомби — это способ высветить наши интуиции и узнать, куда они ведут. Если я успешно обосновал концептуальный разрыв между феноменальным и физическим или хотя бы пришел к такой мысли, то дальше я думаю, какие еще положения мне представляются правдоподобными. В первую очередь, это положения, касающиеся ментальной каузальности: каузальная замкнутость физического, проблема исключения, интеракционизм, эпифеноменализм, (подставить собственный вариант)?

Это важно, поскольку если принятие какого-то из этих тезисов приведет к проблемам, будь то связанным или не связанным с зомби, то это не будет основанием отказываться от концептуального разрыва между феноменальным и физическим, потому что он получен на иных основаниях, которые и должны быть пересмотрены. На данный момент я не вижу, как их можно было бы пересмотреть.

Вторая мораль заключается в том, что аргумент зомби нуждается в каузальной замкнутости физического или в постулировании странных интеракционизмов либо с дырами, либо без достаточных оснований, либо (подставить собственный вариант). Странным интеракционизмам не угрожает проблема разоблачения, но есть большие трудности с определением их правдоподобности для нашего мира. В случае же принятия каузальной замкнутости физического есть угроза разоблачения.

На данный момент времени я считаю, что каузальная замкнутость физического правдоподобнее своей противоположности. В таком случае, если нельзя вынести силы аргумента разоблачения, перед нами встает стена аргумента Тараса Тарасенко. Думаю, этой стены, как и разоблачения, можно избежать. И вновь речь будет идти о правдоподобии, потому что логика аргумента разоблачения сводится к тому, что существование феноменального сознания оказывается крайне неправдоподобным. А правдоподобие это *почти* все, на что мы можем ориентироваться.

С последним я согласен. Но, кажется, здесь мы находимся за пределами обсуждения правдоподобия. Если я рассуждаю об НЛО, то я в принципе могу зафиксировать его наличие научными методами. В связи с этим разговор о *правдоподобии* или *неправдоподобии* НЛО осмыслен⁶. Однако я могу сконструировать понятие вещей и свойств, которые принципиально никак не тестируемы, но логически возможны. Понижать или повышать их правдоподобность я никак не могу; могу только развести руками. Это приложимо, например,

6. Отсюда не следует полная поддержка верификационизма.

к трансцендентным сущностям, чужеродным свойствам, формально ко всему, что считается — и до тех пор пока считается — непознаваемым, и к феноменальному сознанию: хотя к нему, в отличие от других приведенных примеров, по определению есть уникальный доступ. Мы буквально не располагаем инструментами, которые позволяли бы утверждать, что наличие феноменального сознания в нашем мире сводится к правдоподобности появления единорога или к тому, что из Марианской впадины поднимутся кайдзю. Я должен честно сказать, что не располагаю и не могу располагать сведениями о том, как соотносятся по количеству возможные физически тождественные миры с феноменальными сознанием и без него, и на основании этого вывести, где скорее всего нахожусь я. Здесь нет процедуры оценки правдоподобия. Но если вы начнете понижать правдоподобность того, что именно *в нашем* мире есть феноменальное сознание, то я предлагаю подумать об общем вопросе: возможных миров бесконечное количество, и только один из них актуальный. Исходя из этого существование любых свойств настоящего мира неправдоподобно. Но в этом есть какой-то возмутительный подвох. Все, что пока я хотел бы сказать, что аргумент разоблачения разоблачает тарелочки, но не феноменальное сознание.

Таким образом, мое мнение таково: успех аргумента зомби определяет ложность любой формы физикализма. Успех аргумента зомби в нашем мире зависит от существования феноменального сознания. На данный момент иллюзионистская критика обострила проблемы с защитой его существования и, очевидно, что даже выявленная непригодность аргумента разоблачения никак не влияет на ситуацию. Я считаю, что возможный путь защиты может идти через универсализацию в структуре познания уникальной эпистемологии, лежащей в основании понятия феноменального сознания.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Chalmers 2010 — D. Chalmers. “The Two-Dimensional Argument against Materialism”, in *The Character of*

Consciousness. New York and Oxford: Oxford University Press, 2010. <https://consc.net/papers/2dargument.pdf>

2. Chalmers 2015 — D. Chalmers et al. “Panpsychism and Panprotopsyism”, *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*, 2015, Vol. 246, No. 2003, pp. 102–154.
3. Chalmers 2020 — D. Chalmers. “Debunking Arguments for Illusionism about Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2020, Vol. 27. No. 5–6, pp. 258–281.
4. Prinz 2016 — J. Prinz. “Against Illusionism”, *Journal of Consciousness Studies*, 2016, Vol. 23, No. 11–12, pp. 186–196.
5. Беседин 2024 — А.П. Беседин. “Дырявый зомби-мир или мир везучих зомби?”, *Telegram-канал “Беседин”*, 2024, https://t.me/phil_besedin/612.
6. Девятко 2024 — И.В. Девятко. “Очерк об аргументе Тарасенко и прогрессе в философии.”, *Группа ВКонтакте “Кафедра истории зарубежной философии | ИЗФ МГУ”*, 2024, https://vk.com/wall-213706205_541.
7. Кузнецов 2016 — А.В. Кузнецов. “Аргумент против конститутивного панпсихизма”, *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, 2016, No. 4, с. 60–68.
8. Мур 1993 — Дж.Э. Мур. “Доказательство внешнего мира”, в *Аналитическая философия: Избранные тексты*. М.: Изд-во МГУ, 1993, с. 66–84.
9. Секацкая 2015 — М.А. Секацкая. “Почему разрыв в объяснении не является решающим аргументом против натурализма в философии сознания”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 2015, Vol. 44, No. 2, с. 125–135.
10. Сысоев 2024 — М.С. Сысоев. (Без названия), *Telegram-канал “PhiloStalkeR”*, 2024, <https://t.me/LenPhil/204?comment=1177>.
11. Тарасенко 2024 — Т.А. Тарасенко. “#Зомби 5/5”. *Telegram-канал “a-версия мудрости”*, 2024, <https://t.me/alpharatio/37>.
12. Фауль 2024 — Б. Фауль (Без названия), *Telegram-канал “Ленивый философ | Богдан Фауль”*, 2024, <https://t.me/LenPhil/199>.

ИНТЕРВЬЮ

мы будем читать мозг

brain-reading will be achieved

Давид Дубровский, Институт философии РАН.
Георгий Черкасов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

David Dubrovsky, RAS Institute of Philosophy.
Georgii Cherkasov, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Дарьи Юн.

Illustrated by Daria Un.

Интервью с Давидом Израилевичем Дубровским, профессором, доктором философских наук, главным научным сотрудником ИФ РАН, сопредседателем Научного совета РАН по методологии искусственного интеллекта, автором информационного подхода к решению проблемы сознание-тело и книг «Информация, сознание, мозг» (1980), «Проблема идеального» (1983), «Проблема “сознание и мозг”: Теоретическое решение» (2015) и др. Интервью подготовил Георгий Черкасов.

An interview with David I. Dubrovsky, Professor, D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Co-chairman of the Scientific Council of the RAS on the Methodology of AI; author of the information approach to the mind-body problem and the books *Information, Consciousness, Brain* (1980), *The Problem of the Ideal* (1988), *The ‘Mind and Brain’ Problem: a Theoretical Solution* (2015), etc. The interview was prepared by Georgii Cherkasov.

Ключевые слова: проблема сознание-тело, информация, нейронаука, код, субъективная реальность, причинность, свобода воли, критика аналитической философии.

Keywords: mind-body problem, information, neuroscience, code, subjective reality, causality, free will, critique of analytic philosophy.

Для цитирования: Д.И. Дубровский, Г.В. Черкасов. “Мы будем читать мозг. Интервью с Давидом Дубровским”, *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 78–90

How to cite this article: D.I. Dubrovsky, G.V. Cherkasov. “Brain-reading Will Be Achieved. An Interview with David Dubrovsky”, *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 78–90

Георгий Черкасов: Добрый день, Давид Израилевич, спасибо, что согласились на эту встречу.

Давид Дубровский: Добрый день, проходите.

ГЧ: Правда ли, что у Вас 10 котов?

ДД: Да, сейчас 10. Это очень интересный феномен — наблюдение за ними в контексте субъективной реальности. У каждой кошки есть неповторимая индивидуальность, характер особый.

(В сопровождении трех из десяти котов мы прошли в кабинет Давида Израилевича и продолжили беседу.)

ГЧ: А как Ваше понятие субъективной реальности соотносится с квалиа и феноменальным сознанием¹?

ДД: Квалиа — это один из небольших видов субъективной реальности, к нему накручено много всего лишнего. Это просто чувственная реальность, восприятие, ощущение, запах, ощущение красного, зеленого. Квалиа индивидуально, оригинально, но все в этом мире индивидуально и оригинально. Когда вы изучаете, допустим, муравьев, то каждый муравей уникален, а вы формируете инвариант. То есть наука имеет дело с инвариантами. Современные российские философы сознания не понимают этого, когда говорят о квалиа. Не понимают, что в мире нет абсолютно оригинального и абсолютно уникального: всякое уникальное явление имеет нечто общее с другим явлением. Это неопровержимый философский тезис. Как мы изучаем явления субъективной реальности и объективной реальности? Мы изучаем отдельные явления, но формируем подходящие инварианты, проверяем их тщательно и на их основе описываем, например, муравьев или кошек. Так поступает наука. Поэтому, когда мы имеем дело с квалиа, это не загадка и тайна, это обычное явление: у тебя оно есть, у меня оно есть, и мы можем рассказать друг другу о содержании того, что мы переживаем.



ГЧ: Есть философы вроде Шопенгауэра, система которых сложилась и позже только дополнялась. Относите ли Вы себя к таким философам, и как Ваша позиция менялась со временем?

ДД: Я был самоучка, у меня не было научного руководителя. Я приехал в Донецк и там не было совсем философов. И я придумал сам свою проблему — сознание и телесное. Она имеет корни в прифронтовом опыте — тогда я несколько раз оказался в экстремальных ситуациях и передо мной ясно встала психофизическая проблема. Университет я закончил в 1952 году, там мы товарища Сталина изучали, поэтому пришлось переучиваться. Сам мучался, изобретал свою диссертацию, не имея возможности с кем-то проконсультироваться.

Как строятся знания, теории? Теория — это строгая система знаний, высшая форма научного знания. Она

Благодарю за помощь в подготовке интервью Анастасию Жудину и Вадима Васильева — *Георгий Черкасов*.

1. Анастасия Жудина высказала несколько гипотез по поводу этого вопроса [Жудина 2024].

строится так. Вы предлагаете исходные посылки, чем их меньше, тем лучше, они должны быть четко сформулированы. Затем — проблема, общепринятая формулировка для всех, для аналитической философии и так далее. Основные вопросы этой проблемы желательно выделить. Затем вы должны, исходя из ваших посылок, дать ответы на все эти вопросы. Вот это теория.

И так построена моя теория. Три исходные посылки у меня есть. Две из них — это общепринятые принципы науки. Первая: информация необходимо воплощена в своем носителе. Вторая: информация инвариантна по отношению к свойствам своего носителя. И третья посылка: явление субъективной реальности — это есть информация о чем-то. Я вижу вас, вы вызываете у меня образ, есть информация о вас. Это тоже общепринятая вещь, которую, я считаю, трудно опровергнуть. Все. И тогда, исходя из этого, я раскрываю все эти трудные вопросы. Не просто коротко, а подробно их разворачиваю. И последнее, эта теория моя открывает новые подходы к решению фундаментальной проблемы нейронауки: расшифровки мозговых кодов психических явлений.

Так вот, мне неудобно говорить, не то что я там, к этому многие подходили. Но моя теория дает методологию. А в те годы никто об этом не писал, впервые были поставлены эти проблемы. Потом я разрабатывал преимущественно методологию расшифровки мозговых кодов. Главное направление сейчас, бесспорно, в нейронауке — это проблема чтения мозга, где достигнуты колоссальные успехи.

ГЧ: Какие философы повлияли на Вас в советское время?

АД: У нас многие философы занимались тем, что можно назвать трудной проблемой сознания. Эти имена сейчас забыты, к сожалению. На слуху Зиновьев, Ильенков, Мамардашвили. А были десятки выдающихся философов, которые внесли реальный вклад в развитие философии и которые сейчас сохраняют значение. Это Спиркин, Бирюков, Тютин, Баженов, Штофф — замечательный специалист по теории познания. Не говоря уже о таких людях, как Фролов, занимавшийся

философией биологии и один из первых, кто поставил экзистенциальную проблему в нашей литературе, Капнин (теория познания). И можно назвать еще десятка два философов, которые хоть и имеют скромные имена, но внесли реальный вклад в развитие теории познания и методологии науки.

ГЧ: Я слышал, что тогда тяжело было достать оригиналы (например Райла и Смарта) и приходилось читать критику аналитических философов в польских журналах.

АД: Я начал изучать этих философов с начала 1970-х годов, после того, как переехал в Москву в 1971 году. Начал читать в «Ленинке», до этого только слышал о них, поскольку об этом писали, но работ не читал. А с 72–73-х годов я начал вникать, читать по-английски, по-русски не было. И критиковал: в 74–75-х годах я напечатал несколько статей с критикой этих философов в журнале «Философские науки», эти статьи потом в расширенном виде вошли в мою книгу [Дубровский 1980].

ГЧ: Какие работы для Вас тогда были интересны?

АД: Интересно было читать Джозефа Марголиса, он писал о проблеме сознания, проблеме человек-животное. Он сам меня нашел, когда американцы приезжали к нам, мы с ним общались и обсуждали многие проблемы. Он занимал позицию эмерджентного материализма, это концепция, близкая к диалектическому материализму. У меня была его книга, она произвела на меня большое впечатление.

Больше всего я читал нейрофизиологические работы. Антонио Дамасио — выдающийся ученый, один из самых крупных специалистов в области проблемы Я, т.е. связи Я и мозговых процессов. Это у него «самость» называется. Он выделяет Я генетическое, у всех уникальное, и Я биографическое — биография записана у вас в мозгу. Ему очень понравилась моя статья «Теоретическая проблема расшифровки кода», он ее перевел, написал предисловие и опубликовал в американском журнале. Позже, в новые времена, в перестройку, в издательстве «Прогресс», выпускавшем иностранную

литературу, перевели на английский язык мою книгу [Дубровский 1983], [Dubrovsky 1988].

ГЧ: Вас тогда еще в Венгрию приглашали?

ДД: Да, с этой книгой ознакомился президент Венгерской Академии наук Янош Сентаготаи. Ему нравилась моя концепция, он меня поддерживал и пытался организовать в Венгрии специальное обсуждение моей теории, где-то в 1982–1984 годах. Он прислал приглашение в МГУ на симпозиум, специально посвященный обсуждению моей теории. Меня мурыжили полгода и не выпускали. Сентаготаи трижды приглашал разных специалистов и пытался организовать симпозиум, а меня не выпускали. Это была очень большая обида на меня.

С этой же книгой ознакомился и нейрофизиолог Роджер Сперри, открыватель функциональной асимметрии мозга, лауреат Нобелевской премии — великий ученый. И тоже поддержал мою концепцию. Я тогда организовал сборник, который вышел в 1994 году [Дубровский и др. 1994]. Написал письмо и попросил его прислать свою статью. Конечно, не имея ни малейшей надежды, понимая, что он занят. Прошло 2 месяца примерно, может чуть больше. И Сперри присылает мне свою статью. Мы, конечно, перевели эту статью. Я ему написал большую благодарность за это. И тут наступили эти времена, 90-е годы, когда закрыли и сократили издательства. И сборник лежал три года в издательстве. Но я его пробил, все-таки издали, и послал его Сперри. И оказалось, что он буквально месяц назад умер. Это была замечательная, очень глубокая философская статья.

После этого я 30 лет не делал никаких попыток зарубежных контактов. Дальше ситуация так развивалась. Журнал высшей нервной деятельности, наш главный журнал нейронаучный, перевел без моего ведома мою статью и опубликовал в зарубежном журнале [Дубровский 2017], [Dubrovsky 2019a]. Я получил вдруг 15–20 писем от разных нейронаучных журналов. Суть в дефиците теоретического осмысления проблем нейронауки: идет колоссальный поток экспериментов, но КПД этого невысокий, потому что нет методологии и

осмысления. Один журнал AIMS Neuroscience обратился ко мне дважды. И я послал туда статью [Dubrovsky 2019b], это оказался ведущий журнал по нейронауке. Они ее быстро напечатали. И, к моему величайшему удивлению, ко мне обрушился шквал отзывов, постоянно приходят приглашения из разных городов мира выступить пленарным докладчиком, но я от всех отказываюсь.

ГЧ: А можете еще выделить несколько книг/статей философов сознания?

ДД: Из чистых философов работы Нагеля произвели на меня очень хорошее впечатление, стимулировали мое размышление. Я ему обязан, хотя многое было и до него. У него четко показано, что провал в объяснении (это в общем-то его термин) вызван несоответствием двух языков, что между двумя языками нет прямых логических связей, что требуется концептуальный мост. Можно описывать и явления субъективной реальности, и мозговые коды, мозговые эквиваленты, и отсюда расшифровку кодов.

Читал и Сёрла, Деннета, Чалмерса, Малькольма, Дэвидсона. Работа Фейгла была мне очень интересна. Как и другие члены Венского кружка, он был крайним физикалистом, и вместе с тем у них доминировала чисто ментальная сторона. Логический позитивизм базировался на теоретико-познавательной установке: все явления сознания, ментальные явления описываются физически, но чисто в эпистемологическом плане. Они отрицали онтологическую сторону, реальность психических процессов. Физические процессы были представлены эпистемологически как наши мысли, знания. Кроме того, все науки (и психология) должны быть отраслью физики. Затем возник постпозитивизм — новый этап в развитии аналитической философии. Если позитивисты отрицали всякую метафизику, то постпозитивистское движение, представленное Армстронгом, Смартom, Фейглом, реабилитировало онтологическую и метафизическую проблематику: мышление это реальный процесс.

ГЧ: Как Вам чтение Дэниэла Деннета и Дэвида

Чалмерса?

ДД: Деннета я не очень любил, хотя книги его читал. Он был радикальный бихевиорист, функционалист, который объективировал ментальные процессы. Для него субъективное не существует, это все — фикции.

Субъективная реальность, ментальное отрицается, есть только бихевиорально-функциональные выражения, нашего Я не существует. Недавно читал Томаса Метцингера, он тоже пишет, что Я — это фикция. Но *он* считает это, *его* Я считает это: что Я — фикция! Если он говорит, что Я это фикция, то как *он* может утверждать что-то, иметь какие-то убеждения, критиковать кого-то?

Работы Чалмерса и его «Сознающий ум» я внимательно читал. У него был такой несколько расхлыстаный стиль работы: и это, и это, и это, он десять раз менял свои позиции, пять теорий за последнее время. Начинает и бросает, это сказывается на теории, это не теория, в лучшем случае концепция. Вот у него был информационный подход, была эта идея, но спустя 40 лет после меня. У меня был четко разработанный этот подход, когда Чалмерса не было на свете. А когда ему было 5 лет, вышла вот эта книжка [Дубровский 1971]. Потом был натуралистический дуализм. Это что такое? Должна быть единая теория, а не то и другое. Закончилось это развитие панпсихизмом: постулатом, что психические явления органически включены в любой физический процесс — у камня есть психика. Если вы этот постулат принимаете, то можете объяснить все, что угодно. Его не принимает никто из здравомыслящих ученых и философов, занимающих материалистическую позицию: нет Бога, нет духовной субстанции особой. Это все — детский лепет, давно уже, 100–200 лет назад серьезно не принималось философами, потому что это сразу снимает все проблемы. Нет проблемы: если в любом физическом процессе есть психическое, то где же проблема? В нейронах есть психические процессы, в камне, в пальце, где угодно. Это первое.

Во-вторых, его подход поверхностный, нет никакой глубины, разработки теоретической: одно, другое, идея. Так эта идея требует разверстки, разработки. Вот приписывают ему трудную проблему сознания. Но срав-

ните то, что он пишет, и возьмите цитату Палова, они одинаковые. Но и сам Васильев говорит, что он видел трудную проблему сознания и у Сёрла, и даже у Декарта, и у многих других. Никакого открытия у Чалмерса нет.

Но, как он описывает, можно выделить, скажем, трудную проблему сознания, теоретическую. Или легкую, допустим: как связана ваша боль, ощущение боли, или образ ваш с вашей речью. Это легкая проблема, они исследуются более основательно. Но, чтобы глубже понять связь, допустим, образа вашего и речи вашей, чтобы это основательно понять, нужно глубоко осмыслить эту связь. И здесь сразу же мы видим ограниченность нашего описания образа, что требуется более глубокое его описание. То, что, скажем, в легкой проблеме обозначается, это поверхностные вещи. А чтобы более глубоко описать, мы должны вернуться к трудной проблеме сознания.

ГЧ: Дэвид Чалмерс Вам написал, что имеет симпатии к понятию информации, которое Вы используете, но скептичен к тому, что оно закрывает провал в объяснении. Вы ответили ему в статье [Дубровский 2007], где утверждали, что информационные процессы не являются аккомпанементом субъективным переживаниям, «ощущение красного и есть информация как таковая». Как это закрывает провал в объяснении?

ДД: Провал в объяснении у Томаса Нагеля хорошо показан, и в моей статье это подробно разбирается [Дубровский 2002]. Имеется два разных языка, между которыми нет логической связи: между описанием содержания чего-то, ценности чего-то и описанием мозговых процессов, отношения между нейронами. Это два разных типа научного описания, два разных языка. И проблема в том, как совершить переход от одного к другому. Нужен концептуальный мост между этими языками, способами описания. И вот его нужно найти.

Я нашел — информация, это удобный концептуальный мост. Почему? Потому что информация допускает описание не только синтаксическое, а семантическое, то есть по содержанию, и прагматическое, по смыслу, ценности, цели. Вполне адекватное описание. Но,

с другой стороны, информация необходима во всех наших носителях, и она требует описания на языке нейронауки через всякие спайки, нервные процессы, нервные сети и так далее. Как расшифровка кода происходит: когда вы нечто переживаете, отводят сигналы, создают подходящую нейрокомпьютерную связь, это требует специальной работы, но это делается на каждом шагу и уже очень хорошо. И таким путем мы видим, что когда вы переживаете какой-то образ, у вас возникает вот такой-то мозговой процесс. Это нейродинамическая система, которая хорошо описывается сейчас нейронаукой. И она — нейродинамический эквивалент некоего субъективного состояния. Вообще эта проблематика — brain-reading, расшифровка кодов. Сами специалисты по нейронауке говорят, что именно это направление является главным сейчас в нейронауке. Это не мое утверждение, а цитаты выдающихся специалистов. Того же Вилейанура Рамачандрана почитайте.

ГЧ: Расскажите о встрече с Дэвидом Чалмерсом.

ДА: Один раз встретился с ним на конференции по когнитивной науке, слушал его доклад, в кулуарах поговорили. Потом он дважды приезжал на факультет, выступал с докладами, меня публично хвалил. Он человек искренний, яркий, веселый. Талантливый человек, способный, нельзя этого отнять. В ресторан ходили, выпивали вместе, беседовали, хороший в общем-то мужик. Поэтому лично я к нему питаю добрые чувства. И он мне понятен своей эмоциональностью, открытостью, легкостью и воспарением мысли, есть такой тип людей.

ГЧ: Почему Вы называете аргумент зомби физикалистской интенцией и клише эпифеноменализма? Как Вы относитесь к мысленным экспериментам как методу?

ДА: Есть машина Тьюринга, она формализует умственные операции и дает ответы. Это сугубо логические, ограниченные структуры мышления, которые очень далеки от реальных наших мыслительных процессов. Вот, скажем, если мы могли бы ограничить

мышление машиной Тьюринга, тогда, конечно, можно было бы признать зомби, что зомби возможны, они как мы, и мы тоже зомби, мыслим как машины.

На самом деле методология Тьюринга ограничена. У меня очень важное такое событие было. Мой аспирант Альберт Ефимов был вице-президентом Сбербанка и директором всего технологического направления Сбербанка, самого крупного в России по искусственному интеллекту. Он вдруг решил заняться методологией, пришел ко мне и стал моим аспирантом в Институте философии. Он сам — крупнейший специалист по робототехнике. Сначала создал в Сколково отделение робототехники, потом его переманил Сбербанк и он там создал «Елену». Это робот, ведущая по телевидению, которая ничем не отличается от человека. Он промоделировал многие коммуникативные аспекты, раньше недоступные, а именно: выражение глаз, интонации речи, мимику, жесты, вот все эти лингвистические формы коммуникации, без которых нет идентификации человека, он промоделировал великолепно. И эта его Елена, она ничем не отличается: вы не различите, человек это или нет.

Он создал посттьюринговую методологию. То есть методологию, которая учитывает реальные свойства сознания и позволяет моделировать на новом этапе мыслительную деятельность, расширять горизонт искусственного интеллекта. Так вот там он со своей позиции видит главное препятствие в том, что мы не можем описать и выразить многие реальные свойства субъективной реальности в сознании.

И поэтому зомби невозможен. То, что мы называем зомби (то, что они называют зомби), это некий *экстракт* человеческих свойств, ограниченный, в основном логического плана, где исключаются многие реальные свойства нашего мышления. Феноменология моя описывает эти свойства, которые не поддаются моделированию. Весь диапазон вот этих вот субъективных реальностей — он сложный. Если бы мы могли такую машину создать, тогда был бы зомби. А поскольку то, что называют зомби сейчас, это узкий диапазон логических скомпонованных процессов, то зомби невозможны.

(Здесь я задал Д.И. 3 вопроса про аргумент зомби, ответы на них вошли в основную подборку этого номера. После этого мы взяли небольшой перерыв, во время которого Д.И. поведал о трех секретах своего долголетия: (1) экзистенциальные потрясения на фронте, которые мотивировали Д.И. заняться проблемой сознание-мозг. Был контужен и получил ушиб позвоночника. (2) Выкарабкался из болезни — туберкулез легких и позвоночника. (3) Карате, которым Д.И. занимался больше 45 лет. Дальше Д.И. рассказал о важной части своей жизни — восточных единоборствах.)

ДД: Я стажировался в Китае, в Шаолине. Получил черный пояс у японцев, 3 дан. И создал центр изучения восточных единоборств при Философском обществе. Я организовал отделения во всех республиках, в крупных городах. Мы устраивали показательные выступления, литературу издавали, и у меня есть работа о философских аспектах восточных единоборств. Это все было запрещено в это время, за это давали 5 лет, и меня вызывали в прокуратуру...

У нас стиль — континуальный, благородный, не то, что бах-бах. Принципы следующие. Первыми не бьют, скромность духа. Лучшая победа — это когда вы просто расходитесь, не бьете. Бить — это всегда проблема большая. Но когда противник вас атакует, у него получается дыра. Карате — это Дао, путь, это важно для мироощущения.

(Несмотря на долгое интервью, у Д.И. было много сил, чего нельзя было сказать обо мне. Д.И. попросил атаковать его, быстро отмахнул мой удар и ударил в ответ в том месте, где у меня возникла дыра. Также Д.И. показал удар двумя пальцами и прием «перевернутый кулак». После этого мы продолжили интервью.)

ГЧ: Когда Вы критикуете Васильева, Вы приводите отрывки, где Вадим Валерьевич использует понятие супервентности [Дубровский 2011]. Почему Вы не

используете это понятие в своих работах? Супервентно ли сознание на мозге?

ДД: Супервентность — это неудовлетворительное в теоретическом смысле понятие, на которое вы все опираетесь. Вот возьмем субъективную реальность и расшифровку кодов, мы видим, что ментальные явления имеют свой эквивалент. Но этот эквивалент не является супервентным по отношению к ментальности в силу инвариантности информации по отношению к свойствам своего носителя. К тому же это жесткая вещь — супервентность: одно представлено другим, другое не представлено первым. Обычно эти отношения не являются столь жесткими в реальной науке. Поскольку когда расшифровывают коды, указывают на некоторую часть нервных процессов, которая однозначна и одновременна. Здесь нужно рассмотреть отношение информации и ее носителя. Я показал, что субъективная реальность и мозговой процесс в данном интервале являются однопричинными, это функциональная связь. В силу того, что они однопричинны, они одновременны. И они взаимно-однозначно соответствуют друг другу. Кажется, что это супервентность, вроде бы. Но на самом деле эта вторая сторона, нейрофизиологическая, может быть несколько иной и тоже может отвечать данному явлению субъективной реальности. Здесь идет речь только об одновременности в этом интервале, но не в другом. А супервентность означает не только сейчас, а всегда: одно всегда соответствует другому.

Есть другие возражения к супервентности, они у меня описаны в ряде работ. Все эти сугубо логические вещи оторваны совершенно от реальных нейронаучных данных, которые являются истинными, признаны истинными. Если вы говорите не просто о супервентности вообще, логической операции, а о супервентности сознания и мозговых процессов, то извините — здесь нет такой жесткости, ибо в разные интервалы очень многое меняется. Субъективной реальности может соответствовать разное, в следующую секунду будет все другое. И в описании мозговых процессов фиксируются процессы очень широкие, потом выделяется какое-то ядро, которое отвечает, а более

широкое или рядом стоящее не отвечает. Я на пальцах показываю, это вообще надо научно более долго объяснять. В силу этого принцип супервентности, когда речь идет о сознании и мозге, неадекватен.

ГЧ: Вы выделяете особый тип причинности — информационную. И считаете, что она не противоречит физической причинности. Означает ли это каузальную замкнутость физического, то есть тезис «все физическое имеет физическое объяснение»?

ДД: Это тип причинности, отличающийся от физической причинности. При наличии физической причинности следствия однозначно и строго определяются исключительно массой, энергией и пространственно-временными отношениями. При информационной причинности не отрицается наличие физического носителя, но причиной является не физический носитель, а его свойство, наличие кодовой зависимости. Информационная причинность основана на образований кодовой зависимости, которая вырабатывается как в эволюции, так и в обыденной жизни. Вы изучаете язык, возникает кодовая зависимость: «мама», «a table», и вы сразу знаете, что это такое, расшифровываете, понимаете это. У вас сложилась кодовая зависимость, и она сразу определяет суть информации, информационный контент.

Когда мы говорим о причинной связи, нас интересует не только причина, но и следствие. Наиболее важно для нас следствие. Когда мы имеем чистую физическую причинность, там следствие однозначно определяется массой, энергией и пространственно-временными свойствами носителя. Когда мы имеем информационную причинность, там все обстоит по-другому, в силу принципа инвариантности информации по отношению к свойствам своего носителя. То есть одна и та же информация может быть представлена самыми разными по своим свойствам носителями в силу сложившейся кодовой зависимости. Ментальная причинность — есть вид информационной причинности. Ментальная причина может действовать на мое тело. Информационная причинность не отрицает физическую причинность, не отрицает ее в целом, во всех сферах жизни. Не отрица-

ется и наличие физического носителя, но он не определяет причину, а это имеет принципиальное значение. Здесь имеет место новый тип научного объяснения, связанный с парадигмой функционализма, который вводит новый принцип, а именно — принцип изофункционализма систем: одна и та же функция может быть передана разными носителями. Это онтологический аспект, а есть еще гносеологический, который заключается в том, что описание функциональных отношений передупрещуемо к описанию физических отношений.

ГЧ: Почему Вы не принимаете разделение сознания доступа и феноменального сознания? Это как-то связано с теорией отражения Ленина?

ДД: Как же не принимаю, если у меня есть работы по феноменологии сознания? Есть то, что вы можете рефлексировать и объяснить, и то, что вы не можете объяснить прямо, но это доступно анализу, феноменалистскому анализу. Например, фундаментальное двуединство отображения объекта и отображения себя. К Ленину это отношения не имеет. Я не привязан к теории. Есть проблема, которая вами и всем научным сообществом признается. Все принимают формулировку и выражение этой проблемы. Есть возможность теоретического объяснения, которое необходимо. Вот моя статья, вызвавшая бум, так и называется: «Трудная проблема сознания: теоретическое решение» [Dubrovsky 2019b].

ГЧ: В споре с Ильенковым Вы критикуете его утверждение, что социальные факторы не на 99%, а на 100% определяют личность. Вы указываете на ведущую роль генетических факторов, но при этом замечаете, что общество все же играет какую-то роль. Какова эта роль?

ДД: Ильенковцы приписывали мне, что я отрицаю социальное влияние, биологизатором называли. Для меня $2 \times 2 = 4$, что образование, воспитание, социальные факторы имеют огромное значение в формировании личности. Но нужно учитывать при этом, когда мы решаем проблему формирования личности,

генетические факторы. Они задают некоторую индивидуальность, уникальность, неповторимость каждой личности, и в этом есть высокая ценность. У Ильенкова выходит, что все одинаковы от рождения (если у человека нормальный, здоровый мозг).

Я подчеркиваю, что при воспитании и формировании личности необходимо учитывать генетические факторы, склонности человека, способности, темперамент, характер. Иначе как можно человека воспитывать, если вы не знаете его врожденных свойств? Их надо учитывать, их нельзя изменить.

ГЧ: Если личностные характеристики (характер, темперамент, убеждения) воплощены в мозге, то представление о свободе воли тоже воплощено в мозге. Если все воплощено в мозге, то что такое свобода? Также Вы говорите, что отрицание свободы воли — абсурд. Считаете ли Вы, что свобода воли совместима с детерминизмом (позиция компатибилизма)?

ДД: Если вы говорите, что свобода воли есть, это не означает, что все мои действия являются свободными. Для признания свободы воли достаточно сказать, что в ряде отношений я поступаю по своей воле, а не по чужой, не по каким-то причинно-следственным связям. Отрицание свободы воли означает, во-первых, утверждение, что все наши действия предопределены, они являются результатом длиннющей цепи причин и следствий, которые мы не знаем, но которые существуют. А это означает, что ваше действие, когда вы спрашиваете у меня о свободе воли, предопределено еще Большим взрывом. Но это полная ерунда.

Во-вторых, отрицание свободы воли есть отрицание достоинства человека, его творческой способности. Если нет свободы воли, то вы — марионетка. Это не ваше все личное, к тому же еще вы не отвечаете за свои действия, все же предопределено — что угодно можете делать, и вы ни за что не отвечаете.

Поэтому отрицание свободы воли ведет ко множеству абсурдных утверждений, которые вы вынуждены защищать. И по существу это неправильно, ибо личный опыт человека, его биография очень важны. В ряде отношений должны быть альтернативы — он может

так поступить и так, но он думал, колебался, выбирал нещадно. Вот я помню, когда мне предложили должность профессора Бостонского университета с зарплатой \$6000, а я был нищий и нужно было помогать семье, я очень колебался. Но потом подумал, что я свободный человек, мне не нужны эксперименты, оборудование, я теоретик, сотрудничаю с учеными и мне этого достаточно. И я очень счастлив, что отказался от всего этого.

ГЧ: Как конкретно Вы представляете операцию расшифровки мозговых кодов? Смотреть, что происходит в мозге при восприятии стимула, а потом сопоставлять данные? И благодаря этому мы сможем заглядывать в чужой мозг и узнавать, о чем человек думает?

ДД: Мы можем узнать, и сейчас узнаём, о чем человек думает. Полиграфы, например, определяют, врете вы или нет. Есть выдающиеся достижения, допустим, работы Эдриана Оуэна (Adrian Owen), который доказал, что человек в вегетативном состоянии обладает сознанием. Одна женщина, теннисистка, попала в аварию и 5 месяцев лежала в коме, никаких внешних проявлений не было. У него было предположение, что она слышит. Он сказал: «Представьте, что вы сейчас играете в теннис». И записывает ее мозговые процессы на МРТ. Это же спрашивает у другого человека. Получаются очень сходные томограммы. Далее говорит: «Представьте, что Вы проходите по комнатам своей квартиры». «А теперь я буду Вам вопросы задавать и когда Вы хотите сказать “да”, Вы будете представлять, что Вы играете в теннис. А если “нет”, то Вы представьте, что проходите по комнатам квартиры». И оказалось, что она правильно отвечает на вопросы: «Есть ли у Вас брат?» — «Да» (представляет, что она играет в теннис). Это был сильный аргумент в сторону чтения мозга, но это было давно уже. Также сделали, что человек мысленно управляет курсором мыши, коляской. А в 2023 году у Маска, в Neuralink, создали систему, интерфейс мозг-компьютер, где мыслью управляют роботом, техническим устройством. Лет 15 назад японцы и американцы сделали так, что вы смотрите на какую-то картину, отводят сигналы от мозга на компьютер, и на компьютере

возникает картина, которую вы субъективно переживаете в данный момент. Лет 5 назад сделали следующее: вы мысленно про себя читаете текст из 50 слов, отводят сигналы, и компьютер печатает этот текст. В медицине эти результаты способствуют лечению психических и нервных болезней (Рамачандран).

ГЧ: В [Дубровский 2009] Вы пишете о том, как Вам мешали защитить докторскую диссертацию, о противостоянии с ильенковцами, о давлении на редакцию журнала, в котором Вы работали. А как Вы оцениваете состояние современного российского философского сообщества?

ДД: Сейчас в философии нет коммуникации: каждый сидит в своем гнездышке и чирикает свое. Не интересно другое, тем более другое требует внимания, времени, анализа. Поэтому ситуация в философии сейчас скучная. Все сидят в своих теоретических клише, привычных, удобных, правдоподобных клише. В общем тоска такая, для меня. Я привык к некоторым критериям — должны быть какие-то идеи, свои идеи. Не должна быть заикленность в своих клише. Вот они сидят в своей аналитической философии. Последние лет 70 занимаются проблемой, которая меня интересует: mind-brain, mind-body. И с тех пор, за последние 70 лет, нет у них решения трудной проблемы сознания, нет никакого движения. Кроме того, аналитические философы судят о сознании, о квалиа, но к себе они этого не относят. Я это называю феноменом отрешенности от себя. Типичная ошибка, пробел, недостаток теоретика. Если ты что-то говоришь о сознании вообще, то ты должен относить это и к себе самому.

ГЧ: В [Дубровский 1980] Вы критикуете философов от Райла до Нагеля. В [Дубровский 2011] Вы критикуете Сёрла, Деннета и Чалмерса. Но такая критика вполне уместна внутри аналитической философии. Тем не менее иногда Вы высказываете неодобрение к аналитической традиции в целом. Является ли это неодобрение принципиальным, т.е. касающимся методов аналитической философии? Или это ближе к внутренней критике отдельных теорий?

ДД: Опыт аналитической философии очень полезен. В ней были самые разные представители, начиная с Рассела. Аналитическая философия, особенно на первом этапе, внесла большой вклад в разработку эпистемологических проблем. Но это были не те, кто занимался «mind-body problem», а те, кто занимались проблематикой языка, теории познания.

И, конечно, в аналитической традиции были многие выдающиеся специалисты. В том числе я считаю, что Нагель — выдающийся специалист, у которого я многое взял, даже поучился у него. В статье [Дубровский 2002] я прямо говорю, что он четко поставил суть проблемы, как надо ее решить. Я шел по этим стопам и фактически выполнил его требования. Вот так одним махом нельзя отбрасывать аналитическую философию, есть очень много полезного и большое разнообразие вопросов, большое число крупных специалистов.

Я считаю большой заслугой В.В. Васильева, и я об этом много раз говорил, что он ввел на философский факультет изучение аналитической философии. Философ должен хорошо знать это направление, использовать опыт этого направления. Даже для меня — это был стимул, стимул размышлений, когда я читал этих философов, осмыслял их решения, находил всякие противоречия, все недостатки. Это тоже был стимул для моей работы. Так что В.В. Васильев был инициатором, и его заслуга в том, что он ввел изучение аналитической философии на философском факультете МГУ. Но одно дело, скажем, — изучение этой философии, другое дело, когда некоторые ученики сидят в этой структуре. Она удобная, эта структура.

Аналитическая философия — это сложная структура, там есть ряд выдающихся, крупных специалистов, которые внесли вклад в теорию познания, лингвистику и в другие области, близкие к философии. Но главная проблема — это трудная проблема сознания. Васильев ее приписывает Чалмерсу, что он ее открыл. Но это ведь чушь собачья — смешно. Он сам потом в своей книге [Васильев 2009] критикует Чалмерса, сильно критикует.

По многим пунктам они находятся на уровне 50 лет назад. Они не понимают до сих пор парадигмы функ-

ционализма. Была парадигма физикализма и она доминировала до XVIII века включительно, когда считалось, что все причины являются физическими, любое научное объяснение — это физическое объяснение. В конце XIX века и в начале XX века появилась новая парадигма, парадигма функционализма, которая существенно отличается от парадигмы физикализма. Чем? Принципом изофункционализма систем, когда любая функция может быть воспроизведена на любых по своим физическим свойствам носителях. Отсюда второй принцип — принцип инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителей. Одна и та же информация кодируется по-разному. Простой пример, я говорю: подойдите ко мне. И вы подходите ко мне. Так что вызвало ваше действие? Физическое свойство сигнала или что-то другое? Информация, именно полученная информация определила ваше действие, то есть следствие.

ГЧ: А почему Вы не причисляете себя к аналитическим философам?

ДД: Они все сидят в структуре этой философии, концептуально в ней замкнуты. А я ее видал в грубо, в белых тапочках. У меня есть проблема, которую все признают, я ее и решаю.

ГЧ: Вы часто указываете на то, что философия должна быть максимально научной и практико-ориентированной. Какая роль отдается философии, она должна объяснять науку или должна где-то заканчиваться и уступать место науке?

ДД: Нет, она не должна заканчиваться. Дело в том, что это научная проблема имеет принципиальное значение для философской проблемы, для понимания субъективной реальности, ее в связи с материальными процессами и так далее. Вот что важно. Для меня теория должна быть обоснована. Я слишком много наслушался всяких философских разговоров и текстов начитался. КПД огромного большинства из них близок к 0 — пустая болтовня. Все хотят выделиться, себя показать в изобретении чего-то нового, в этом нет следов серьезного обоснованного знания.

У многих аналитических философов нет связи с наукой. А чтобы была связь, нужно изучать эти вещи. Нейронаука сейчас открывает столько новых, принципиальных и важнейших вещей для проблемы сознания, для проблемы человека. Так как вообще можно уйти от всего этого? Вы обязаны следить и соотносить свои концепции с какими-то результатами научного познания.

ГЧ: Есть ли такие философские проблемы, которыми Вы не занимались, но, если бы дела обстояли иначе, Вы бы за них взялись (или о которых Вы размышляли, но никогда не писали)?

ДД: Эстетический пример: изображена на картине художника прекрасная рука женщины. Фильтр нашего восприятия совсем в небольшом диапазоне. Но давайте увеличим наше восприятие с помощью микроскопа хотя бы в 100 раз. И мы увидим синие узлы, черные волосы — отвратительное зрелище. Поэтому даже эстетические наши принципы и понятия обусловлены нашей биологической природой.

Я мало этим занимался, но для меня всегда была важна экзистенциальная проблема сознания, о совершенствовании человека, самопознании. Это проблема смысла жизни, смысла нашей деятельности. Наиболее важные экзистенциальные ценности биологически обусловлены. Вообще самые наши главные ценности — какие? Жизнь, смерть, здоровье, семья, дети, любовь, дружба. Все эти высшие ценности биологически обусловлены.

Скажем, смысл нашей цивилизации в чем? Чтобы больше потреблять, производить? Чем больше ресурсов, чем больше конфликтов? Это же абсурд полный. Сейчас нарушены и логические принципы, здравый смысл. Мы видим глобальный кризис земной цивилизации, нарастание абсурда, конфликтов, движение к гибели.

ГЧ: Считаете ли Вы тогда себя пессимистом?

ДД: Нет, я считаю, что философ обязан — это его нравственный интеллектуальный долг — поддерживать веру в творческие возможности разума, веру в возмож-

ности решения проблем. В ходе эволюции решались самые трудные проблемы. И, скажем, в истории цивилизации мы видели много таких форм приспособления: как решение значительных, сложных проблем, так и нарастание этих проблем. Сейчас, если мы хотим выжить, нам необходимо поддерживать веру в решение проблем, и на это есть основания.

Более глубокая проблема — антропологическая проблема, антропологический кризис, кризис человека. В природе человека мы видим как хорошие качества, альтруистические, так и негативные. А именно: чрезмерная потребительность, агрессивность к себе подобным (войны) и эгоистическое своеволие. А природа человека не изменилась, она имеет биологическую обусловленность. Она характерна для всех народов, всех эпох и всех общественных устройств. И это легко проследить.

У меня есть ряд работ с анализом психологии людей древнего Египта, Вавилона, Древней Греции и Древнего Рима. Почитайте хотя бы книгу Теофраста, писавшего 2300 лет назад, она называется «Характеры». Вы найдете массу своих знакомых: те же особенности, те же привычки, те же типы деятельности. Мне всегда особенно интересен был Рим. Многие годы я изучаю эпоху цезарей. Вообще история для философа — совершенно необходимый аспект развития. История и поэзия, между прочим. История, потому что она показывает опыт, весь ассортимент homo sapiens.

ГЧ: А что Вам нравится в искусстве, живописи, литературе?

ДД: Я очень люблю поэзию и считаю, что великая поэзия — это мощнейший стимул философского мышления. Потому что поэзия не скована клише, пересекает все жесткие альтернативы, создает в своих ассоциациях, метафорах совершенно новые планы мироощущения и мышления. Она особенно остро ставит экзистенциальные проблемы.

(Здесь Д.И. прочитал наизусть стихотворения «Зачем крутится ветр в овраге», «Пора, мой друг, пора! покоя сердце просит» Александра Пушкина.)

Люблю немецких поэтов XVII века, Андреаса Грифиуса, например.

(Здесь Д.И. прочитал 5 строчек из «Заблудших Грифиуса».)

В последнее время — Бродский. Тютчев еще, потрясающие стихи о жизни, смерти, смысле жизни. Мандельштам еще, крайне разнообразный, очень глубокий и непонятный для многих поэт.

(Д.И. прочитал первую строфу «Сохрани мою речь навсегда».)

— По поводу этого стихотворения есть 17 статей. Это надо расшифровать все эти немыслимые ассоциации, не имеющие реального однозначного определения. Это фантастика, настолько оригинальный поэт, его поэзия просветляет мозги. Возникает новый диапазон мыслительной работы. Это все важно для философа, потому что философия — это не просто логическая вещь, это живая мысль, которая не может быть скована оковами жесткой логики. Я уважаю логику, она существенна, но она не является единственным средством мышления и познания. Поэзия иногда раздвигает эти границы и клише. Ключевая проблема в философии — это экзистенциальная проблематика.

ГЧ: Вы слушаете музыку?

ДД: Я люблю музыку. Бах, конечно, Бетховен, Моцарт. Но, к сожалению, обычно не хватает времени.

ГЧ: Можете дать совет молодым философам? Какие академические добродетели Вы находите важными?

ДД: Честность, скромность духа и работоспособность. Самое главное — интеллектуальная честность и искренность в научном общении. Еще — умение рефлексировать ограниченность познания и собственную ограниченность.

Москва, 28.11.24

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Dubrovsky 1988 — D.I. Dubrovsky. *The Problem of the Ideal: The Nature of Mind and Its Relationship to the Brain and Social Medium*. Moscow: Progress Publishers. 1988.
2. Dubrovsky 2019a — D.I. Dubrovsky. “The Problem of Free Will and Modern Neuroscience”, *Neuroscience and Behavioral Physiology*, 2019, Vol. 49, pp. 629–639.
3. Dubrovsky 2019b — D.I. Dubrovsky. “The Hard Problem of Consciousness. Theoretical Solution of Its Main Questions”, *AIMS neuroscience*, 2019, Vol 6, No. 2, pp. 85–103.
4. Васильев 2009 — В.В. Васильев. *Трудная проблема сознания*. М.: Прогресс-Традиция. 2009.
5. Дубровский 1971 — Д.И. Дубровский. *Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики*. М.: Наука. 1971.
6. Дубровский 1980 — Д.И. Дубровский. *Информация, сознание, мозг*. М.: Высшая школа. 1980.
7. Дубровский 1983 — Д.И. Дубровский. *Проблема идеального*. М.: Мысль. 1983.
8. Дубровский и др. 1994 — Д.И. Дубровский (отв. ред.). *Мозг и разум*. М.: Наука. 1994.
9. Дубровский 2002 — Д.И. Дубровский. “Проблема духа и тела: возможности решения (В связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела»)”, *Вопросы философии*, 2002, No. 10, с. 92–107.
10. Дубровский 2007 — Д.И. Дубровский. “Зачем субъективная реальность, или «почему информационные процессы не идут в темноте» (ответ Д. Чалмерсу)”, *Вопросы философии*, 2007, No. 3, с. 90–104.
11. Дубровский 2009 — Д.И. Дубровский. *Воспоминания*. М.: Канон +, 2009.
12. Дубровский 2011 — Д.И. Дубровский “«Трудная» проблема сознания (в связи с книгой В.В. Васильева)”, *Вопросы философии*, 2011, No. 9, с. 136–148.
13. Дубровский 2017 — Д.И. Дубровский. “Проблема свободы воли и современная нейронаука”, *Журнал высшей нервной деятельности*, 2017, Т. 67, No. 6, с. 875–890.
14. Жудина 2024 — А.А. Жудина. “Информационные концепции сознания Д.И. Дубровского и Д. Чалмерса”, *Философский журнал / Philosophy Journal*, 2024, Т. 17, No. 3, с. 135–149.

итальянская философия, сознание и секс с роботами

italian philosophy, consciousness and sex with robots

Пьетро Перконтти, Мессинский университет
Евгений Логинов, МГУ имени М.В.Ломоносова.

Pietro Perconti, University of Messina
Evgeny Loginov, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Ольги Ламдо.

Illustrated by Olga Lamdo.

Интервью с Пьетро Перконтти — профессором философии и теории языков на факультете когнитивных наук Мессинского университета, автором книг «Будущее искусственного сознания» (2022, в соавторстве с А. Плебе), «Философия сознания» (2017), «Сознание» (2011), «Самосознание» (2008), «Кантианская лингвистика» (1999) и др.

Подготовил Евгений Логинов.

An interview with Pietro Perconti, professor of Philosophy and Theory of Languages at the Department of Cognitive Sciences, University of Messina, author of the books *The Future of Artificial Intelligence* (2022, co-authored with A. Plebe), *Filosofia della mente* (2017), *Coscienza* (2011), *L'autocoscienza* (2008), *Kantian Linguistics* (1999), etc. Prepared by Evgeny Loginov.

Ключевые слова: сознание, итальянская философия, философия сознания, секс-роботы, искусственный интеллект, Хайдеггер.

Keywords: consciousness, Italian philosophy, philosophy of mind, sex robots, artificial intelligence, Heidegger.

Для цитирования: П. Перконтти, Е.В. Логинов, «Итальянская философия, сознание и секс с роботами. Интервью с Пьетро Перконтти», *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 91–99

How to cite this article: P. Perconti, E.V. Loginov, «Italian Philosophy, Consciousness and Sex with Robots. An Interview with Pietro Perconti», *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 91–99

Финиковый Компот: Вы — единственный профессиональный философ, которого я знаю, который одновременно является активистом борьбы с мафией. Не могли бы вы немного рассказать об этой стороне вашей работы?

Пьетро Перконти: Я вовлекся в антимафиозное движение, когда я был учеником средней школы. Палермо и Сицилия в то время очень страдали от действий мафии, которая тогда играла значительную роль в международном наркотрафике. Я всегда с подозрением относился к самоуспокоенности философов по поводу тщетности нашей работы. Напротив, я думаю, что философия должна быть полезной деятельностью, социально продуктивной. Это не означает, что каждое отдельное философское исследование должно иметь заметный социальный эффект, но в целом философская деятельность должна быть социально ориентированной.

ФК: Вы известны своими работами о сознании и искусственном интеллекте. Но, насколько я знаю, вы начинали с несколько других тем. Расскажите, пожалуйста, о своем пути к философии сознания.

ПП: В начале моего исследовательского пути меня в основном интересовала история идей, особенно история представлений о языке и сознании. Я специализировался на немецкой классической философии. Меня не убедила распространенная идея, будто Кант «молчал» о языке и что лингвистическая революция начала девятнадцатого века была невосприимчива к его идеям. Я обнаружил, что это просто неправда и что кантианская лингвистика была значительным философским направлением в конце восемнадцатого и первых десятилетиях девятнадцатого века. «Кантианская лингвистика» — это, собственно, название моей первой книги. Интересно, что кантианская лингвистика — это теория языка, основанная на том, что разум является процессором для ментальных представлений. Сходство между немецкими дебатами о сознании и языке и современной философией сознания поразительно. Хотя сейчас я сосредоточен почти исключительно на современной дискуссии, я думаю, что знать историю

идей очень полезно. Это то, в чем англо-американская аналитическая философия должна совершенствоваться, что, собственно, она постепенно и делает.

ФК: Современная итальянская философия, к сожалению, не очень хорошо известна в России. Умберто Эко очень популярен, но он скорее историк философии и писатель. В определенных кругах популярен Агамбен. Не могли бы вы в общих чертах рассказать, что сейчас наиболее популярно в итальянской философии? Какие темы обсуждаются чаще всего, какие школы и течения существуют, какие философы являются лидерами?

ПП: Современная итальянская философская сцена не характеризуется каким-либо определенным направлением. Аналитическая философия, континентальная философия и всевозможные оттенки — все это практикуется в Италии. В каком-то смысле так было всегда. История философии в Италии включает Пифагора и Парменида, писавших по-гречески, Августина Гиппонского и Фому Аквинского, писавших по-латыни, Макиавелли и Грамши, писавших по-итальянски. Есть поборники науки, как в случае с эпистемологией Галилея, но есть и антисциентисты, такие как Бенедетто Кроче. Если в этой истории и есть что-то общее, то это, возможно, эклектика. И в некотором смысле эклектика и космополитизм по-прежнему являются отличительными чертами философии, практикуемой в Италии сегодня. Даже так называемая «итальянская теория», имевшая значительный успех в последние десятилетия, не является национальной философией. Это критическая социальная теория, которая основана на главенстве материальных условий в организации общества и рассмотрении биологии как фактора, ограничивающего политический поиск. Среди ведущих философов этого направления — Джорджо Агамбен, Роберто Эспозито, Тони Негри и Паоло Вирно.

ФК: Вы итальянский философ-аналитик. Когда мы думаем об аналитической философии, мы обычно думаем об англоязычной и, реже, немецкоязычной философии. Когда аналитическая философия пришла в Италию, кто ее принес и при каких обстоятельствах?

ПП: В некотором смысле аналитическая философия в Италии существовала всегда. Например, Джузеппе Пеано. Наряду с идеями Готлоба Фреге математическую философию Пеано можно рассматривать в качестве одного из источников аналитической философии. Однако если мы посмотрим на период после Второй мировой войны, аналитическая философия повлияла на итальянскую философскую сцену главным образом благодаря лингвистическому повороту и отказу от историзма. Первая особенность является общей для основных международных тенденций; вторая — итальянская особенность. Это было связано с господством идеализма и историзма в Италии, о чем свидетельствует влияние таких фигур, как Бенедетто Кроче и Джованни Джентиле. Хотя такая традиция позволила Италии представить одну из самых сложных историй философии в мире, она помешала многим философам заниматься текущими теоретическими проблемами. Аналитическая философия дала многим итальянским философам шанс избежать участи простых историков философии, если не просто комментаторов.

ФК: У некоторой части нашей редакции сложилось мнение, что прямо сейчас в Италии проводится много очень серьезных исследований, посвященных У. Селларсу. Согласны ли вы с этим утверждением и в чем причина такого интереса к этому философу?

ПП: То, что сегодня в Италии наблюдается интерес к Селларсу, а также к Питтсбургской школе, я думаю, зависит от двух факторов. С одной стороны, это то внимание, которое Селларс, Джон Макдауэлл и Боб Брэндом уделяют истории философии, особенно немецкой классической эпохе, которая довольно широко известна в Италии. Во-вторых, типичная идеалистическая подготовка, которую философы получают в Италии, способствовала популярности идеи «Мифа о Данном» и признанию приоритета интерпретации над фактами.

ФК: В вашей книге «Будущее искусственного сознания», написанной совместно с Алессио Плебе, вы ссылаетесь на Гегеля, некоторые ваши утверждения



наводят на мысль о Хайдеггере (например, «репрезентации — типичные порождения Модерна» (стр.6), по-видимому, относится к работе «Время картины мира»). Но при этом вы не ссылаетесь на современных континентальных философов. Не могли бы вы сказать мне, есть ли какие-либо авторы в современной неаналитической философии, чьи идеи вы используете в своей работе?

ПП: Идею о том, что «репрезентации — типичные порождения Модерна», можно найти у Мартина Хайдеггера, но она также типична для Мишеля Фуко («Слова

и вещи. Археология гуманитарных наук», 1966) или Ричарда Рорти («Философия и зеркало природы», 1979). Мне нравится ссылаться на авторов, не занимающихся аналитической философией. Иногда разница есть просто в словаре и стиле письма, но обсуждаемые темы те же, что и в аналитической традиции. Посмотрите, например, на то, как в феноменологической традиции обсуждаются проблемы интенциональности.

ФК: И, поскольку я упомянул Хайдеггера, я спрошу: как публикация «Черных тетрадей» повлияла на современную итальянскую философию?

ПП: Публикация «Черных тетрадей» вызвала настоящий ажиотаж и в Италии. Некоторые люди стали считать неприличным заниматься хайдеггероведением. Как можно спокойно читать «Бытие и время», когда известно, что автор был открытым сторонником нацизма? Честно говоря, я считал Хайдеггера плохим человеком еще до публикации «Черных тетрадей». Мне было достаточно того, что уже было известно, включая его мерзкое отношение к Эдмунду Гуссерлю и Ханне Арендт. Но, в отличие от тех, кто был шокирован совсем недавно, я считаю, что тексты живут своей собственной жизнью, помимо жизни их авторов. Чтение некоторых текстов Хайдеггера может быть вдохновляющим и интересным, особенно, на мой взгляд, экзистенциальной аналитики Dasein.

ФК: В современной российской философии идет дискуссия о том, как нам следует относиться к русскому философскому идеализму конца XIX и начала XX веков: является ли он просто историческим наследием или в нем есть что-то полезное для актуальной философии. Есть ли что-то подобное в современной итальянской философии по отношению к итальянскому идеализму начала двадцатого века?

ПП: В этом отношении итальянские дебаты очень похожи на российские. В Италии также фактически существует спор по поводу того, как рассматривать идеализм начала XX века, особенно это касается Джованни Джентиле и Бенедетто Кроче. Итальянский идеализм нес с собой историзм. На самом деле типичное фило-

софское образование в Италии, а также преобладающая культурная ориентация отдают предпочтение истории философии. В Италии часто считается, что решение философской проблемы равносильно пониманию ее истории. Иногда такое отношение даже приводит к тому, что философы становятся толкователями текстов прошлого. Ради сохранения традиционного идеализма итальянской философии начала XX века был предпринят ряд попыток «поженить» это философское направление с другими тенденциями, которые постепенно набирали популярность, включая структурализм, особенно в философии языка, и теорию сложности.

ФК: Столетие назад отношения между русской и итальянской философией были довольно сложными. Кроче считал, что вся русская философия была эпигонской и лишенной оригинальности. Единственным неварваром среди русских для него был император Николай I. Однако в середине века ситуация несколько изменилась; насколько я знаю, появилось немало интерпретаций, например, Флоренского и советского материализма. Философ Ольга Кусенко из Москвы, изучавшая этот вопрос, считает, что итальянские историки русской философии были гораздо объективнее советских и американских историков, потому что они не были столь идеологизированы [Кусенко 2018]. С другой стороны, некоторые русские философы начала XX века — Владимир Эрн, Борис Яковенко — пытались интерпретировать онтологические проекты итальянцев в своем собственном духе. Какими вы видите взаимоотношения между итальянской и русской философией сегодня?

ПП: Оставляя в стороне несколько неблагородное суждение Бенедетто Кроче, я считаю, что Ольга Кусенко права. Действительно, что касается русской философии, то итальянские ученые были профессиональными историками философии, и их суждения не были положительно или отрицательно обусловлены определенной идеологией. Есть, как мне кажется, две области взаимодействия, которые являются особенно многообещающими. С одной стороны, существует этическая и религиозная сторона русской философии, у которой есть самые древние корни. Связь между самым древним

и наиболее традиционным достоянием итальянской философии и этой русской традицией особенно плодотворна. С другой стороны, есть иные рассуждения, более эпистемологического характера, в которых идеи русских философов больше похожи на идеи западной и, в частности, итальянской философии и которые имеют более позднюю историю. Эта сторона русской философии более склонна соприкасаться как с итальянской и европейской аналитической философией, так и с самой российской наукой от инженерии до естествознания. Другими словами, экспериментальная наука представляется общей основой для дискуссий, а эпистемология — наилучшей основой для разработки общих проектов для обсуждения и сотрудничества.

ФК: В философии сознания вы защищаете подход социального познания (the social cognition approach). Могли бы вы кратко его изложить?

ПП: Этот тезис касается конкретно самосознания и более личной стороны сознательного опыта. Сознание существенным образом связано с окружающей средой. В частности, оно больше зависит от социального окружения, чем от физического. Но мой тезис отличается от теории общественного сознания, то есть от тех теорий, которые вдохновлены идеями Эмиля Дюркгейма или Карла Маркса. Речь даже метафорически не идет о том, чтобы приписывать сознание определенной группе или социальному классу. Мой аргумент касается индивидуального сознания, а не коллективного, и заключается в утверждении, что самосознание служит целям социального познания. Иными словами, люди — существа, обладающие самосознанием, потому что это позволяет им лучше познавать общество. Успехи в социальном познании позволили Homo sapiens занять свое место в мире. Однако это стало возможным благодаря тому факту, что у людей есть внутренняя жизнь, которая делает их рефлексивными личностями, способными использовать внутреннее логическое пространство, прежде чем выносить суждения и планировать действия. Отделяя поведение от импульсов и помещая между ними логическое пространство сознания, человеческое социальное познание позволило человеческо-

му социальному познанию осознать сложные и изощренные интересосубъективные отношения, которые лежат в основе современной человеческой жизни.

ФК: Что, с вашей точки зрения, необходимо для создания сильного искусственного интеллекта?

ПП: Честно говоря, я нахожу само различие слабого и сильного искусственного интеллекта коварным. В конце концов, оно основано на разнице между тем, чтобы быть инструментом, и тем, чтобы быть «настоящим» разумом. Рассмотрим обычный калькулятор. Кажется, он выполняет инструментальную функцию, как вилка или отвертка. Это правда, что функция, выполняемая калькулятором, кажется полностью когнитивной, в отличие от функции вилки или отвертки. Но это все еще «протезы», то есть устройства, расширяющие возможности, которые тем не менее отвечают за разум определенного человеческого индивида. Сильный искусственный интеллект сам по себе был бы разумом; он не был бы протезом кого-то другого. Однако я думаю, что в случае с умом само понятие «инструмент» проблематично. Дело в том, что разумность (intelligence) и агентность неразрывно связаны. Мы, как человеческие существа, биологически устроены таким образом, что рассматриваем разумное поведение как источник агентности. В народную психологию входит вера в каузальную эффективность ментальных состояний. И эта вера (в этом я согласен с Джоном Сёрлом) является условием возможности человеческого существования в мире, а не социально обусловленным явлением.

ФК: Как вы думаете, есть ли какая-то разница между созданием искусственного интеллекта просто на мощном компьютере и созданием робота, у которого был бы искусственный интеллект?

ПП: Тут есть существенная разница: роботы — это тела; классическому искусственному интеллекту тела не нужны. Для него требуется «железо», но не реальное тело. Тела вызывают веру в агентность и чувство себя (the feeling of «like me»). Более того, они предполагают набор как физических, так и психологических ограничений. Иными словами, с появлением робототехники

искусственный интеллект был вынужден принять рамки воплощенного познания (embodied cognition). Существует особая взаимосвязь между робототехникой, особенно гуманоидной, и отелесненным, существующим в среде, расширенным и энактивным познанием (4E cognition (embodied, embedded, enacted, and extended)).

ФК: В центре вашего проекта находится понятие доверия. Вы считаете, что мы не должны бояться искусственного интеллекта, мы должны доверять ему. Когда вы обосновываете этот тезис, вы говорите о доверии в том смысле, в каком об этом говорят философы языка. Грубо говоря, имеется в виду, что для интерпретации мне нужно в каком-то смысле доверять источнику информации. Нет ли какой-то двусмысленности в таком подходе? Похоже, что то доверие, о котором говорят философы языка, сильно отличается от того доверия, что есть между различными членами общества или сообществом друзей.

ПП: Да, я понимаю вашу точку зрения. На самом деле, по-видимому, одно дело, когда достижение наших целей зависит от доброжелательности и способностей других, и совсем другое, когда семантическая компетентность зависит от того факта, что другие обладают большими знаниями, чем я. В то время как первый вид доверия, по-видимому, относится к практической сфере, второй, по-видимому, имеет отношение к пропозициональной области. Но это размытое различие. На самом деле нет качественной разницы между семантическим и поведенческим доверием. Лежащий в основе механизм один и тот же. Он предполагает уважительное отношение к другим людям, потому что это кажется удобным или даже необходимым для достижения наших собственных целей. Тот факт, что эти цели относятся в первую очередь к семантической компетентности и только во вторую очередь к явному поведению или что они имеют более непосредственное отношение к наблюдаемому поведению, не кажется мне существенной разницей.

ФК: Насколько я понимаю, единственным серьез-

ным метафизическим аргументом против возможности сильного ИИ по-прежнему остается Китайская комната, предложенная более 40 лет назад. Как вы думаете, почему эта область развивается так медленно, почему оппоненты за все это время так и не смогли придумать ничего нового?

ПП: Как я говорил раньше, разница между сильным и слабым ИИ мне не кажется столь очевидной. Что касается аргумента о Китайской комнате, я думаю, что он выражает предубеждение и в конечном счете основан на интуиции, что «манипулирование символами» и «понимание» — это две разные вещи. Но отождествление интеллекта и манипулирования символами является главной идеей Алана Тьюринга и основой вычислительной теории сознания, то есть способом, которым, согласно когнитивной науке, она решила проблему сознание-тело. В статье, написанной совместно с Алессандро Плебе [Perconti, Plebe 2023], я исследовал причины, по которым критика в отношении возможности машин действительно понимать смысл не увенчалась успехом и почему в последние годы они были возрождены без какой-либо особой новизны. Похоже, дело в том, что оригинальная идея Тьюринга действительно работает и что вычислительная психология — очень эффективная исследовательская программа даже с технологической точки зрения. Причины обычной критики ИИ, особенно более позднего ИИ, носят не теоретический характер, а скорее обусловлены социальными проблемами. Дело в том, что мы обеспокоены социальными последствиями распространения искусственного интеллекта, и поэтому многие авторы пытаются озвучить эти опасения на теоретическом уровне, вместо того чтобы выражать истинную природу беспокойства, которое носит социальный характер.

ФК: Какой ответ на аргумент Китайской комнаты кажется вам самым убедительным?

ПП: Я думаю, возражение Дэниела Деннета убедительно. Основная идея очень проста. Мысленный эксперимент Китайской комнаты на самом деле кажется работающим, потому что мы фокусируем наше внимание на заключенном внутри комнаты гомункуле, кото-

рый не знает китайского языка и просто манипулирует какими-то странными символами, значения которых он не знает. Но этот маленький человек — всего лишь часть системы, которую мы наблюдаем. Вся система включает в себя другого человека, который передает бумаги человеку, запертому в Китайской комнате, а также бумаги с напечатанными на них символами, словарь и необходимый список инструкций, а также проведение мысленного эксперимента в целом. Что ж, я не вижу причин, почему мы не должны предполагать, что вся система понимает китайский язык, даже если какая-то ее часть его не понимает. Это все равно что утверждать, что мы не способны понимать русский или итальянский языки, но скорее их понимает наш мозг или даже его часть, например, стриарная кора (striate cortex). Мне кажется, что Деннет указывает на смешение личностных и субличностных (sub-personal) ментальных процессов, и что в реакциях на его возмущение просто повторно высказывается та же самая изначальная интуиция и соответствующая ей только что упомянутая ошибка.

ФК: Один из тезисов вашей философии сознания можно сформулировать следующим образом: мы должны хорошо относиться к человекоподобным роботам, потому что это сделает нас самих лучше. Давайте предположим, что это правда. Но какую роль функционалистская программа в философии сознания, которую, как я понимаю, вы принимаете, играет в обосновании этого тезиса?

ПП: Функционализм утверждает, что сознание не похоже на секрецию живого органа, по крайней мере, не в эссенциалистском смысле. Нет ничего существенного в том факте, что ментальные феномены до сих пор были лишь результатом существования живых тел. Вернемся к примеру с выделениями нашего организма. Поджелудочная железа выделяет инсулин, который является важным гормоном для регулирования уровня глюкозы в крови. Благодаря работе Герберта Бойера, который понял функциональный механизм выработки инсулина, в 1977 году был впервые произведен синтетический инсулин. Сознание работает аналогичным

образом. До сих пор нам было привычно думать о нем как о продукте мозга людей и других животных. Однако на самом деле это продукт функциональной архитектуры, которую конкретно реализует мозг. Та же функциональная архитектура работает и с другими материальными подложками при условии соблюдения ее формальных ограничений. Есть много оснований, по которым мы должны хорошо относиться к человекоподобным роботам, и среди них, безусловно, тезис множественной реализуемости, типичный для функционализма. В конце концов, если наличие сознания — это вопрос реализации определенной функциональной архитектуры, то почему мы должны дискриминировать искусственные сознания из-за того, что их материальная основа не такая, как у нас?

ФК: Из ваших текстов и лекций у меня сложилось впечатление, что, говоря о сознании, вы принимаете следующие два утверждения: (1) быть сознательным — быть подверженным применению интенциональной установки; (2) роботы не обладают тем сознанием, о котором мы, люди из плоти и крови, интроспективно знаем, что оно у нас есть. По-видимому, существует некоторая напряженность между (1) и (2). Возможно, я вас неправильно понимаю и вы на самом деле не принимаете одно из этих двух утверждений?

ПП: Я на самом деле склонен согласиться с обоими этими утверждениями. Возможно, однако, с некоторыми уточнениями. Что касается (1), если под «интенциональной установкой» мы подразумеваем отсылку к непрозрачным семантическим контекстам (opaque semantic contexts), я боюсь, что это чрезмерно сильное утверждение. На самом деле мы могли бы также применять установку такого типа к модальным контекстам, в которые не вовлечены никакие сознания. Я бы более осторожно говорил об «интенциональной установке», уточняя, что этот термин нужно понимать в том смысле, в каком он был определен для контекстов социального познания и нейробиологической гипотезы о «социальном мозге». Что касается (2), мне трудно представить, что человекоподобные роботы могли бы интроспективно переживать такую же психическую

жизнь, какая есть у нас. Сознание, по сути, предназначено для регулирования своего тела и социальных отношений. Однако человеческое тело сильно отличается от тела робота, и социальные отношения, в которые мы вовлечены, существенно отличаются от отношений любого социального робота. Принимая во внимание данные разъяснения, я считаю, что эти два утверждения можно объединить. «Быть сознательным» — это существенным образом «быть признанным сознательным», однако разные способы порождения интроспективных переживаний могут порождать весьма отличные друг от друга переживания.

ФК: У вас есть очень интересный проект, посвященный этике секс-роботов. Насколько я понимаю, вы поддерживаете следующие два тезиса: (3) у нас должны быть моральные обязательства по отношению к роботам, они не просто инструменты; (4) если я, будучи женатым, занимаюсь сексом с роботом, который ведет себя точно так же, как человек, это не измена, это своего рода фантазия для достижения катарсиса. Правильно ли я понимаю, что вы поддерживаете как (3), так и (4)? И нет ли между ними некоторой напряженности? Я имею в виду, что если у нас есть обязательства перед роботами, то они являются моральными агентами и секс между женатым человеком и роботом должен рассматриваться аналогично сексу с другим моральным агентом.

ПП: Я считаю, что вы полностью правы: существует напряженность между (3) и (4). На самом деле я бы не стал отстаивать тезис о том, что сексуальные или романтические отношения с роботом не являются изменой, если тип отношений, в которые вовлечен определенный индивид, предполагает эксклюзивность. Я хочу сказать, что для того, чтобы отношения с человекоподобными роботами были плодотворными (efficient) и экологичными, мы должны относиться к ним как к рациональным агентам (независимо от того, насколько они «реально» таковы и что вы подразумеваете под словом «реально»). Однако это утверждение нельзя принять просто так. Мы не можем относиться к чему-то как к рациональному агенту, скажем, утром, а

вечером — как к инструменту. Это означает, что если вы хотите вступить в романтические или сексуальные отношения с человекоподобным роботом, то вы должны получить его согласие. Это, кстати, делает нас лучше, потому что расширяет круг вещей, к которым мы испытываем такие чувства, как сострадание и уважение. Таким образом, человекоподобные роботы становятся частью той же моральной игры, частью которой являемся и мы. Вступление с ними в романтические или сексуальные отношения следует рассматривать как этически чувствительный акт, а не как нечто этически нейтральное. Если катарсическая деятельность оценивается положительно в определенных этических рамках, то романтические отношения с роботом могут выполнять катарсическую функцию. Если нет, то нет. Социальная робототехника не освободит нас от наших моральных обязанностей (responsibilities).

ФК: Другой способ указать на то же затруднение. Предположим, у нас есть моральные обязательства перед роботами. И предположим, что секс с роботом приносит своего рода катарсис и я не должен причинять вред роботу, потому что это в конечном счете приведет к порче моего характера. В таком случае не является ли робот для меня чем-то вроде тренажера для моральной тренировки? И в таком смысле это инструмент.

ПП: На самом деле я боюсь, что в некотором смысле и в случае с нашими собратьями-людьми мы относимся к другим индивидам не как к воплощениям универсального разума, а как к «машинам для моральной тренировки». Другие люди постоянно инструментализуются в целях моральной тренировки в постоянно меняющихся контекстах. Отказ от инструментального поведения по отношению к другим людям является одной из высших и наиболее универсальных моральных ценностей. Но тут нужно и благоразумие (prudence), и постепенность. Подумайте о нечеловеческих животных. Мы знаем, что коровы и свиньи способны страдать и вести насыщенную психическую жизнь. И все же многие люди едят их. По мнению радикальных зоозащитников, они неправы. Но, согласно точке зрения здравого смысла, употребление в пищу животных не

обязательно морально предосудительно. Точно так же я не нахожу ничего противоречивого в представлении о заданных моральных рамках, в которых измена с человекоподобным роботом рассматривается как небольшой грешок и может выполнять катарсическую функцию. Это было бы аналогично случаю, когда тот, кто приписывает ментальные состояния нечеловеческим животным, решает выборочно есть их, предпочитая одни виды другим.

ФК: О чем вы никогда не думали?

ПП: Есть куча тем, которым я хотел бы уделить внимание. Но о чем я на самом деле не думал, так это о смерти. Я боюсь того, что может из этого получиться, а та философия, которой я занимаюсь, требует немного жизни и доверия (the kind of philosophy I do requires a little bit of life and trust). Однако мы можем быть уверены: это всего лишь вопрос времени.

18.01.23

ДИСКУССИИ

крепить фронт борьбы с пособниками империализма: критика философии моральной ответственности

to strengthen the front against the accomplices of imperialism: a critique of the moral responsibility philosophy

Егор Соколов, Оксфордский университет

Egor Sokolov, University of Oxford

Иллюстрация Сени Уткина.

Illustrated by Senia Utkin.

Статья представляет собой критическую реакцию на «Прологомены к моральной ответственности» (Финиковый компот, № 15). В первой части я, следуя литературной игре авторов «Прологоменов», демонстрирую образец сталинистской философии, образец принципиально иной философской рациональности и моральной чувствительности. Во второй части я разворачиваю критику философии моральной ответственности с позиций социального конструктивизма, выделяя пять проблем: субъекта, социальных институтов, соломенных чучел, дескрипции и истории. Я утверждаю, что указание на историческую изменчивость моральных эмоций и рациональных понятий подрывает универсалистские претензии этой моральной философии, а также позволяет выявить ее «слепые пятна» (колониалистскую универсализацию «здорового смысла» и натурализацию исторически и социально определенной «нормальности»).

This article is a critical reaction to “Prolegomena to Moral Responsibility” (published in the previous issue of this journal). In the first part, following the literary game of the authors of the “Prolegomena”, I demonstrate an example of the Stalinist philosophy, which is an example of a crucially different philosophical rationality and moral sensibilities. In the second part, I criticize philosophy of moral responsibility from the perspective of social constructivism identifying five problems, which are the problem of subject, of social institutes, of straw men, of description and of history. I argue that pointing out the historical variability of moral emotions and rational notions undermines the universalistic claims of this moral philosophy and makes it possible to identify its “blind spots”, such as colonial universalization of “common sense” and naturalization of historically and socially defined “normality”.

Ключевые слова: моральная ответственность, социальный конструктивизм, рациональность, натурализация, здравый смысл.

Keywords: moral responsibility, social constructivism, rationality, naturalization, common sense.

Для цитирования: Е. Соколов. “Крепить фронт борьбы с пособниками империализма: критика философии моральной ответственности”, *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 102–109.

How to cite this article: E. Sokolov. “To Strengthen the Front Against the Accomplices of Imperialism: A Critique of the Moral Responsibility Philosophy”, in *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 102–109.

В последние месяцы оживилась борьба на нашем философском фронте. Мы знали, что по мере продвижения к социализму классовая борьба обострится, что, следовательно, сопротивление реакционных элементов возрастет и в области отвлеченного мышления. Марксистско-ленинская философия представляет собой могучее теоретическое оружие пролетариата, средство не только объяснения, но и изменения мира. Нельзя сказать, однако, что это оружие находится сейчас в полной боеготовности. Наши философы все еще недостаточно дают отпор контрреволюционным идеалистическим вылазкам. Решительно ставит эти вопросы на конференции аграрников-марксистов товарищ Сталин: «Надо признать, что за нашими практическими успехами не поспевает теоретическая мысль, что мы имеем некоторый разрыв между практическими успехами и развитием теоретической мысли. Между тем необходимо, чтобы теоретическая работа не только поспевала за практической, но и опережала ее, вооружая наших практиков в их борьбе за победу социализма».

Недостаточно бдительны оказались редакторы журнала «Финиковый Компот», опубликовавшие в прошлом номере (№ 15) опус товарища Ярхо о моральной ответственности. Стремление редколлегии к творческой разработке новых тем похвально, однако такая разработка должна осуществляться в строгом соответствии с ленинским принципом партийности, в противном случае она неизбежно приводит к грубым ошибкам, таким как публикация в советской печати чуждых и враждебных нам текстов Ярхо, этого выкормыша белогвардейской профессуры, закономерно ставшего философствующим оруженосцем англо-американского империализма. Ошибки редколлегии, забывшей основное положение материализма, требующее непримиримости в борьбе со своими противниками, должны стать предметом отдельной дискуссии. Однако, прежде всего, необходимо дать отпор оголтелой апологетике империализма, направленной на отравление сознания трудящихся.

Так называемая «аналитическая философия» представляет собой духовный отпечаток эксплуататорского класса, занимающего все более реакционные позиции, а потому призывающего к возрождению в новых одеждах



средневекового мракобесия. «Философия моральной ответственности» — это просто-напросто изощренная попытка оправдать американскую агрессию, оправдать варварские бомбардировки мирных городов и деревень тем, что они населены якобы «не моральными агентами», не принадлежащими к «нашему моральному сообществу».

«Аналитические философы» пытаются заболтать важнейший вопрос о свободе, предлагая обсуждать, свободны ли поступки человека, одурманенного колдунами, бесами или волшебными зельями (не это ли они называют «дескрипцией» морального опыта?!). Очевидно, что таким образом они стремятся отвлечь рабочий класс от борьбы за свободу. Попытка сбить накал революционной борьбы, навязать обсуждение абстрактной «свободы» вместо реальной освободительной борьбы трудящихся в конкретных исторических условиях — это, разумеется, признак идеализма. Однако на нашей почве этот идеализм становится еще опаснее, отравляя сознание нашей философской молодежи, во-первых,

низкопоклонством перед Западом, а во-вторых, троцкизмом, для которого как раз и характерно полное непонимание материалистической диалектики свободы и необходимости, выхолащивание из нее конкретно-исторического содержания, замена диалектики пустыми формальными схемами и т.д.

Смехотворны претензии «аналитической философии» на статус «строгого научного исследования». Она одновременно включает в себя моральные оценки и исключает анализ социально-исторической обусловленности этих оценок. Она полностью обходит стороной вопрос о коллективной ответственности и постулирует универсальность человеческой природы. Но, как показал Маркс, «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». Классовый кренинизм буржуазной философии в конечном счете ведет к уравниванию моральных оценок прогрессивного насилия революционных масс и реакционного насилия жандармов. Публикацию таких материалов у нас нельзя расценивать иначе, чем вредительство, диверсию на философском фронте. Советские философы должны дать решительный отпор силам мракобесия и реакции, беспощадно разоблачать новое теоретическое обличье гнусной буржуазной идеологии.

Так могла бы выглядеть критика «Пролегоменов к моральной ответственности», если бы они были опубликованы в период позднего сталинизма (1945–1953). Цель этого дискурсивного упражнения заключается не только в том, чтобы поддержать литературную игру авторов «Пролегоменов» (и придать ей большую историческую определенность), но и в том, чтобы на примере образца сталинистской философской логики продемонстрировать функционирование другой рациональности (другого набора очевидностей, других аргументатив-

ных стратегий и т.д.), показать, что каких-то 70 лет назад советские философы культивировали принципиально иные моральные реакции и интеллектуальные добродетели¹. Я пытаюсь предложить содержательную критику «Пролегоменов» с позиций позднесталинской философии и, таким образом, дать читателю почувствовать несводимость двух этих дискурсов, двух типов рациональности и морали, а следовательно, проблематичность апелляций к «здравому смыслу» или «естественному» нравственному чувству.

Можно, конечно, попытаться отказать советской (или только сталинистской) философии в интеллектуальной состоятельности. Однако проблема в том, что провести границу между философией и идеологией весьма непросто². Сегодня после работ историков-ревизионистов [Фицпатрик 2008] и исследователей советской субъективности [Хелльбек 2017] простые бинарные схемы (рациональные аргументы / бессмысленные штампы, философия / идеология, личность / система и т.д.) больше не кажутся убедительными. Исследователи советской культуры показывают, что сталинистский дискурс не только навязывался «сверху», но и использовался «снизу», и становился основой практик субъективации. Кроме того, некоторые элементы этого дискурса оказываются поразительно устойчивыми. Они, в частности, натурализируются, «оседают» в философском здравом смысле в качестве «само собой разумеющихся» и до сих пор определяют профессиональное мышление. Характерным примером такой натурализации может служить дисциплинарное расщепление истории философии на историю западноевропейской (зарубежной) и историю русской философии, институционально связанное со «сталинским национал-большевизмом» [Добренко 2020, 464–476], но чаще всего объясняемое не политически, а эпистемологически: спецификой предмета исследования (своеобразием русской мысли, начиная с XI века), которая определяет

1. Я ориентировался в этом упражнении на материалы знаменитой дискуссии 1947 года, передовицы «Вопросов философии», статьи Марка Митина, а также на многочисленные примеры советского философского дискурса, которые приводит Евгений Добренко [Добренко 2020, 476–496].

2. Я пытаюсь показать это в своих статьях о Мерабе Мамардашвили [Соколов 2014], [Соколов 2017].

«научный статус историографии русской философской мысли как самостоятельной предметной и проблемной отрасли знания» [Маслин 2006].

Я надеюсь, что мое дискурсивное упражнение дает возможность почувствовать хрупкость и мерцание «здорового смысла», потому что именно его универсализация представляется мне основной ошибкой развернутой в «Прологоменах» моральной философии. Я хотел бы тезисно сформулировать несколько проблем этого подхода, как они видятся с позиций социального конструктивизма, и развернуть «методологические сомнения», отброшенные авторами, на мой взгляд, слишком поспешно и высокомерно (§1.4. В).

1. *Проблема субъекта.* О чем говорят авторы, используя фразы вроде «обычаи нашего общества», «наша моральная жизнь», «такие существа, как мы» или (чаще) «здоровый смысл, кажется, говорит нам, что», «что нам говорит наше чувство справедливости», «интуиция говорит нам, что», «интуитивно ясно, что» и т.д.? Кто такие «мы»? Если я правильно понимаю, речь идет о постулировании в качестве субъекта некоего «разумного», «нормального», «здравомыслящего» человека. Этот человек обладает определенным набором ценностей, эмоциональных и рациональных («отзывчивость к разумным доводам») реакций. Он явно противопоставляется детям, безумцам и «извращенным» людям злой воли. Напомню, что классические варианты списков «нерациональных» субъектов включали в себя также дикарей и женщин⁵. Вероятно, авторы «Прологоменов» не готовы подписаться под расистскими или сексистскими заявлениями, однако имплицитно их логика остается колониалистской, поскольку утверждает исторически и социально определенную форму мышления и чувствования в качестве привилегированной, обладающей нормативным значением (а следовательно, дискредитирует другие формы).

2. *Проблема институтов.* Я полагаю, что игнорирование социальных условий, определяющих формы мышления и чувствования, связано с пониманием социальных институтов как организаций (с. 8). В социальных науках, однако, институты рассматриваются как устойчивые формы социального взаимодействия. Дюркгейм, например, называет институтами «все верования, все поведения, установленные группой» [Дюркгейм 2008, 51, 61] и, в частности, говорит о методах научного мышления как «подлинных социальных институтах» [Дюркгейм, Мосс 1983, 6].

Авторы «Прологоменов» пишут, что их интересует моральная ответственность в «межличностных отношениях», иллюстрируя различие между «межличностной» и «институциональной» ответственностью с помощью следующего примера:

Руководство Института истории и философии поручает товарищу Поныреву написать книгу о последних тенденциях в изучении диалектики всеобщего, особенного и единичного в металлургии. Допустим, Понырев эту книгу написал, и очень хорошую, глубокую. Тогда руководство Института может выписать ему премию. Выписывание премии будет положительной институциональной реакцией на выполнение Поныревым работы. Но такая реакция будет отличаться от того случая, когда лично руководитель Института Фёдор Васильевич Константинов похвалит Понырева в коридоре, сказав: «Спасибо, старик, что сдал книгу в срок: на тебя всегда можно положиться!» Такая похвала будет положительной моральной реакцией. Первое является отношением между Поныревым и институцией; второе — межличностное отношение. Нас будет в основном интересовать отношение ответственности именно между личностями (с. 8–9).

Они упускают здесь институциональную опосредо-

5. Например, Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» пишет, что дикари «могут выражаться только символически и имеют мало рассудочных понятий» (§56), а женщины неспособны «к личному пользованию своим рассудком в общественных делах» (§ 46).

ванность и обусловленность межличностных отношений. Даже в этом примере дружеская фамильярность руководителя определена иерархическим отношением и несимметрична. Игнорирование институционального измерения моральной ответственности приводит к противоречию: авторы говорят, что будут рассматривать моральную ответственность как «феномен, возникающий между личностями» (с. 8), но строят текст вокруг спора о законе («эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедовал побивать таких камнями» (с. 18, цитируется: Ин. 8, 4–5)).

Еще важнее, что формы мышления и чувствования также являются социальными институтами. «Рациональность», «здравый смысл», «моральная реакция» и т.д. — это институты, которые, помимо прочего, производят собственную «очевидность». Таким образом, институциональное измерение не отсутствует, а игнорируется не только в приводимых примерах, но и в логике рассуждения. Допустимые аргументы и уместные реакции определяются как таковые из социально и исторически определенной позиции (упражнение в сталинистской философии было призвано напомнить, насколько быстро представления об «уместном» и «допустимом» могут меняться), которая, однако, мыслиться авторами как универсальная (поскольку они постулируют «нормального» и «здравомыслящего» субъекта).

3. Проблема соломенных чучел. Возражения авторов «Пролегоменов» против понимания моральной ответственности как политического конструкта (с. 15–16) выглядят как борьба с соломенными чучелами. Они представляют анти-эссенциалистскую позицию как конспирологическую, приписывают ей абсурдные утверждения, что «подлинный мир есть безумная игра безликих сил, борющихся за мгновения господства» и что «все моральные реакции, в том числе и осуждение, осуществляются с корыстным умыслом». Говорить, что моральные реакции, как и способы их концептуализации, — это социальные конструкты, — значит отрицать, что они «являются чем-то естественным для таких существ, как мы» (а в более сильных версиях отрицать также, что есть что-то «естественное» и что

есть какие-то «мы»). Это отрицание, однако, не имеет никакого отношения к «безумной игре безликих сил».

4. Проблема дескрипции. Эссенциализм (и вытекающий из него колониализм) этой моральной философии связан с игнорированием эмпирического разнообразия эмоциональных и рациональных реакций. Авторы «Пролегоменов» утверждают, что в их исследовании есть два уровня: дескриптивный и нормативный. «На дескриптивном уровне мы описываем, каково реальное положение дел в нашей практике возложения моральной ответственности; как она устроена в нашей повседневной жизни» (с. 16), — пишут они. Однако где же дескрипция? На 90 страницах «Пролегоменов» нет и следа эмпирического анализа моральных практик. Нельзя же, в самом деле, считать, что результаты наивной интроспекции (например, «среди эмоций мы фактически различаем уместные и неуместные», с. 15) — это и есть описание «реального положения дел».

5. Проблема истории. Авторы «Пролегоменов» определяют моральную норму как «результат философской обработки морального опыта» (с. 17). Представление о том, что достаточно обнаружить в себе эмоциональные реакции и логически упорядочить их, чтобы формулировать нормативные суждения, базируется на эссенциалистском понимании моральных эмоций и рациональных понятий. Однако можно ли сегодня продолжать мыслить эмоции и понятия как нечто «естественное» и/или универсальное?

Во-первых, исторические, социологические и антропологические исследования показывают, что «существует такое межкультурное многообразие эмоций и способов их проявления, что приходится окончательно отбросить идею, будто все люди чувствуют одинаково и что именно это сходство на эмоциональном уровне объединяет всех людей» [Плампер 2018, 126]. Например, об исторических и социальных трансформациях чувства стыда пишут Норберт Элиас [Элиас 2001, 292–299], Эрвин Гофман [Гофман 2009, 120–137] и Рут Бенедикт [Бенедикт 2007, 260–265].

Во-вторых, исторические и социологические исследования позволяют объяснять философское знание как содержательно определенное социальным порядком, в котором оно производится [Бурдьё 2003; Рингер 2008; Бикбов 2014]⁴. Например, Мартин Куш, следуя за Дюркгеймом и Блуром [Блур 2002, 166–167], атакует один из главных бастионов философского здравого смысла, демонстрируя, что рациональные аргументы являются социальными институтами, что их логическая сила является одновременно социальной [Куш 2002, 118–124]. Задача таких исследований заключается, повторю, не в том, чтобы «сорвать маски», разоблачить циничную игру философов, в которой рациональные аргументы служат исключительно инструментом в борьбе за власть. Понять аргумент как социальный институт — значит проанализировать его использование определенными аудиториями в определенный исторический момент. Социальные науки стремятся вскрыть механику натурализации, то есть представления результатов социальной борьбы в качестве «само собой разумеющихся», с необходимостью определенных универсальными (природными или логическими) законами.

Казалось бы, выбранная авторами «Пролегоменов» художественная форма должна подталкивать их к проблематизации исторических различий эмоциональных режимов и интеллектуальных стилей. Во-первых, они воспроизводят некоторые особенности советской академической речи. Во-вторых, представляют спектр позиций в актуальных дискуссиях о моральной ответственности в форме диалога, основанного на евангельско-булгаковской истории. Однако история не дает здесь примера другой рациональности, она присутствует только как декорация. Теологические понятия (Бог, грех и т.д.) функционируют в тексте только как метафоры, поскольку их собственный смысл разру-

шил бы логику рассуждения. Диалог оборвался бы, не успев начаться, если на вопрос «выходит [...] то, чего от нас требует Бог, Он требует не потому, что это само по себе хорошо, а оно хорошо лишь потому, что Бог повелевает его совершать?» (с. 19) допустимо было бы ответить «да!»⁵.

Указание на историческую изменчивость моральных эмоций и рациональных понятий не только подрывает универсалистские претензии этой (и любой другой) моральной философии, но и позволяет выявить ее «слепые пятна». В этой перспективе проблематичны даже некоторые базовые положения. Например, авторы «Пролегоменов» полагают очевидным, что «моральная ответственность касается моральных агентов» (с. 86), а потому не распространяется на «не-агентов» (объекты) и «не моральных агентов» (животных, детей и безумцев). Следовательно, «Ксеркс, веля высесть море, совершает ошибку» (с. 88). Не буду говорить об акторно-сетевой теории, в рамках которой объекты рассматриваются как действующие агенты. Однако можно ли назвать «ошибкой» не эксцесс, а распространенные практики посмертных наказаний или судов над животными? Можно ли утверждать, что дети и безумцы «очевидно» не являются «моральными агентами», учитывая историческую изменчивость представлений о детстве и безумии [Фуко 2010; Арьес 1999]⁶?

Заключение. Исключение другого морального опыта и другой рациональности поддерживает иллюзию универсальности «здравого смысла» и ведет к натурализации исторически и социально определенной «нормальности». Универсализация «нашего» опыта мышления и чувствования, в свою очередь, ведет к (имплицитно) колониалистской нормативности и критической недооценке роли социальных и исторических факторов в теории морали. Я думаю, что морально и рационально

4. Кроме того, см. тематический номер «Логоса» (№ 3/4, 2004).

5. Как это делает, например, Кьеркегор: «Парадокс веры таков: единичный индивид выше, чем всеобщее [...] любовь к Богу может побудить рыцаря веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно противоположное тому, чего с этической точки зрения требует от него долг». [Кьеркегор 2010, 65–66].

6. Сегодня исследования детства и психиатрии представляют собой отдельные субдисциплины.

ответственная теория моральной ответственности не должна игнорировать эти проблемы. Решением могло бы стать следование двум принципам: бурдьевистскому требованию рефлексивного разрыва со «здравым смыслом» («объективации субъекта объективации») и фукольдианскому призыву «дать голос» безумию, детству, моральной извращенности и т.д. Но это была бы уже совсем другая теория.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Bikbov 2014 — A. Bikbov. *Grammar of Order: A Historical Sociology of the Concepts That Change Our Reality*. Moscow: Higher School of Economics Publishing House, 2014. (In Russian)
2. Dobrenko 2020 — E.A. Dobrenko. *Late Stalinism: Aesthetics of Politics*. Vol. 1. Moscow: New Literary Review, 2020. (In Russian)
3. Maslin 2006 — M.A. Maslin “On the Unity of Russian Philosophy” (A Report at the Historical and Methodological Seminar in Russian Christian Humanitarian Academy, 28.04.2006) // URL: <http://rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/unity.php> (In Russian)
4. Sokolov 2014 — E. Sokolov “The Academic Community: Politics and Boundaries. The Case of Merab Mamardashvili”, *Logos*, 2014, No. 2 (98), pp. 65–88. (In Russian)
5. Sokolov 2017 — E. Sokolov “The Philosophy of Editorials. Merab Mamardashvili as a Soviet Philosopher”, *Logos*, 2017, No. 6 (121), pp. 1–22. (In Russian)
6. Арьес 1999 — Ф. Арьес. *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке*. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999.
7. Бенедикт 2007 — Р. Бенедикт. *Хризантема и меч: модели японской культуры*. СПб.: Наука, 2007.
8. Бикбов 2014 — А. Бикбов. *Грамматика порядка: историческая социология понятий, которые меняют нашу реальность*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
9. Блур 2002 — Д. Блур “Сильная программа в социологии знания”, *Логос*, 2002, No. 5–6 (35), с. 162–185.
10. Бурдьё 2003 — П. Бурдьё. *Политическая онтология Мартина Хайдеггера*. М.: Праксис, 2003.
11. Гофман 2009 — Э. Гофман. *Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу*. М.: Смысл, 2009.
12. Добренко 2020 — Е.А. Добренко. *Поздний сталинизм: эстетика политики*. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
13. Дюркгейм 2008 — Э. Дюркгейм. “Метод социологии”, в: Э. Дюркгейм *Социология. Ее предмет, метод, предназначение*. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008.
14. Дюркгейм, Мосс 1985 — Э. Дюркгейм, М. Мосс. “О некоторых первобытных формах классификации”, в: М. Мосс. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1985.
15. Куш 2002 — М. Куш. “Социология философского знания: конкретное исследование и защита”, *Логос*, 2002, No. 5–6 (35), с. 104–134.
16. Кьеркегор 2010 — С. Кьеркегор. *Страх и трепет*. М.: Культурная революция, 2010.
17. Маслин 2006 — М.А. Маслин. “О единстве русской философии” (доклад на историко-методологическом семинаре в РХГА, 28.04.2006) // URL: <http://rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/unity.php>
18. Плампер 2018 — Я. Плампер. *История эмоций*. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
19. Рингер 2008 — Ф. Рингер. *Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890–1933*. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
20. Соколов 2014 — Е. Соколов. “Академическое сообщество: политика и границы. Случай Мераба Мамардашвили”, *Логос*, 2014, No. 2 (98), с. 65–88.
21. Соколов 2017 — Е. Соколов. “Философия передовиц. Мераб Мамардашвили как советский философ”, *Логос*, 2017, No. 6 (121), с. 1–22.
22. Фицпатрик 2008 — Ш. Фицпатрик. *Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы*

- город. М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008.
23. Фуко 2010 — М. Фуко. *История безумия в классическую эпоху*. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.
24. Хелльбек 2017 — Й. Хелльбек. *Революция от первого лица: дневники сталинской эпохи*. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
25. Элиас 2001 — Н. Элиас. *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации*. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

метафизика моральной ответственности и модальные интерпретации «уместности»

metaphysics of moral responsibility and modal interpretations of “fittingness”

Дмитрий Ананьев, Билефельдский университет

Dmitry Ananiev, Bielefeld University

Иллюстрация Алины Козиной.

Illustrated by Alina Kozina.

Статья посвящена критическому обсуждению Приложения к статье Е. Логинова, М. Гаврилова, А. Мерцалова и А. Юнусова «Прологомены к моральной ответственности». В Приложении авторы предлагают анализировать термин «уместность», важный для понятия моральной ответственности, через «моральный долг» или через «моральную допустимость». Я показываю, что анализ, предложенный авторами, неполон, так как авторы представляют «долг» или «допустимость» в качестве необходимых, но не в качестве необходимых и достаточных элементов «уместности». Я также показываю, что если понимать «уместность» как «долг» или «допустимость», то реакции, неподконтрольные агенту, не могут быть уместны в качестве реакций, составляющих возложение моральной ответственности, что идет вразрез с рассуждениями авторов.

Ключевые слова: моральная ответственность, моральный долг, моральная допустимость, контроль, уместные реакции, уместные установки, уместность

Для цитирования: Д.А. Ананьев. «Метафизика моральной ответственности и модальные интерпретации «уместности»», *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 110–116.

In my paper, I critically discuss the Appendix to an article by E. Loginov, M. Gavrilov, A. Mertsalov, and A. Iunusov “Prolegomena to Moral Responsibility”. In the Appendix, the authors attempt to analyse the term “fittingness” in terms of “moral duty” or “moral permissibility”. I show that the analysis offered by the authors is incomplete because it presents “duty” or “permissibility” only as necessary elements of “fittingness”, but not as necessary and sufficient. I also argue that if “fittingness” is understood as “duty” or “permissibility”, then reactions that are not under the agent’s control cannot be fitting as reactions that constitute holding agents responsible. This goes against the line of reasoning taken by the authors in the Prolegomena.

Keywords: moral responsibility, moral duty, moral permissibility, control, fitting reactions, fitting attitudes, fittingness

How to cite this article: D. Ananiev. “Metaphysics of Moral Responsibility and Modal Interpretations of ‘Fittingness’”, in *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 110–116.

DOI <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2024-19-110-116>

УДК: 17.03

В этой статье я комментирую Приложение к третьей части «Прологоменов к моральной ответственности», опубликованных в предыдущем номере *Финикового Комптоа*¹. В третьей части «Прологоменов» авторы представляют структуру понятия моральной ответственности², а в Приложении — исследуют возможные модальные трактовки термина «уместность», используемого в определении моральной ответственности. В первой части своей статьи я кратко опишу ход рассуждения авторов в Приложении, а во второй выскажу несколько критических комментариев³.

1. СОДЕРЖАНИЕ ПРИЛОЖЕНИЯ К ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ «ПРОЛОГОМЕНОВ»

Авторы справедливо утверждают, что часто теория моральной ответственности понимается, как «теория того, какие именно реакции <...> уместны в ответ на, например, действие или черту характера агента» (с. 95). Например, в случае морально неправильного поступка уместной реакцией может быть осуждение, проявляющееся в обиде или гневе. Авторы отмечают, что в литературе о моральной ответственности обсуждению и анализу термина «уместность» уделяется недостаточное внимание. В Приложении они хотят исправить это упущение и предлагают модальный анализ этого термина. Проводя параллель с алетическими модальностями, авторы предлагают понимать «уместность» либо как «допустимость» (по аналогии с «возможно»), либо как «долженствование» (по аналогии с «необходимо»).

Трактовка «уместности» как «долженствования» выглядит так:

(1a) Если реакция уместна, то мы должны реагиро-

вать соответствующим образом.

(1б) Если реакция не уместна, то у нас нет долга реагировать соответствующим образом, то есть можно реагировать, а можно не реагировать.

Трактовка «уместности» как «допустимости» выглядит так:

(2a) Если реакция уместна, то допустимо реагировать соответствующим образом, но также допустимо и не реагировать.

(2б) Если реакция не уместна, то недопустимо реагировать соответствующим образом.

Какие из трактовок более правдоподобны? У трактовок (1a) и (2б) возникают проблемы с аргументом «от отсутствия контроля» (с. 95): если мы не можем контролировать некоторые реакции, например, такие эмоциональные реакции, как гнев или раздражение, то неверно утверждать, что мы имеем моральное обязательство как-то реагировать или, наоборот, что реагировать таким образом запрещено⁴.

Против трактовок (2a) и (1б) работает аргумент «от недопустимости зла» (с. 95): наличие или отсутствие определенных реакций должно быть морально недопустимо в соответствии с нашими интуициями, но (2a) и (1б) допускают наличие или отсутствие любых реакций вне зависимости от их уместности. Например, если уместная реакция на убийство — негодование, то если агент не негодует (то есть не реагирует соответствующим образом) или радуется (то есть реагирует несоответствующим образом), то трактовки (2a) и (1б) не найдут его реакции неуместными. Но аргумент от недопустимости зла отвергает уместность таких реакций.

Авторы приходят к выводу, что в случае подконтрольных нам моральных реакций уместность следует интерпретировать в духе (1a) и (2б). Например, если

1. [Логинов, Гаврилов, Мерцалов, Юнусов 2020]. Далее в тексте, обращаясь к названию статьи, я пишу просто «Прологомены». Ссылки на номера страниц в тексте относятся к тексту «Прологоменов».

2. Комментарии к третьей части «Прологоменов» опубликованы отдельно, см. [Ананьев 2021].

3. Я хотел бы поблагодарить авторов Прологоменов за обсуждение ранней версии моей статьи. Их комментарии и замечания помогли значительно улучшить мой текст. Если же в нем и остаются какие-то ошибки или неточности, то они полностью на моей совести.

4. Я использую выражения «моральное обязательство» и «моральный долг» в качестве синонимов. Моральный запрет на определенный вид поступков предполагает долг не поступать таким образом.

решение порицать кого-то за убийство или нет находится под нашим контролем и такое порицание уместно, то мы обязаны его выразить. Если же моральная реакция неуместна и такая реакция подконтрольна нам, то в этом случае мы морально обязаны не реагировать таким образом.

В случае моральных реакций, неподконтрольных нам, дело обстоит сложнее. С одной стороны, в соответствии с аргументом от недопустимости зла, определенные реакции недопустимы или обязательны, даже если они нам не подконтрольны. Например, даже если мы не можем испытывать негодование или обиду, когда захотим, так как эти реакции не подконтрольны нам полностью, иногда может быть недопустимо не испытывать их. С другой стороны, аргумент от отсутствия контроля настаивает на том, что такие реакции не могут быть обязательны или недопустимы. Авторы не приходят к единому мнению относительно интерпретации «уместности» в случае с неподконтрольными реакциями. Они считают, что следует либо отказаться от интуиций, стоящих за аргументом от отсутствия контроля, либо от интуиций, стоящих за аргументом от недопустимости зла. В первом случае интерпретации (1а) и (2б) следует распространить и на неподконтрольные реакции, а во втором — для неподконтрольных реакций правильными будут интерпретации (1б) и (2а).

2. КОММЕНТАРИИ

2.1 Анализ «уместности» через долженствование или допустимость неополон

Авторы утверждают, что в литературе, посвященной моральной ответственности, практически не обсуждается сам термин «уместность». С этим можно согласиться: из работ о моральной ответственности, где уделяется внимание анализу этого термина, я встре-

тил только статью Майкла Циммермана [Zimmerman 2015]. Но это не означает, что «уместность» вообще не вызывает интереса у исследователей. Моральная ответственность — не единственный феномен, который часто анализируют через уместность реакций или ответных установок⁵. Например, ценность, благо и даже юмор часто анализируют именно таким образом: нечто ценно, хорошо или смешно в силу уместности определенных установок или реакций [Jacobson 2011]. Термин «уместность» (fittingness, appropriateness), используемый в анализе такого рода, также не остался без внимания: Кристофер Говард [Howard 2018] предлагает обстоятельный обзор современных дискуссий, посвященных анализу «уместности». Возможно, что из-за того, что этот термин обсуждается в философской литературе и есть несколько устоявшихся его интерпретаций, исследователи моральной ответственности не уделяют ему особого внимания.

Мое основное замечание к анализу, предлагаемому авторами в Приложении, состоит в том, что их анализ неполон, если согласиться с тем, что анализ — это разложение сложного понятия на составляющие его более простые. Анализируя «уместность», авторы не раскладывают это понятие на все составляющие, а предлагают две версии того, какое простое понятие могло бы с необходимостью в него входить⁶. Из анализа, предложенного авторами, следует, что любая уместная реакция морально обязательна, но при этом не любая обязательная реакция уместна. Но что отделяет случаи, в которых у нас есть моральный долг вести себя определенным образом, но в которых такое поведение неуместно в интересующем нас смысле, от случаев, где у нас также есть моральный долг и где релевантное поведение будет уместно в интересующем нас смысле? Авторы не говорят о том, есть ли другие необходимые элементы «уместности», и о том, какие элементы были бы необходимы и достаточны, но, кажется, именно это и нужно, чтобы отделить случаи, где есть долг, но нет

5. Ответные установки (reactive attitudes) — такие эмоциональные состояния, как обида, негодование, гнев, благодарность, и другие.

6. Для краткости я буду упоминать только анализ через «долженствование», но все, что я говорю далее применимо к обоим вариантам анализа, предложенного авторами.

уместности, от случаев, где есть и долг, и уместность. Если бы «долг» был таким необходимым и достаточным элементом, то все случаи, в которых мы должны вести себя определенным образом, были бы в то же время и случаями, когда такое поведение было бы уместно, а анализ выглядел бы примерно так: «Если *и только если* реакция уместна, мы должны реагировать соответствующим образом». Возможно, в намерения авторов и не входил общий анализ «уместности», однако тогда проблема поиска такого анализа остается нерешенной.

Рассмотрим, что было бы, если бы анализ «уместности» через «долг» или «допустимость» был бы общим, то есть устанавливал бы отношение эквивалентности между «уместностью» и одним из этих понятий. Такой анализ сталкивается с серьезным затруднением. В литературе встречаются обсуждения проблемы, с которой сталкиваются многие попытки анализировать тот или иной феномен через уместность реакций или установок, — проблемы «неправильного основания» (*wrong kind of reason problem*)⁷. Она состоит в том, что если уместность понимается как наличие рациональных (включая моральные) оснований для определенной реакции, то практически всегда можно найти случаи, в которых основания реагировать релевантным образом есть, но при этом реакция все равно не будет уместной.

С этой проблемой столкнулся бы анализ, предлагаемый авторами в Приложении, если бы они утверждали, что «уместность» эквивалентна «долгу» или «допустимости»⁸. Возможны случаи, в которых у агента будет моральное обязательство реагировать определенным образом или такая реакция со стороны агента будет морально допустима, но при этом она не будет уместна в релевантном смысле. Номи Арпали [Arpaly 2003, 70–71] предлагает следующий пример. Представим, что вооруженный бандит врывается в комнату, полную

людей, и кричит: «А ну-ка похвалите меня, или я тут всех перестреляю!» Разумно утверждать, что в такой ситуации похвалить бандита морально допустимо или даже морально обязательно — если это единственный способ спасти людей. При этом не кажется, что похвала уместна в релевантном смысле, то есть как реакция, уместная в результате моральной оценки агента за принадлежащий ему морально значимый фактор. Абсурдно считать, что бандита уместно оценить как заслуживающего похвалы, даже если в этой ситуации у присутствующих есть моральный долг его похвалить или если это морально оправдано. Так как анализ «уместности» через «долженствование» или «допустимость» допускает очевидно неверные вердикты в любых случаях, где встречается такая проблема, он не может быть общим анализом «уместности». Повторю, что анализ, предложенный авторами в Приложении, не сталкивается с этой проблемой, так как они не считают, что любые допустимые или морально обязательные реакции с необходимостью уместны. Авторы могут согласиться с тем, что люди в помещении морально обязаны или хотя бы морально оправданы в том, чтобы похвалить бандита, но при этом отрицать, что эта моральная обязанность или допустимость уместны в релевантном смысле. Это не отменяет той проблемы, что анализ, предлагаемый авторами, неполон.

Есть ли анализ «уместности», который мог бы стать альтернативой анализу через «долг» или «допустимость»? Интуитивным представляется анализ «уместности» как «заслуженности» (*desert*). Такой анализ предполагает, что если реакция уместна, то агент, на которого эта реакция направлена, заслуживает ее. Заслуженность здесь стоит понимать в том же смысле, в каком мы интуитивно понимаем то, что добродетельные люди заслуживают поощрения, а порочные — порицания. Преимущества такого анализа в том, что он,

7. [Howard 2018, 3–4], [Zimmerman 2015, 56].

8. Долженствование можно понимать, как наличие морального основания. Если у агента есть моральный долг поступить определенным образом, то у агента есть серьезное моральное основание так поступить. Допустимость также можно интерпретировать как моральное основание: если действие допустимо, то есть моральное основание совершить это действие (пусть такое основание и гораздо слабее, чем в случае с моральным долгом). Это утверждение кажется более спорным, чем первое, но это не отменяет того, что интерпретации «уместности», предложенные авторами, сталкиваются с проблемой «неправильного основания».

кажется, лучше всего схватывает интуиции, стоящие за термином «уместность». Утверждение, что агенты, морально ответственные за свои поступки, заслуживают той или иной реакции в ответ на эти поступки, интуитивно верно. Этот анализ также не сталкивается с проблемой «неправильного основания»: пусть похвалить бандита из описанного выше примера и морально обязательно, но такой бандит не заслуживает похвалы. Анализ через «заслуженность» мог бы быть общим, то есть он установил бы отношение эквивалентности между «уместностью» в контексте дискуссий о моральной ответственности и «заслуженностью».

Есть опасение, что этот анализ неинформативен и просто подменяет один непонятный термин другим. Более того, есть риск, что такой анализ цикличен, так как иногда «уместность» объясняют через «заслуженность» [Zimmerman 2015], а иногда «заслуженность» объясняют через «уместность» [King 2012]. Я сам отчасти разделяю эти опасения, и у меня нет на них убедительного ответа. Но у меня есть два основания предполагать, что возможен анализ «уместности» через «заслуженность», который не будет бесполезным или цикличным. Во-первых, существует обширная литература, посвященная понятию заслуженности⁹. Вероятно, в ней можно найти концепцию заслуженности, подходящую для того, чтобы объяснить и понятие уместности. Во-вторых, если апеллировать к авторитету, некоторые исследователи понимают «уместность» именно как «заслуженность», хотя они вполне могут и ошибаться¹⁰. Мне кажется преждевременным отвергать этот интуитивный вариант анализа «уместности».

2.2 Трактовки «уместности», предложенные авторами, не подходят для неподконтрольных реакций

Если оставить проблему неправильного основания за скобками, с трактовками «уместности», предложенными авторами, есть и другая сложность. Ни одна из трактовок (1а), (1б), (2а), (2б) не подходит для неподконтрольных реакций. Реакции, неподконтрольные агентам, не могут быть допустимы, недопустимы или морально обязательны. Скажу сразу, что я не утверждаю, что моральные факторы, неподконтрольные агентам, не могут им принадлежать или что этих агентов нельзя оценивать на основании таких факторов. Допустим, что моральный фактор может принадлежать агенту, будучи неподконтрольным ему, и что этого агента можно оценивать на основании принадлежащего ему фактора. Рассмотрим случай человека, радующегося тому, что кто-то убивает младенцев (с. 97). Радость этого человека может быть приписана ему в качестве морального фактора, даже если он не контролирует ее и, например, если она свидетельствует о порочности его характера. Я согласен и с тем, что этого человека можно осуждать за его радость на основании ее моральной оценки. Однако ошибочно утверждать, что его радость может быть допустима, недопустима или морально обязательна, если она ему неподконтрольна. Сказать этому человеку: «Ты морально обязан не радоваться убийствам младенцев, такая радость морально недопустима» равнозначно требованию: «Ты должен вести себя иначе, ты должен сделать что-то, чтобы не испытывать эту радость»¹¹. Аналогично сказать ему: «Твоя радость морально допустима» равнозначно разрешению: «Ты можешь радоваться, мораль это позволяет». Но требовать от человека или разрешать ему радоваться или не радоваться бессмысленно, если он неспособен контролировать свою радость. С тем же успехом от него можно требовать изменить свой рост или свое происхождение или говорить, что мораль допускает иметь

9. Например, [Feinberg 1970], [Kagan 2012] и [Sher 1987].

10. [Agrpaly 2003], [Zimmerman 2015]. Можно встретить мнение, что хотя у анализа «уместности» через «заслуженность» есть проблемы, это наиболее предпочтительный анализ [Howard 2018].

11. Утверждение, что моральный долг не предполагает требования поступать или не поступать определенным образом кажется совсем неподходящим.

12. В данном случае не важно, что рост и происхождение морально нерелевантны. Важно, что они не могут контролироваться агентом. Требование изменить свой характер или разрешение его оставить без изменений были бы точно так же абсурдны, если допустить, что характер неподконтролен агенту.

определенный рост или происхождение¹³.

Авторы могут попытаться отрицать, что моральный долг и моральная допустимость предполагают контроль, но тогда им придется признать, что существуют в принципе невыполнимые моральные обязательства. Таким было бы обязательство в случае человека, радующегося убийству младенцев и не имеющего возможности контролировать свою радость. Я не буду утверждать, что такой позиции нельзя придерживаться, но она как минимум нестандартна и в ее поддержку нужно привести отдельные аргументы, чего авторы не делают. Отмечу также, что не знаю исследователей, признающих, что контроль над конкретным фактором необязателен для моральной оценки агента, которому этот фактор принадлежит, но также считающих, что неподконтрольные факторы могут быть допустимыми, недопустимыми или обязательными¹⁵.

Не игнорирует ли мое рассуждение предложение авторов отказаться от аргумента от отсутствия контроля (с. 95) и принять трактовки (1а) и (2б)? Нет, потому что авторы допускают отказ от него не в том смысле, что мы можем быть морально обязаны реагировать неподконтрольным нам образом, а в том смысле, что все реакции считаются подконтрольными. В таком случае, действительно, трактовки (1а) и (2б) работают. Но это снимает проблему трактовок «уместности» в случаях неподконтрольных реакций путем отрицания существования таких реакций. Учитывая, что такое отрицание требует серьезного обоснования, которое авторы не предоставляют, это решение неудовлетворительно¹⁴.



13. Томас Скэнлон [Scanlon 2015], например, выделяет два вида моральной ответственности: *moral reaction responsibility* и *substantive responsibility*. Первый вид ответственности связан с условиями, при которых уместна моральная оценка агентов на основании принадлежащих им факторов и при которых уместны соответствующие реакции. Для этого вида ответственности контроль не имеет значения, то есть не важно, контролирует ли агент принадлежащий ему моральный фактор, на основании которого он оценивается, или нет. Второй вид ответственности связан с условиями, при которых агенту могут выдвигаться требования изменить свое поведение, иными словами, с условиями, релевантными тому, что в поведении агента морально допустимо, недопустимо или обязательно. Скэнлон признает, что контроль важен для второго вида ответственности: бессмысленно говорить о том, что агенту следует изменить в своем поведении, если агент это поведение не контролирует.

14. Авторы отмечают, что многие реакции, неподконтрольные нам напрямую, мы можем контролировать косвенно (с. 97). Это правдоподобное предположение, но его недостаточно, чтобы показать, что неподконтрольных реакций нет вообще.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ananiev 2021 — D.A. Ananiev. “Metaphysics of Moral Responsibility: Comments on a Paper by E. Loginov, M. Gavrilov, A. Mertsalov, and A. Iunusov”, *Eticheskaja mysl' / Ethical Thought*, 2021, No. 2, pp. 26–34. (In Russian)
2. Arpaly 2005 — N. Arpaly. *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. New York: Oxford University Press, 2005.
3. Feinberg 1970 — J. Feinberg. *Doing and Deserving: Essays in The Theory of Responsibility*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.
4. Howard 2018 — C. Howard. “Fittingness”, *Philosophy Compass*, 2018, Vol. 13, No. 11: e12542.
5. Jacobson 2011 — D. Jacobson. “Fitting Attitude Theories of Value”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2011 Edition), ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/fitting-attitude-theories/>.
6. Kagan 2012 — S. Kagan. *The Geometry of Desert*. New York: Oxford University Press, 2012.
7. King 2012 — M. King. “Moral Responsibility and Merit”, *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 2012, Vol. 6. No. 2, pp. 1–18.
8. Prolegomena 2020 — E.V. Loginov, M.V. Gavrilov, A.V. Mertsalov, A.T. Iunusov. “Prolegomena to Moral Responsibility”, *Date Palm Compote*, 2020, No. 15, pp. 3–100. (In Russian)
9. Scanlon 2015 — T.M. Scanlon. “Forms and Conditions of Responsibility”, in *The Nature of Moral Responsibility*. New Essays, ed. by R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 89–115.
10. Sher 1987 — G. Sher. *Desert*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
11. Zimmerman 2015 — M.J. Zimmerman. “Varieties of Moral Responsibility”, in *The Nature of Moral Responsibility*. New Essays, ed. by R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 45–64.
12. Прологомены 2020 — Е.В. Логинов, М.В. Гаврилов, А.В. Мерцалов, А.Т. Юнусов. “Прологомены к моральной ответственности”, *Финиковый компот*, 2020, №. 15, с. 3–100.
13. Ананьев 2021 — Д.А. Ананьев. “Метафизика моральной ответственности: комментарии к статье Е. Логинова, М. Гаврилова, А. Мерцалова и А. Юнусова”, *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2021. No. 2, С. 26–34.

ПЕРЕВОДЫ

«единичная причинность» Дэвида Армстронга. предисловие переводчика «singular causation» by d.m. armstrong. translator's foreword

Тарас Тарасенко, Сеченовский университет

Taras Tarasenko, Sechenov First Moscow State Medical
University

Иллюстрация Ивана Фомина

Illustrated by Ivan Fomin

Введение к русскому переводу 14-й главы книги «Мир положений дел» Дэвида Армстронга. Даются краткие пояснения к тексту. Объясняется мотивация для некоторых переводческих решений.

Introduction to the Russian translation of the 14th chapter of David Armstrong's book *A World of States of Affairs*. Brief explanations of the text are given. The motivation for some translator's solutions is explained.

Ключевые слова: Армстронг, причинность, причинные отношения, причинно-следственные связи, каузальные отношения, каузальные связи.

Keywords: Armstrong, causality, causal relations, causal connections.

Для цитирования: Т.Н. Тарасенко. “Единичная причинность» Дэвида Армстронга. Предисловие переводчика”, *Финиковый компот*, 2024, No. 19, с. 118–121.

How to cite this article: T.N. Tarasenko. “Singular Causation’ by D.M. Armstrong. Translator's Foreword”, *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 118–121.

Дэвид Малет Армстронг — один из крупнейших философов в истории Австралии, а также один из самых влиятельных метафизиков XX века. Метафизический проект Армстронга по-настоящему огромен, он охватывает едва ли не все поле современной метафизики, включая в себя обсуждение статуса абстрактных объектов [Armstrong 1978a; Armstrong 1978b; Armstrong 1989a], причинности [Armstrong 2001], законов природы [Armstrong 1983], тождества во времени [Armstrong 1980], восприятия [Armstrong 1961], истины [Armstrong 1973; Armstrong 2004], модальности [Armstrong 1989b], сознания [Armstrong 1968; Armstrong 1981] — и это все еще вряд ли можно считать полным списком проблем, рассматриваемых Армстронгом. При этом метафизика Армстронга является систематической, то есть его философские построения достаточно тесно переплетены и поддерживают друг друга: с представлением его идей в их взаимосвязи можно ознакомиться в [Armstrong 1997; Armstrong 2010].

Несмотря на огромное значение фигуры Армстронга для мировой философии, русскоязычный читатель имел не так много возможностей познакомиться с его идеями. Впервые Армстронга на русском можно было прочитать в сборнике работ аналитических философов, составленном А.Ф. Грязновым [Армстронг 1993]. Существует перевод его книги, посвященной проблеме универсалий «Универсалии. Самоуверенное введение» [Армстронг 2011]. Кроме этого на русском была опубликована его статья «Льюис и теория тождества» [Армстронг 2005], текст которой был специально предоставлен им для публикации в «Вестнике Московского университета». Данная статья сопровождалась предисловием В.В. Васильева [Васильев 2005]. Также существует некоторое количество русскоязычных статей, посвященных тем или иным идеям философа.

Теперь на русском можно будет познакомиться с идеями Армстронга в области метафизики причинности, изложенными им самим в рамках 14-й главы его систематического труда «Мир положений дел» [Armstrong 1997]. Данная глава позволяет сформировать достаточно детальные представления о теории причинности



Армстронга, познакомиться с его критикой в отношении альтернативных подходов и аргументами в пользу его собственного. Она может быть воспринята и понята независимо от остального содержания книги, хотя, конечно, в полной мере ее ценность и значимость раскрываются в общем контексте работы.

Что касается переводческих решений — по большей части они стандартные и вряд ли вызовут недопонимание у читателя. Вероятно, стоит отметить, что «причинность» и «каузальность» при переводе используются взаимозаменяемо, как полные синонимы, хотя чаще я все же обращаюсь к варианту «причинность», а также не проводится различия между «causality» и «causation», т.к. этого различия не проводит и сам Армстронг. Но на переводе одного термина все же придется остановиться значительно подробнее.

Наиболее проблемным оказался вопрос перевода слова «effect» в контексте каузальных отношений. Кажется, в русском языке существует три основных кандидата на эту роль: «следствие», «действие» и «последствие». Наименее привлекательным в этой тройке мне представляется вариант «последствие». Он одновременно не соответствует обыденному словоупотреблению, слабо представлен в переводческой традиции и способствует образованию языковых химер, по типу «причинно-последственных связей». Но его главной проблемой видится мне тот факт, что он плохо пе-

редает интуицию непосредственной связи «cause» и «effect», которая, на мой взгляд, является крайне значимой для восприятия реалистических идей в метафизике причинности: последствия — это часто что-то косвенным образом связанное с причинами, далеко отстоящее по времени. В общем, вариант «последствие» видится мне значительно менее привлекательным, чем другие два кандидата.

Выбор между «следствием» и «действием» оказывается не столь очевидным. В пользу первого варианта меня в значительной степени склоняет моя языковая интуиция — в обыденной речи мы фактически всегда употребляем слово «следствие» в контексте «причинных отношений», даже здесь более естественным может показаться вариант «причинно-следственных отношений», вероятно, также диктуемый устойчивым сочетанием «причинно-следственная связь». В свою очередь, второй вариант, «действие», встречается едва ли не исключительно в специализированной философской литературе, такое словоупотребление одинаково не свойственно как обыденной речи, так и естественным наукам: во всяком случае, мне не удалось обнаружить свидетельств обратного. Так почему же вообще этот вариант стоит рассматривать в качестве альтернативы и почему он пользуется значительной популярностью в отечественной переводческой традиции?

Насколько мне удалось выяснить, для выбора в пользу «действия» существует два главных основания. Первое скорее указывает на то, почему мы хотели бы отказаться от варианта «следствие» — возникает омонимия, отсутствующая в английском языке, мы рискуем спутать логическое и метафизическое отношения. Сторонники варианта «действие» указывают, что слово «следствие» должно быть зарезервировано для логических контекстов: как парное к слову «посылка», или, в некоторых случаях, для передачи («logical consequence» или «entailment»). Тут есть рациональное зерно: русский логический словарь более точен, чем русский метафизический словарь и лучше подходит для передачи английских логических контекстов.

Второе основание является скорее позитивным — в немецком языке на месте «effect» нас будет довольно

часто ждать «Wirkung», и для него перевод «действие» видится значительно более подходящим. Таким образом, выбирая этот вариант, мы можем сохранить единообразие в переводах английских и немецких текстов: в обоих случаях, когда речь идет о «причинном отношении», мы говорим о «действиях» как о таких элементах этого отношения, которые сопоставлены причинам.

Несмотря на это, я все же склоняюсь к «следствию», проблемы с вариантом «действие» видятся мне куда более значительными, чем возникающая в случае «следствия» омонимия. Единообразие в переводах можно сохранить и переводя «Wirkung» как «следствие», хотя такой вариант кажется менее очевидным, он кажется мне менее проблематичным, чем альтернатива. Как уже отмечалось, в случае перевода «effect» как «действия» теряется связь с обыденным словоупотреблением, и хотя «причинно-действенные связи» звучит не так ужасно, как «причинно-последственные», — это все еще кажется весьма противоестественным. Но куда большая проблема, на мой взгляд, возникает, когда мы сталкиваемся с конструкциями, где в качестве причин выступают какие-либо действия. Мы рискуем получить химеры вроде «это стало действием ее решения», «это было действием его побега», «это возникло как действие ее поступка», конечно, «это является действием его действия» и т.д., примеры можно множить бесконечно. Можно сконструировать подобные примеры и для «следствия», например, «поимка преступника стала следствием хорошо проведенного следствия». Но, кажется, подобные ситуации будут исчезающе редки, конкретно в этом случае омонимия возникает как часть обыденного словоупотребления, а не из-за наших попыток починить язык, так что было бы странно обвинять нас в ее существовании. Чтобы избежать ее, мы бы просто переформулировали наше предложение в «поимка преступника стала следствием хорошо проведенного расследования». В случаях с «действием» напрашивается избавление именно от «действия», кроме того, его использование не помогло бы нам и в последнем затруднении «поимка преступника стала действием хорошо проведенного следствия» — просто

еще одна языковая химера.

Что касается омонимии — опасения в ее отношении кажутся мне излишними. Почти всегда логическое следование и причинность можно довольно легко отличить контекстуально. Кроме того, при переводе «effect» как «действия» опасения касательно омонимии могут возникнуть уже в связи со словом «action»: можно настаивать на том, что слово «действие» должно быть зарезервировано именно для него, так же как «следствие» — для «consequence» и «entailment»: это кажется совершенно естественным вариантом перевода, и альтернативы здесь найти может быть ничуть не проще. Хотя в действительности вероятность путаницы и здесь видится мне весьма незначительной. Но все же, чтобы полностью исключить возможность путаницы, каждый раз, когда английское слово, скрывающееся за переводом «следствие» будет изменяться по сравнению с предыдущим употреблением этого слова в тексте, я буду обозначать это в скобках. Это также может показаться не самым удачным решением, т.к. до некоторой степени засоряет текст, но это видится мне меньшим из зол. Мой выбор варианта «следствие» стал следствием вышеприведенных соображений, надеюсь, читатель останется им доволен.

В заключение хотелось бы выразить благодарность А.Т. Юнусову и А.В. Мерцалову за неоценимую помощь в работе над этим переводом, а также Е.В. Логинову за ценные советы.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Armstrong 1961 — D.M. Armstrong. *Perception and the Physical World*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
2. Armstrong 1968 — D.M. Armstrong. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.
3. Armstrong 1973 — D.M. Armstrong. *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
4. Armstrong 1978a — D.M. Armstrong. *Nominalism and Realism (Universals and Scientific Realism, Volume 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
5. Armstrong 1978b — D.M. Armstrong. *A Theory of Universals (Universals and Scientific Realism, Volume 2)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
6. Armstrong 1980 — D.M. Armstrong. “Identity through Time”, in *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Dordrecht: Reidel, 1980. 67–78.
7. Armstrong 1981 — D.M. Armstrong. *The Nature of Mind and Other Essays*. Brighton: Harvester Press, 1981.
8. Armstrong 1983 — D.M. Armstrong. *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
9. Armstrong 1989a — D.M. Armstrong. *Universals: An Opinionated Introduction*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1989.
10. Armstrong 1989b — D.M. Armstrong. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
11. Armstrong 1997 — D.M. Armstrong. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
12. Armstrong 2001 — D.M. Armstrong. “Going Through the Open Door Again: Counterfactual versus Singularist Theories of Causation”, *Reality and Humean Supervenience: Essays on the Philosophy of David Lewis*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 2001. 163–176.
13. Armstrong 2004 — D.M. Armstrong. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
14. Armstrong 2010 — D.M. Armstrong. *Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
15. Армстронг 1993 — Д.М. Армстронг “Материалистическая теория сознания”, в: *Аналитическая философия: Избранные тексты*. М.: Изд-во МГУ, 1993. с. 121–131.
16. Армстронг 2005 — Д.М. Армстронг. “Льюис и теория тождества”, *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2005. № 5. 79–84.
17. Армстронг 2011 — Д.М. Армстронг. *Универсалии. Самоуверенное введение*. М.: Канон, 2011.
18. Васильев 2005 — В.В. Васильев. “Д.М. Армстронг и новейшая философия сознания”, *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2005. № 5. 78.

единичная причинность

singular causation

Дэвид Армстронг

Перевод Тараса Тарасенко

David Armstrong

Translated by Taras Tarasenko

Русский перевод 14-й главы книги «Мир положений дел» Дэвида Армстронга. В этой главе он достаточно детально излагает свою теорию причинности, предлагая аргументы в пользу собственной версии реализма в отношении причинности и критикуя юмианские (редукционистские) подходы. Им рассматриваются наиболее вероятные кандидаты на роль членов причинных отношений; разъясняется значение причинных отношений в связи с контрфактуалами; предпринимается попытка дать ответ на эпистемические затруднения, возникающие в случае реалистического взгляда на причинность. В последнем параграфе кратко обсуждается связь между причинностью и законами природы.

Перевод выполнен по изд. Armstrong D.M. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 202–219. Права принадлежат Cambridge University Press. Печатается по лицензии 62493 от 18.03.2022.

Ключевые слова: Армстронг, причинность, причинные отношения, причинно-следственные связи, каузальные отношения, каузальные связи, законы природы.

Для цитирования: Д.М. Армстронг. “Единичная причинность”, *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 121–137.

УДК: 122

Russian translation of the 14th chapter of David Armstrong's book *A World of States of Affairs*. In this chapter, he expounds his theory of causality in some detail, offering arguments in favor of his own version of causal realism and criticizing Humean (reductionist) approaches. He examines the most likely candidates for the role of terms in causal relations; explains relations between causality and counterfactuals; attempts to answer the epistemic difficulties that arise for a realistic view of causation. The last paragraph briefly discusses the relations between causality and the laws of nature.

Translated from: D.M. Armstrong. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 202–219. The rights belong to Cambridge University Press. Printed under license 62493 of 18.03.2022.

Keywords: Armstrong, causality, causal relations, causal connections, laws of nature.

How to cite this article: D.M. Armstrong. “Singular Causation”, *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 121–137.

DOI <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2024-19-122-137>

14.1 ВВЕДЕНИЕ

Гипотеза, которая далее будет отстаиваться, заключается в следующем: для конкретной (token) причинной последовательности, имеющей вид «*это* является причиной *того*», то причинное отношение, которое существует в ней между причиной и следствием (effect), представляет собой *нереляционное* свойство этой последовательности. Существование этого отношения, кроме того, не зависит (в том смысле, о котором мы говорили при обсуждении Гипотезы Независимости¹) ни от чего, что имеет место где-либо еще. Более того, понятие единичной причинности *концептуально* примитивно. Оно не подлежит дальнейшему концептуальному анализу. Обо всем этом пойдет речь в данной главе.

В то же время, в противоположность взглядам тех, для кого, как для Энском [Anscombe 1971], причинность единична *по самой своей сущности*, единичная причинность не является онтологически примитивной. Возможен ее онтологический анализ как инстанциации закона природы — по крайней мере именно это я попытаюсь сделать ниже. Законы природы, представляющие собой факторы истинности истинных высказываний о законах, т.е. факторы истинности номических истин, не следует рассматривать как всего лишь регулярности. В действительности, сколь бы удивительным это ни казалось, *номическая* природа единичной причинной последовательности сама является *нереляционным* свойством этой последовательности. Это оказывается удачным следствием (consequence) идеи о том, что законы представляют собой отношения между универсалиями, где универсалии понимаются на фрегеанско-аристотелевский манер, как типы положений дел. Но природа законов — это по большей части предмет двух последующих глав.

Одним из многих печальных следствий юмианского подхода к причинности является возникновение путаницы между причинами и законами. Для юми-

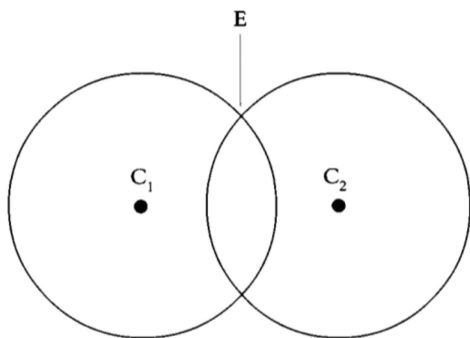
анца причина — это не более чем регулярность или, в случае единичной причины, инстанциация регулярности. Закон также представляет собой не более чем регулярность. Различие, если оно вообще есть, между причинной и номической регулярностями поэтому не возбуждает в юмианцах большого интереса или энтузиазма, что позволяет им легко переходить от одного к другому, не замечая разницы. И юмианцы действительно до некоторой степени правы. Между причинами и законами и правда существуют глубинные связи. Однако *начало* мудрости состоит в том, чтобы четко различить два этих понятия. Мы обнаружим, что их связь можно установить только в результате тщательной аргументации и с опорой на некоторые правдоподобные предположения — предположения, которые, несмотря на их правдоподобность, вполне могут быть подвергнуты сомнению.

14.2 АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ ЕДИНИЧНОЙ ПРИЧИНОСТИ

Замечательный пример был разработан независимо друг от друга Майклом Тули (см. [Armstrong 1983, 133]) и Джоном Фостером [Foster 1979, 169–170]. Предположим, что у нас есть две частицы одного типа, которые находятся на определенном расстоянии друг от друга в двумерном мире (для простоты). Каждая из них подчиняется одному и тому же закону, согласно которому существует некоторая вероятность (<1), что через определенное время она породит еще одну частицу того же типа на определенном фиксированном расстоянии. (Чтобы еще больше упростить ситуацию, пусть такое порождение не содержит никаких промежуточных каузальных звеньев. Одна частица порождает другую *непосредственно*.) Таким образом, каждая из двух частиц является центром окружности из позиций, на которых в какой-то момент может появиться или не появиться новая частица. В данном конкретном случае эти две окружности пересекаются и потому имеют две общие точки. Кроме того, частица

1. Согласно данной гипотезе, из существования X нельзя сделать вывод о существовании другого, совершенно отличного Y. Подробнее см. [Armstrong 1997, 139–147] — *Прим. пер.*

рождается именно в одной из этих точек пересечения. См. диаграмму:



Возникает, как кажется, закономерный вопрос, какая из двух частиц стала причиной рождения третьей. (Здесь также могла бы иметься и маловероятная возможность причинной сверхдетерминации, при которой новая частица порождалась бы *обеими* исходными частицами.) В одном случае имела бы инстанциация каузального закона парой $\{C_1, E\}$. В другом случае имела бы инстанциация того же самого закона, но только парой $\{C_2, E\}$. Эти два случая инстанциации являются различными положениями дел, даже если нам могло бы быть трудно определить, какой из них (или, возможно, оба — в случае сверхдетерминации) имел место в действительности.

Тули и Фостер считают это *доводом* в пользу единичной причинности. И несмотря на то, что подобные описания указывают всего лишь на возможность подобного случая, он, благодаря своей простоте и естественности, действительно может служить определенного рода доводом в пользу реального нереляционного существования единичной причинности. Однако главная ценность этого примера, пожалуй, заключается в том, что он дает нам четкое представление о том, что подразумевает единичная причинность, если она существует: прямую связь между двумя конкретными (token) положениями дел.

То, что единичная причинность действительно существует и что мир работает благодаря такой причинности, является естественным предположением для всех, кто не попал под юмовские чары. Любой, кто рассуждает об устройстве некой вещи или процесса, вероятнее всего, даже физик, работающий на уровне квантовой физики, пытается определить каузальный паттерн, которому подчиняется эта вещь или процесс, и думает о нем как о каузальном паттерне, существующем на уровне единичного.

Простым примером, поясняющим сказанное, служит проблема, существующая для эпифеноменалистического дуализма в отношении сознания. Предположим, что в некотором случае конкретный (token) мозговой процесс типа C производит одновременно как ментальное состояние типа M , которое является эпифеноменальным, так и мозговой процесс типа D . У нас есть две причинные последовательности: $C \rightarrow M$ и $C \rightarrow D$, причем M эпифеноменально, т.е. каузально бесплодно. Юмианец в отношении причинности, желающий придерживаться этой (стоит признать, неудовлетворительной) теории сознания, сталкивается с проблемами. Поскольку регулярность $M \rightarrow D$, инстанцированная последовательностью ментального события M и следующего за ним второго мозгового процесса, D , является столь же надежной регулярностью, как и регулярность $C \rightarrow D$, инстанцированная последовательностью первого мозгового процесса и следующего за ним второго мозгового процесса (вплоть до контрфактуалов). Однако, согласно изначальной гипотезе, каузальным процессом будет только последовательность, инстанцирующая $C \rightarrow D$. Для сингуляриста² решение этой проблемы не составляет никакого труда. В случае $C \rightarrow D$ действительно существует каузальная связь, присущая двум событиям, но в инстанциации последовательности $M \rightarrow D$ такой связи нет. Эта проблема для него вообще не является проблемой. Юмианцу же в лучшем случае придется помучиться, чтобы получить такой результат.

Мы можем думать о единичных причинных отноше-

2. Сторонника тезиса о существовании единичной причинности. — Прим. пер.

ниях, внешних и внутренних, как о связывающих друг с другом свои члены, причины и следствия (effects), в огромную сеть. (Ч.Б. Мартин говорил в подобных контекстах о сети сил. Моя сеть, однако, — это сеть реальных единичных каузаций.) Может ли что-нибудь на уровне первопорядковых положений дел выпадать из этой сети? Я не вижу оснований так считать. Законы, управляющие этой сетью, могут быть всего лишь вероятностными. Но сеть при этом все равно может быть всеобъемлющей.

14.3 ЧЛЕНЫ ОТНОШЕНИЯ

Что является членами (единичного) причинного отношения? Очевидная для нас гипотеза состоит в том, что и причина, и следствие — это положения дел³. Такая точка зрения кажется вполне правдоподобной сама по себе, а также диктуется нашим общим тезисом. Тем, что действует, являются партикулярии: этот камень или эта вспышка молнии. В то же время партикулярии действуют в силу своих свойств: массы или импульса камня, электрических свойств молнии. Эти два сообщения напрашиваются на то, чтобы быть объединенными в рамках тезиса о том, что истинной причиной и истинным следствием всегда являются определенные конкретные (token) положения дел: «*a* есть F» приводит к тому, что «*b* есть G». (Конечно, этот схематичный пример слишком прост. На практике как причина, так и следствие могут быть сложными конъюнкциями положений дел.) Отметим, что формальным следствием (consequence) этого будет то, что, при условии, что причинность контингентна, единичная причинность представляет собой *несупервентное* второпорядковое отношение, существующее между первопорядковыми положениями дел. Это внешнее отношение.

Здесь необходимо остановиться на нескольких моментах. Во-первых, не следует ли нам говорить вместо «*b* есть G», «*b* становится G»? Такой способ выражения усложняет дело, потому что «становится» подра-

зумевает, что до этого момента *b* не было G. Фактором истинности для «*b* не было G» должно быть, учитывая наше представление об отрицательных истинах, наличие у *b* — в момент появления следствия (effect) тех положительных свойств, которыми *b* обладает, плюс факт полноты, т.е. того, что это *все* свойства, которыми оно обладает в этот момент. Мы можем отметить, однако, что для причинной последовательности не необходимо, чтобы *b* обязательно *становилось* G. Могло бы быть так, что *b* уже было G до воздействия причины, но в отсутствие причины оно не продолжало бы оставаться G. «*a* есть F» в таком случае все же могло бы быть причиной более позднего временного среза положения дел «*b* есть G».

Но разговор о *b* до и после воздействия причины подводит нас к более важному моменту. Я уже приво-дил доводы (7.2⁴) в пользу того, что если партикулярия существует какое-то время, то она имеет временные части, и далее, что для того, чтобы партикулярия продолжала существовать, более ранние временные части должны быть («внутренними») причинами появления более поздних временных частей. Так что на самом деле в описанном выше случае мы должны сказать, что существовало *b'*, которое не было G, и более позднее *b''*, которое было G. В случаях, когда причинность является внутренней, она будет регулярно принимать довольно однообразную форму, наподобие «*b'* есть F» является причиной «*b''* есть F».

Даже в случае единичной *внешней* причинности, парадигмальной причинности, в общем случае необходимым условием будет наличие партикулярии, на которую воздействует внешняя партикулярия *a*; партикулярии, которая существует до и после воздействия этой причины. Таким образом, внутренняя причинность отчасти составляет внешнюю причинность. Кроме того, *a* должно находиться в некотором особом отношении, R, ко второй партикулярии. Соответственно, положениями дел, составляющими внешнюю причину,

3. Очевидной для читателя эту гипотезу делает то, что, как отмечалось выше, этот текст представляет собой главу из книги «Мир положений дел». В ней отстаивается тезис, согласно которому мир, т.е. все, что существует, — это множество положений дел. — *Прим. пер.*

4. Речь идет о [Armstrong 1997, 99–107] — *Прим. пер.*

будут, по крайней мере « a' есть F » и « a' находится в отношении R к b' » (где b' — партикулярия, на которую оказывается воздействие). Следствием будет « b'' есть G », где b' и b'' — последовательные временные части b . Так, например, объект мог бы иметь определенную массу и оказаться в отношении нахождения на чаше весов. То, что этот объект находится на чаше весов, будет причиной. Следствием (effect) будет то, что весы в целом, продолжая существовать (внутренняя причинность), тем не менее дадут новое показание. Ситуация по меньшей мере настолько сложна. Но, кажется, мы все же можем представить эту сложность как отношение между положениями дел.

Можно отметить, что если мы считаем только что описанную последовательную смену положений дел *событием*, то это — событие в «слабом» (thin) смысле, а не в «сильном» (thick), который отстаивает Дональд Дэвидсон в его работе 1967 года [Davidson 1967, 691–703].

14.4 ЕДИНИЧНАЯ ПРИЧИННОСТЬ И НЕЗАВИСИМОСТЬ

Каковы формальные свойства причинного отношения, отношения между положениями дел? Распространяется ли принцип Независимости (гл. 9⁵) на это отношение? Мы уже видели, что если этот принцип принимается для всех внешних отношений, то наша метафизическая схема значительно упрощается. В то же время мы уже видели, что Независимость многими считается, и не без оснований, весьма неправдоподобной доктриной. Наконец, мы уже признавали, что окончательный вердикт о Независимости, возможно, придется выносить в каком-то гипотетическом будущем в свете совокупной науки. (Если принцип Независимости истинен, то, кажется, он будет истинен необходимо, но это будет необходимая истина,

которая может быть установлена или опровергнута эмпирически.)

Единичная причинность — это двухместное отношение. Чтобы Независимость имела место, это отношение не должно быть *необходимо* транзитивным или асимметричным. Если бы это отношение с необходимостью обладало одним из этих свойств, то одно положение дел с необходимостью влекло бы или исключало совершенно иное положение дел, а именно это принцип Независимости отрицает. Если бы сложилось так, что контингентные законы природы, управляющие отношением единичной причинности, обеспечивали бы его транзитивность или асимметричность, это не создавало бы никаких проблем; однако эти свойства не могут быть частью сущности этого отношения. Мы начнем с рассмотрения вопроса должна ли причинность быть транзитивной.

Ясно, что о единичной причинности обычно *говорят* как о транзитивной, во всяком случае, в подходящих обстоятельствах. Мы делаем a , чтобы вызвать b , и вызываем b , поскольку оно вызывает c . И потому мы думаем об a как о том, что вызывает c . Если мы признаём внутреннюю причинность, то в ее случае наличие транзитивности кажется особенно очевидным. Если непрерывно продолжающаяся во времени вещь сама является каузуальной траекторией, как утверждал Рассел в своих поздних работах [Russell 1948, pt VI, sec. V], то транзитивность может показаться неизбежным свойством причинного отношения. Однако можно попытаться показать, что наше обыденное понятие причинности является *предковым* (ancestral)⁶ для онтологического отношения причинности.

Мы уже обсуждали подобную проблему в связи с отношением предшествования во времени⁷. «Быть раньше» является транзитивным отношением, но представляется возможным и достаточно правдоподобным

5. Имеется в виду [Armstrong 1997, 139–147] — Прим. пер.

6. Разновидность транзитивного замыкания. Транзитивное замыкание бинарного отношения R на множестве X есть наименьшее транзитивное отношение на множестве X , включающее R . Например, если X — это множество людей (и живых, и мертвых), а R — отношение «является родителем» (нетранзитивное отношение), то транзитивное замыкание R — это отношение «является предком» (транзитивное отношение). — Прим. пер.

7. Имеется в виду [Armstrong 1997, 142] — Прим. пер.

отстаивать тезис о том, что оно является предковым для отношения, которое мы можем назвать «раньше*» и которое вовсе не является транзитивным. Тот же самый маневр возможен, и на самом деле кажется даже более правдоподобным, в случае причинности. Положение дел S_1 является причиной* положения дел S_2 , которое, в свою очередь, является причиной* S_3 . Положение дел S_1 является причиной S_3 , но не является причиной* S_3 . Эту ситуацию можно сделать более понятной, если учесть, что по крайней мере представимо и, я бы сказал, возможно (хотя, по-видимому, ложно), чтобы S_3 было сверхдетерминировано таким образом, чтобы не только S_2 , но и S_1 было причиной* S_3 , притом действующей напрямую, без какого-либо посредника. Причинность, конечно, супервентна на причинности*.

Ситуация усложняется, если причинные последовательности внутри себя делимы до бесконечности. Но это только возвращает нас к вопросу, который уже обсуждался (в частности, в 10.6⁸), о том, что происходит с супервентностью, если мир представляет собой «слои структур вглубь до бесконечности». В этом случае мы будем иметь *относительную* супервентность, где каждый уровень будет супервентен на уровнях, которые находятся ниже него; эта супервентность будет симметричной, поскольку низшие уровни также будут супервентны на более высоком по отношению к ним уровне, что в итоге приводит к тождеству между тем и другими. (Асимметрия будет иметь место, но только в связи со степенью анализа конкретной ситуации). В таком случае макроскопическая причинность может быть проанализирована в терминах все более тонко структурированных, но более коротких причинных процессов.

Но что насчет очевидной асимметрии причинности? (И причинности*, к которой нижеследующие замечания также должны быть приложимы.) Следует напомнить, что нашим решением этой же самой проблемы в связи с временным отношением предшествования «раньше», было указание на то, что ничто не гово-

рит против принципиальной *возможности* кругового времени. Круговое время может оказаться фактически несовместимо с актуальными законами природы, но не исключено, что оно по крайней мере возможно. И если время действительно является круговым, то отношение «раньше» не будет асимметричным. Не может ли причинность выехать на плечах этого предположения? Почему подобный круг времени (который следует отличать от вечного повторения однотипных событий в «прямолинейном времени») не может содержать в себе круга причин?

Юмианцам в отношении причин, кажется, было бы нечего возразить против этого — при условии, что ими принималась бы возможность кругового времени. Мы, однако, не юмианцы. Кажется, есть одна относительно привлекательная доктрина времени, которая все же *исключает* круговую причинность. Это взгляд, согласно которому до воздействия причины ее следствие не существует. Не просто не существует сейчас, а не существует вообще. Кажется, что для того, чтобы утверждать возможность каузального круга, мы должны придерживаться взгляда, согласно которому будущее существует, так называемого «четырёхмерного» взгляда на мир. Этому взгляду отдает предпочтение современная космология, и он лучше всего согласуется со специальной теорией относительности и вытекающей из нее относительностью одновременности, определяющей, что является будущим, относительно конкретной рассматриваемой инерциальной системы.

Однако тезис о том, что будущее не существует, обладает значительной привлекательностью. Идея, согласно которой прошлое также не существует, кажется почти нелепой, хотя ее разделяли некоторые достойные философы. В отсутствие *как* будущего, *так и* прошлого не существовало бы ничего, кроме настоящего мгновения, — что кажется поистине странным взглядом. Но если мы считаем прошлое чем-то реальным, тогда мы можем думать о бытии как о постоянно увеличивающемся в объеме, где настоящее является как бы движу-

8. Речь идет о [Armstrong 1997, 170–172] — Прим. пер.

щимся краем бытия. Одной из возникающих в таком случае трудностей будет то, что для истин о будущем не будет иметься факторов истинности. Возможно, эту трудность можно разрешить, утверждая, что факторы истинности для этих истин *появятся в будущем*, но также утверждая, что положения дел, которые будут составлять эти факторы истинности (если фактуалистская метафизика верна), не существуют прежде чем стать (во временном смысле) настоящими. Но что является фактором истинности для той истины, что эти факторы истинности появятся в будущем?

Как уже упоминалось, специальная теория относительности создает трудности для этого подхода. Если две точки пространства-времени разделены пространственноподобным интервалом и если положение дел S является настоящим относительно одной из этих точек, то S может быть будущим относительно другой. В таком случае S существует относительно первой точки, но не существует относительно другой, что кажется абсурдным. Кажется, что этому подходу придется описать одновременность как нечто нереляционное, а затем вписать те факты, на которых основывается специальная теория относительности, в эти нерелятивистские рамки. Не исключено, что это возможно сделать. Однако мы, вне всякого сомнения, все же не можем принять ни круговое время, ни, а fortiori, круговое время плюс круговую причинность. Если будущее не существует, то причины порождают свои следствия (effects) в самом прямом смысле слова «порождать». Несуществующее не может быть причиной, поэтому единичная причинность в таком случае должна быть асимметричным отношением. А значит, принцип Независимости должен быть отброшен. И невозможно, чтобы положение дел S_1 было, прямо или косвенно, причиной более позднего положения дел S_2 и одновременно S_1 ⁹ было, прямо или косвенно, причиной S_1 .

Не до конца ясно, насколько все это является аргументом в пользу принятия четырехмерного взгляда

на мир, в рамках которого будущее существует. Но кажется, что друзья Принципа Независимости должны склоняться к этой точке зрения. Так мы и поступим. По крайней мере, предварительно и с нашей обычной оговоркой, что этот вопрос должен быть в итоге решен, если он вообще может быть решен, совокупной наукой, а не чистыми философами, мы принимаем возможность круга причин.

Насколько мал может быть этот круг? Предположительно, вплоть до двух членов, связанных отношением причинности*. Мы можем провести границу на уровне положений дел, являющихся *causa sui*: причина и следствие всегда должны быть (полностью) различными положениями дел. Причинность не может быть рефлексивной. Этого, как представляется, требует инстанциальная инвариантность (см. 6.1¹⁰) — во всяком случае, если отношение «является причиной» представляет собой универсалию. Причинность не будет тождественна самой себе, если она связывает разное число членов при разных инстанциациях. Но, кажется, ничто не исключает того, чтобы S_1 было причиной* S_2 и одновременно S_2 было причиной* S_1 .

В погоне за Независимостью мы открыли дорогу возможности обратной каузации. (От свободы к вседозволенности?!). Так как, похоже, нет оснований считать, что круг причин непременно должен охватывать весь мир в целом — как это может быть в случае, если время является круговым. В рамках линейного времени также вполне могли бы существовать каузальные круги (каузальные петли), которые возвращались бы в прошлое и вновь устремлялись вперед, подобно водоворотам или вихрям в этой в остальном линейной прогрессии.

Но обратите внимание, что помимо обратной каузации, существует также возможность таких каузальных кругов таких, в которых все входящие в них положения дел существуют одновременно. Нет оснований отвергать возможность (мы все это время говорим именно о возможностях, и, конечно, эти возможности впол-

9. Вероятно, в исходном тексте здесь опечатка, скорее всего, должно быть: «одновременно S_2 было, прямо или косвенно, причиной S_1 ». — Прим. пер.

10. Имеется в виду [Armstrong 1997, 85–87] — Прим. пер.

не могут быть *не более чем* возможностями) того, что сосуществующие положения дел могут существовать во взаимоподдерживающем круге, являясь причинами друг друга, так что если бы любой член этого круга отсутствовал, другие члены также не существовали бы. Феноменологическая картина этого дана нам, когда у нас есть, скажем, две пластины черепицы, подпирающих друг друга таким образом, что если бы одна из них не находилась там, где она находится, то и другая не находилась бы там, где находится *она*. Физика говорит нам, что эта ситуация не совсем такова, какой она нам кажется: на самом деле в этом случае имеет место передача сил в обоих направлениях таким образом, что одна пластина в момент времени t_1 ответственна за то, что другая пластина находится там, где она находится в момент времени t_{1+} , притом что разница во времени между этими моментами очень мала. Но, вне всякого сомнения, представимо, и, пожалуй, кажется возможным, чтобы каждая пластина служила для другой *мгновенной* опорой.

Можно сделать вывод или, во всяком случае, предположение, что онтологическое отношение (единичной) причинности не является транзитивным или асимметричным. Если S_1 является причиной* S_2 , то из этого положения дел более высокого порядка не следует (entails) и им не исключается существование какого бы то ни было другого положения дел — за тем исключением, что из него следует (entailing) существование S_1 и S_2 .

14.5 ЕДИНИЧНАЯ ПРИЧИННОСТЬ И КОНТРАФАКТУАЛЫ

Единичная причинность, или причинность между токенами, «говорит в пользу контрфактуалов». Если удар разбил стекло, мы обычно готовы сказать, что *если бы* удар по стеклу в этот момент не произошел, то оно бы в этот момент не разбилось. Такие контрфактуалы часто оказываются верными. Однако очень важно понимать, что подобный простой контрфактуал в действительности никогда прямо не *следует* из случаев единичной причинности.

Например. *Необходимо* ли, учитывая, что этот удар

разбил стекло, что в отсутствие этого удара стекло бы не разбилось? Очевидно, что нет. Ведь вполне возможно, что в тот же момент мог бы произойти другой удар по этому стеклу, который бы справился с этой задачей ничуть не хуже. Возможно даже, что ситуация была такова, что если бы один удар не смог произойти, то произошел бы другой. Эти два удара как бы страховали друг друга. В реальной ситуации такая альтернативная единичная причина могла бы отсутствовать, однако сам способ функционирования единичной причины не исключает возможности таких альтернативных причин. Таким образом, между простым контрфактуалом и единичной причинностью нет следования. Другим, более странным случаем было бы отсутствие удара, за которым последовало бы разбитие стекла, при том, что это разбитие стекла вообще не имело бы никакой причины. Как мы можем исключить такую возможность?

Сформулируем теперь эту мысль в общем виде: если конкретное событие C является причиной E , то если бы C не произошло, E также не произошло бы при условии, что (i) никакое другое событие C' не вызвало бы E и (ii) E не произошло бы без причины. Из единичной причинности, по всей видимости, следует это — но не более, чем это.

Может показаться не очень важным, что исходный контрфактуал, «если не- C , то не- E », хотя он часто верен для многих значений C и E на самом деле не следует из того, что C является причиной E . Но на самом деле это как раз *очень* важно, потому что среди тех оговорок, которыми необходимо дополнить описание ситуации для того, чтобы между ней и контрфактуалом все-таки имело место следование, присутствует в том числе ссылка на (единичную) причинность. Стоит нам это заметить, и мы понимаем, что попытка сформулировать сущность единичной причинности в терминах условных высказываний является малоперспективной. Анализ в терминах условных высказываний, скорее всего, приведет к кругу.

Еще одна важная особенность тех условных высказываний, которые действительно следуют из единичной причинности, заключается в том, что они упорно остаются единичными. В них не бывает никаких

ссылки на законы или обобщения. Наше определение причинности как отношения, имеющего место между положениями дел, означает, что в случаях единичной причинности *свойства* всегда являются частью как причины, так и следствия (effect). Но даже если мы определим свойства, участвующие в единичном каузальном процессе, что получается далеко не всегда, все равно не представляется возможным зафиксировать в качестве части следования, что один и тот же вид совокупной причины приведет или имеет определенную вероятность привести к одному и тому же виду следствия (effect). Вера в это, похоже, может быть оправдана опытом, но не более. (На этом этапе рассуждения все это может навести на мысль, что принцип «та же причина → то же следствие» является в лучшем случае контингентной истиной. Но все же не стоит забывать о том, что некоторые необходимости обнаруживаются опытным путем!)

Я полагаю, что в нашем понятии единичной причинности, если вынести за скобки то довольно слабое следование (entailment), которое мы сформулировали выше, не содержится ничего, кроме того, что нечто (вероятно, положение дел) *заставляет нечто произойти* (другое положение дел). На концептуальном уровне это «заставляет нечто произойти», т.е. единичная причинность, является примитивной. Мы можем ходить вокруг нее, но не можем проанализировать ее концептуально.

14.6 ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ЕДИНИЧНОЙ ПРИЧИНОСТИ

Начнем с цитаты из Элвина Голдмана, которому не повезло отвечать здесь за целое поколение аналитических философов:

Как мы знаем со времен Юмовского «Исследования о человеческом познании» [Юм 1996b, 177–314], каузальные связи между событиями не могут быть непосредственно наблюдаемы; не могут они быть даны и в интроспекции. [Goldman 1993, sec 11]

На самом деле у Юма очень мало аргументов против

«впечатлений причинности», благодаря которым мы могли бы вывести идею (понятие) единичной причинности непосредственно из опыта. Юм постоянно предполагает, что опыт причинности включал бы в себя восприятие необходимой связи между причиной и следствием. (Он часто использует в этом контексте слово «связь», но он всегда подразумевает под этим «необходимость».) Другими словами, целью Юма было старое рационалистическое понимание причинности, согласно которому причинность предполагалась необходимой в том смысле, в каком необходимыми предполагались, скажем, теоремы евклидовой геометрии. Он, без сомнения, был прав, утверждая, что мы не воспринимаем такой необходимости в каузальных последовательностях.

Но вот какой позиции Юм не учитывает. Это позиция, согласно которой в благоприятных условиях единичные причинные отношения воспринимаются без какого-либо восприятия *необходимости* этих отношений. Мы можем воспринимать визуально, что один объект находится слева от другого или над ним. Такое восприятие может быть столь же слабо теоретически нагружено, как и любое другое наше восприятие. Оно включает в себя восприятие отношений. Но оно не содержит восприятия необходимости, и самой необходимости в этом случае тоже нет. Почему не могли бы существовать некие восприятия единичной причинности (возможно, не визуальные) того же рода? Они могут не включать в себя восприятия необходимости, равно как и в самом воспринимаемом в них отношении может *не содержаться* никакой необходимости.

В контексте современной философии должно быть само собой разумеющимся (хотя во времена Юма это само собой разумеющимся никак не было), что эти восприятия единичной причинности, даже будучи непосредственными или не предполагающими умозаключения, могут быть ошибочными.

Справедливости ради стоит отметить, что во времена, когда писал Юм, философская традиция серьезно заблуждалась в вопросе о восприятии отношений в отличие от восприятия качеств. Юм разделял эти заблуждения. Эти эпистемологические заблуждения,

несомненно, проистекали из онтологических заблуждений относительно природы отношений, которые вплоть до самого недавнего времени были повсеместны в западной философской традиции. Я уже высказывал выше (гл. 1¹¹) предположение о том, что эти онтологические заблуждения были основным фактором, сдерживающим развитие фактуалистских онтологий вплоть до нынешнего века.

Но с устранением этих онтологических заблуждений можно вплотную заняться и эпистемологическими заблуждениями. Радикальный эмпиризм Уильяма Джеймса призывал признать, что отношения (мы бы сказали: положения дел, содержащие отношения) даны в опыте [James 1943]. Это был важный вклад в эпистемологию. В Эссе II и III Джеймс утверждал, что отношения даны нам в опыте точно так же, как и качества (именно в этом заключалась радикальность его Радикального Эмпиризма), а в Эссе VI, «Опыт деятельности», что в опыте нам дана даже причинность.

Если существуют восприятия, т.е. чувственные впечатления причинности, то от какого чувства или от каких из наших чувств происходят эти восприятия? В обычном разговоре мы, конечно, постоянно говорим о визуальном восприятии причинной последовательности. Мы говорим, что *видим*, как один бильярдный шар вызывает движение второго шара, ударяя по нему. В книге «Восприятие причинности» [Michotte 1963] лёвенский психолог А. Мишотт на основе экспериментальных данных утверждал, что в таких случаях действительно имеют место чувственные впечатления причинности. Но это сложный случай, и Мишотту можно, без сомнения, возразить, что зрительные восприятия причинности имеют значительную примесь теории в том смысле, в каком большинство зрительных восприятий, скажем, пространственных отношений ее лишены. Вероятно, лучше обратиться к другим случаям. В первой главе книги «Причинность и универсалии» [Fales 1990] Эван Фейлс приводит аргументы в пользу впечатлений причинности для двух случаев:

- (i) восприятия давления на наше собственное тело и
- (ii) интроспективной осведомленности о деятельности нашей воли.

Эти кандидаты Фейлса довольно естественны, и к ним обращались и другие мыслители до него. По-настоящему популярным выбором среди мыслителей прошлого была именно интроспективная осведомленность о действии воли, когда мы собираемся пошевелить конечностью или ставим перед собой какую-то интеллектуальную задачу. Фейлс не вдается в подробности, но в сноске упоминает в связи с ней имена Рида, Уайтхеда, Кейнса, Стаута, Уильяма Джеймса, Сёрла, а также психологов Мена де Бирана и Пиаже. Как указал мне Кит Кэмпбелл, он мог бы также упомянуть Локка («Опыт о человеческом разумении», II, XXI, 4), хотя Локк в этом вопросе немного уклончив. Беркли также кажется подходящим кандидатом в этот список.

Однако сам Фейлс делает бóльшую ставку на восприятие давления на наше собственное тело, и я до некоторой степени кратко предвосхитил его в этом в своей работе 1968 года [Armstrong 1968]. Я подозреваю, что именно влияние репрезентационистской теории восприятия, столь повсеместно распространенной в прошлом, не позволяло четко сфокусироваться на случае восприятия давления. Существование специальных чувственных данных причинности кажется странной идеей. Но никто не придерживается репрезентационизма в отношении интроспективной осведомленности! Если же мы непосредственным образом осведомлены о (некоторых) наших текущих ментальных процессах, то непосредственная осведомленность о единичных причинных отношениях между такими процессами становится чем-то, над чем мы можем по крайней мере подумать. (Прямую интроспективную осведомленность, конечно, не следует понимать как неопровержимую или безошибочную осведомленность.)

Итак, давайте рассмотрим случай давления на наше тело. (Юм, кстати, обсуждает (очень кратко и неудовлетворительно) эту тему, но только в двух сносках

11. Имеется в виду [Armstrong 1997, 1–10] — Прим. пер.

из VII раздела «Исследования» [Юм 1996b, 177–314], которое было опубликовано гораздо позже «Трактата» [Юм 1996a, 52–655], уже после того, как он выдвинул свой тезис об отрицании впечатлений причинности.) Фейлс предполагает, что испытывать ощущение давления — значит быть осведомленным (хотя эта осведомленность может быть недостоверной) о *векторе сил*. Вот его свидетельства в пользу этой точки зрения. (1) Давление ощущается как нечто пространственно локализованное в точке или области на нашем теле. (2) Оно ощущается как имеющее некую величину. (3) Оно ощущается как имеющее некое направление в пространстве. (4) Если к более-менее одной части нашего тела приложено более одной силы, эти силы иногда можно отличить друг от друга, например, по направлению. (5) Ощущаемые силы могут ощущаться в сумме, зависящей от их относительных величин и направлений [Fales 1990, 16]. Я думаю, что все эти утверждения феноменологически вполне правдоподобны. И, как говорит Фейлс, «...именно эти утверждения были перенесены в физику и получили там точное выражение в виде векторного исчисления». Он также отмечает далее, что к (3) можно добавить, что сила ощущается скорее как отталкивающая, а не как притягивающая.

Я полагаю, что указанная корреляция между свойствами вектора сил и свойствами, встречающимися в восприятии давления, является весьма впечатляющей. Такая корреляция должна говорить о тождестве. Она, конечно, не *вынуждает* нас принять это тождество. Возможно, ощущения давления имеют какие-то черты, которые только лишь коррелируют, и не более того, со свойствами векторных сил, действующих на наше тело. В таком случае опыт или некая врожденная программа могли бы помогать нам переходить от свойств наших ощущений (чем бы они ни были) к свойствам воздействующей силы. Но является ли эта альтернатива правдоподобной?

В любом случае, не лежит ли бремя доказательства на тех, кто утверждает, что тактильные/проприоцептивные восприятия давления на тело и со стороны тела не являются тем, чем они кажутся: прямыми, непосредственными восприятиями сил, действующих

на тело, или тела, действующего с силой на другие вещи?

Здесь необходимо сделать три ремарки. Предположим, *во-первых*, что мы начинаем, как многие сегодня, с *посылки*, что единичные причины являются не более чем реализацией всеобъемлющих или, по крайней мере, очень широко распространенных единообразий. Тогда, конечно, *должно* быть верным, что наше распознавание единичной причинности — это более или менее сложное умозаключение, вызванное восприятием текущей последовательности плюс памятью о том, чем завершались другие такие последовательности. Предположим, однако, что мы убеждены, что философская теория, считающая причинность не более чем определенного рода регулярностью, ошибочна и что существует нечто, *внутренне присущее самой последовательности*, что делает конкретную (token) последовательность случаем причинности. Тогда мы можем отнестись к идее о том, что единичная причинность может быть воспринята, причем воспринята непосредственно, с большей симпатией. Другой серьезный вопрос заключается в том, можно ли успешно отстаивать регулярностную теорию *законов*. Если последняя не выдерживает критики, то и регулярностная теория причин едва ли может быть состоятельной. В [Armstrong 1983] я на протяжении пяти глав пытаюсь доказать, по большей части апеллируя к традиционным трудностям регулярностной теории законов, что этот подход к пониманию сущности законов несостоятелен сразу по многим причинам.

Второй вопрос (или, возможно, первый вопрос, рассмотренный под другим углом) заключается в том, чем, по нашему мнению, являются силы. До относительно недавнего времени философы-эмпиристы не были склонны рассматривать силы как нечто онтологически реальное. *Обсуждение* чего-то в *терминах* сил было вполне приемлемо, но считалось, что когда, скажем, две руки одновременно тянут один кусок ткани в разные стороны, так что он остается на месте, не движется ни в одну из них, то не является в буквальном смысле истинным, что в мире существуют сущности, называемые силами, такие что каждая рука прилагает одну

из них. Считалось, что факторы истинности для истин о силах должны быть истолкованы в гораздо более операционалистском или инструменталистском ключе. Это, однако, оборачивалось подозрительным количеством апелляций к контрфактическим истинам вкупе с нежеланием хоть сколько-то глубоко рассмотреть, какими могут быть факторы истинности для самих этих контрфактических истин. Но стоит нам стать реалистами в отношении сил в единичных ситуациях, и мы вполне естественно приходим к вопросу, не могут ли силы в подходящих обстоятельствах восприниматься. (В гл. 5¹² мы доказывали, что эти силы являются категориальными свойствами вещей, которые их прилагают; свойствами, инстанцируемыми в момент приложения силы, но категориальными свойствами, *описываемыми* в терминах того, к чему они имеют тенденцию приводить.)

С биологической точки зрения ничто не могло бы быть более полезным для животного, чем непосредственная осведомленность о силах, воздействующих на его тело. Это предполагает, что, если это вообще номически возможно, природа создаст такую осведомленность. Конечно, она не может создать безошибочную осведомленность, равно как не может она создать и всеобъемлющую осведомленность о силах, да и вообще о чем бы то ни было. Но она могла бы дать нам относительно небольшое окно доступа к единичной причинности, и это окно могло бы дать нам индуктивные или гипотетико-дедуктивные основания для приписывания единичной причинности процессам природы в целом.

Третий момент. Есть те, кто с сомнением относится к проводимому мной выше различию между непосредственным восприятием и восприятием, которое предполагает умозаключение. Я не разделяю их сомнений, хотя и признаю, что теории прошлого часто устанавливали слишком резкий разрыв между восприятием и умозаключением. Но те, кому не нравится это различие, должны как-то справиться с тем, что обыденное мышление и язык постоянно предполагают,

что мы реально наблюдаем единичную причинность. Мы определенно вправе сказать, что видим, что этот нож сейчас режет масло, а не просто проходит сквозь него. Вполне правдоподобным, мне кажется, способом объяснения этого выражения со стороны оппонентов непосредственного восприятия причинности было бы замечание о том, что это восприятие не является непосредственным, но представляет собой восприятие, предполагающее умозаключение. Но тот, кто не принимает различие между непосредственным восприятием и восприятием, предполагающим умозаключение, едва ли может так сказать. По-видимому, ему остается только признать, что случай с ножом и маслом, как и бесчисленные другие, показывает, что единичная причинность воспринимается нами повсеместно и воспринимается именно как единичная причинность. Скептик в отношении возможности наблюдения единичной причинности на самом деле *нуждается* в некотором различии между непосредственным и опосредованным восприятием, чтобы обойти эти случаи «обыденного языка».

Я не стану тратить еще больше места на подробную аргументацию по поводу воли. Но мне кажется правдоподобным предположение о том, что у нас есть аналогичная, не предполагающая умозаключения, осведомленность об успешном действии нашей воли, как в физической, так и в ментальной сфере. (Юм, что удивительно, впервые затронул эту тему только в приложении к «Трактату», и то вскользь; впрочем, в «Исследовании» он рассматривает ее довольно подробно.) Интроспективная осведомленность о действии нашей воли, как и осведомленность о том, что на наше тело воздействуют внешние силы, имеет значительную биологическую ценность. В нашем взаимодействии с миром очень важно иметь непосредственную информацию о том, что мы *сделали*, в отличие от того, что просто случилось. Это может позволить нам сопереживать другим людям, давая нам понять, когда они *действуют*, а когда нет. Важность этого для социальных

12. Речь идет о [Armstrong 1997, 69–84] — Прим. пер.

по своей сути существ, которыми мы являемся, трудно переоценить.

Такие кабинетные эволюционные спекуляции — это все, конечно, очень хорошо! Но теперь нам нужно рассмотреть два аргумента, призванных показать, что, как бы нам, может быть, ни хотелось, существование какой-либо осведомленности о единичной причинности, аналогичной, скажем, нашей осведомленности о пространственных и временных отношениях, просто невозможно.

Питер Мензис предположил, что контрфактуалы, связанные с единичной причинностью, делают ее отношением, о котором «было бы неправдоподобным утверждать, что оно является объектом непосредственной осведомленности» [Menzies 1993, 202–203]. Его главный аргумент заключается в том, что, хотя контрфактуалы следуют (entailed) из истин о единичной причинности, истинность контрфактуала едва ли может быть чем-то, что мы чувственно воспринимаем.

Мы уже видели, что контрфактуалы, связанные с единичной причинностью, сами являются исключительно единичными высказываниями, и что для того, чтобы получить следование их необходимо ослабить, добавив оговорки, исключающие действие таких вещей, как резервные причины (14.5). Отнюдь не является чем-то очевидным, что если мы не осознали наличия этого следования в отношении конкретного случая, то у нас нет перцептивной осведомленности о причинности, задействованной в нем. Я могу воспринимать, что нечто является квадратным или круглым, не осознавая многих даже более простых следований, которые квадратность и округлость влекут. Как было показано в 14.5, контрфактуал не является частью ядра сущности каузальной ситуации. Следование, имеющееся между единичной причинностью и соответствующим контрфактуалом, является чрезвычайно сложным и осознается только с серьезным интеллектуальным усилием. Мы приходим к нему позже и только с пониманием того, что такое единичная причинность. Поэтому его существование не является аргументом против непосредственного восприятия причин.

Есть еще одна трудность для непосредственного

восприятия единичной причинности, которая, возможно, вызывает даже большее беспокойство. Когда что-то давит на наше тело, действительно ли мы непосредственно и без каких бы то ни было умозаключений оказываемся осведомлены сразу обо всей этой ситуации, что какой-то объект воздействует на нашу плоть? Не обстоит ли дело скорее так, что мы имеем доступ не более чем к *одному члену* каузального отношения, то есть к следствию (effect)? Что касается другого его члена, причины, то мы можем не более чем умозаключить к нему или в лучшем случае воспринять его другим чувством. Если это так, то мы не воспринимаем причинность непосредственно, без умозаключений.

На это я отвечу, что следствие может быть воспринято без посредства умозаключений, и далее точно таким же образом может быть воспринято, что это непосредственно воспринятое нами положение дел имеет реляционное свойство (это будет случай «монадической редукции») «быть следствием некоторой причины», но природа этой причины (за исключением того, что ею была приложена некоторая направленная сила), может не быть нам дана прямо и без посредства умозаключений. Причина должна иметь свою собственную природу. Это вполне здравая онтология. Но почему мы должны быть каким-то образом осведомлены об этой природе без посредства умозаключений? Это *априорная* эпистемология. Понимание того, что, рассматриваемое как ментальное событие, восприятие всегда является восприятием, верным или ошибочным, *того, что* (т.е. оно представляет собой ментальное событие с интенциональным объектом), а не осведомленностью о какой-то внешней или внутренней *вещи*, — понимание, которое представляется центральным для любой удовлетворительной теории восприятия, — должно позволить нам признать возможность восприятия следствий как следствий, без восприятия каких бы то ни было нереляционных свойств причины.

Надеюсь, что здесь были приведены достаточно веские аргументы в пользу того, что в *определенных подходящих обстоятельствах* мы воспринимаем единичную причинность таким же нетеоретическим образом, каким нами воспринимается что угодно дру-

гое. *Причинность является частью нашего опыта.* Эта посылка будет очень важна (хотя, возможно, не будет ключевой) для дальнейшего развития нашей теории причин и теории законов.

14.7 ОТ ПРИЧИН К ЗАКОНАМ

Если аргументация предыдущего раздела верна, то в определенных подходящих обстоятельствах мы воспринимаем воздействия сил на наше тело или приложение силы нашего тела к вещам; кроме того, по-видимому, у нас также есть интроспективная осведомленность об успешном действии нашей воли. Это случаи непосредственной, не предполагающей умозаключения осведомленности о единичной причинности, то есть причинности между токенами. Говоря в юмовских терминах, существует впечатление, из которого мы выводим идею причинности. Тогда открывается по крайней мере возможность постулировать единичную причинность в тех случаях, когда она не воспринимается непосредственно: например, в случае воли других людей и сил неживой природы.

Мы также знаем из опыта, что события в мире развиваются более-менее регулярным образом. И Юм прав, полагая, что этот опыт восприятия регулярности в отдельных случаях порождает в нас, без какой-либо рефлексии, представление, что эта регулярность будет сохраняться. Более того, в нас даже возникает общее ожидание регулярности. Это дает нам первое, еще не разработанное, понятие закона. Но, похоже, в какой-то момент мы *объединяем* наш опыт восприятия единичной причинности и наш опыт восприятия регулярности. Мы приходим к мысли, что единичная причинность порождает свои следствия таким образом, что, грубо говоря, один и тот же тип причин порождает один и тот же тип следствий. Более того, мы приходим к мысли, что регулярности в мире в целом являются следствиями единичных причин.

Я не уверен, как именно мы приходим к установлению этой корреляции между типом единичных причин и типом следствий, которые они производят. Ясно лишь, что это оказывается очень плодотворным способом систематизации и, в конечном счете, объяснения

того, как устроен мир. Вот несколько предположений о том, как мы это делаем. В случае успешного действия воли существует очень надежная и выполняющаяся в широком круге случаев корреляция между тем, что было задумано и что было воплощено. Можно наблюдать, как принцип «та же причина → то же следствие» выполняется при минимуме теории.

(Спекулятивное предположение. Психологическая привлекательность преобладающих в ранних теоретических построениях *антропоморфных* способов объяснения, возможно, обязана как раз-таки нашей непосредственной осведомленности о причинном воздействии воли, которое мы затем «проецируем» на мир. Это, конечно, оказалось научным тупиком, который нам пришлось преодолеть.)

В случае с восприятием воздействия сил на наше тело менее очевидно, что у нас есть прямое подтверждение принципа «та же причина → то же следствие». Предположим, мы принимаем идею, обсуждавшуюся в 14.6, что наша непосредственная осведомленность о таком воздействии на наше тело ограничивается осведомленностью о нашем теле, подвергнутому воздействию силы, без осведомленности о природе того, что на нас воздействует. Как указал мне Джим Франклин, это, по-видимому, затрудняет прямое подтверждение упомянутого принципа. Возможно, однако, нам доступно его косвенное подтверждение. У нас также есть интересное предположение Роя Соренсена [Sorensen 1992], что естественный отбор мог запрограммировать нас на некое интуитивное схватывание того, что физически возможно в земных условиях. Это, фактически, позволило бы нам связывать непосредственно воспринимаемые силы с физическими законами.

На данном этапе рассуждения становится эмпирически привлекательной следующая гипотеза. Мир движется и существует благодаря причинности, где под причинностью понимается нечто, что мы действительно переживаем в некоторых наших восприятиях и интроспекциях. Суть причинности в том, что некоторые партикулярии — если принимать основную гипотезу настоящей книги, то такими партикуляриями будут положения дел, — производят некоторое отличное

от себя следствие, также являющееся положением дел. Это *сильная* причинность — нечто имеющееся в единичных случаях, представляющее собой нечто большее, чем простую инстанциацию регулярности. При этом такие причины регулярны в своих проявлениях.

Должны ли мы оставить этот вопрос на данном этапе? Является ли то, что единичная причинность регулярна в своем проявлении, так что на уровне типов максима «та же причина — то же следствие» оказывается справедлива (по крайней мере в общем), просто голым фактом, добавляющимся к факту единичной причинности? Эта позиция, сильная трактовка причинности плюс регулярная теория законов, является взглядом, который можно успешно отстаивать — в отличие от сочетания регулярной теории причинности с сильной теорией законов, которое мы упоминали выше, лишь чтобы отбросить как нерабочее.

Но у регулярной теории законов есть свои собственные серьезные недостатки, как я пытаюсь показать, например, в [Armstrong 1983]. Естественным спутником сильной теории причинности является сильная теория законов. Но тогда возникает вопрос, как объединить эти две теории. Как отношение причинности связано с законами? Естественный способ сделать это состоит в обосновании тезиса о том, что единичная причинность *тождественна* инстанциации некоторого сильного закона или законов. Но как этот тезис может быть обоснован?

Не *a priori*. Не путем анализа понятия причины. Элизабет Энском решительно и, как мне кажется, успешно протестовала против предположения Дональда Дэвидсона, что если у нас есть истинное утверждение о единичной причинности, то из него *a priori* следует (follows), что описанная в нем причинная последовательность подпадает под какой-то закон, пусть даже содержание этого закона нам не дано [Anscombe 1971]. Энском попросту указывает, что Дэвидсон не приводит никаких аргументов в пользу наличия этого предполагаемого следования, и затем спрашивает, какими вообще могли бы быть аргументы в его пользу. Ничего не приходит на ум, и, пораженный этим, я на протяжении нескольких лет не мог понять, что

могло бы связывать причину и закон вместе, помимо простой корреляции *de facto*.

Простое решение этой проблемы предложил мне Адриан Хиткот [Heathcote and Armstrong 1991]. Что мешает отождествлению единичной причинной последовательности с инстанциацией закона (единичная причинная последовательность = инстанциация некоторого конкретного закона) быть не концептуальным, но скорее эмпирическим, апостериорным вопросом? Ориентиром здесь будут такие отождествления, как «тепло = движение молекул» или «вода = H_2O ». Если согласиться с Крипке, что эти отождествления являются необходимыми истинами, то они представляют собой эмпирически обоснованные необходимости. Но ключевым моментом является то, что они были открыты эмпирически. И легко можно *представить*, что они ложны. Эмпирическое свидетельство в пользу предложенного тождества состоит лишь в том, что *паттерны* единичной причинности демонстрируют регулярность — регулярность, которая свидетельствует о наличии закона.

Такой закон должен быть сильным законом — чем-то большим, чем некая регулярность. В частности, он должен постулировать номическую связь, которая проявляется в каждом отдельном случае инстанциации закона. Только тогда он будет адекватен тому «вызыванию», «производству», «воздействию», которое имеет место в случае единичной причинности.

Но остается еще одна неувязка. Мы проводим различие между каузальными законами и теми, которые таковыми не являются. Если единичные причины суть не что иное, как инстанциации (сильных) законов, тогда что делает закон *каузальным* законом? В конце концов, некоторые законы каузальны, а некоторые нет. Может показаться, что особая природа причинности все еще ускользает от нас. Возможный подход к разрешению этого важного затруднения будет предложен в следующей главе. Вкратце он заключается в том, что все *фундаментальные* законы являются каузальными.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Anscombe 1971 — G.E.M. Anscombe. *Causality and Determination*. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted in *Causation and Conditionals*, ed. Ernest Sosa, Oxford: Oxford University Press, 1971.
2. Armstrong 1985 — D.M. Armstrong. *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
3. Armstrong 1997 — D.M. Armstrong. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
4. Armstrong 1968 — D.M. Armstrong. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.
5. Davidson 1967 — D. Davidson. “Causal Relations”. *Journal of Philosophy*, 1967, No. 64, pp. 691–703.
6. Fales 1990 — E. Fales. *Causation and Universals*. London and New York: Routledge, 1990.
7. Foster 1979 — J. Foster. “In Self-defence”, in *Perception and Identity*, ed. G. F. Macdonald. London: Macmillan, 1979.
8. Goldman 1993 — A. Goldman. “The Psychology of Folk Psychology”, *Behavioral and Brain Sciences*, 1993, Vol. 16, No. 1, pp. 15–28.
9. Heathcote and Armstrong 1991 — A. Heathcote and D.M. Armstrong. “Causes and Laws”, *Noûs*, 1991, Vol. 25, No. 1, pp. 63–73.
10. James 1943 — W. James. *Radical Empiricism and A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co, 1943 [1912].
11. Menzies 1993 — P. Menzies. “Laws of Nature, Modality and Humean Supervenience”, in *Ontology, Causality and Mind*, ed. John Bacon, Keith Campbell and Lloyd Reinhardt. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
12. Michotte 1963 — A. Michotte. *The Perception of Causality*. London: Methuen, 1963 [1946].
13. Russell 1948 — B. Russell. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin, 1948.
14. Sorensen 1992 — R. Sorensen. “Thought Experiments and the Epistemology of Laws”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1992, Vol. 22, No. 1, pp. 15–44.
15. Юм 1996а — Д. Юм. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 1. М.: Мысль, 1996.
16. Юм 1996б — Д. Юм. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 2. М.: Мысль, 1996.

РЕЦЕНЗИИ

субъект, субъектность и метафизический нонконформизм

subject, subjectivity, and metaphysical nonconformity

Александра Танюшина, МГУ им. М.В. Ломоносова

Alexandra Tanyushina, Lomonosov Moscow State University

Иллюстрация Ксении Гайнцевой.

Illustrated by Ksenia Gaintseva.

В рецензии обсуждается книга Е.В. Косиловой, представляющая собой обзор основных философских теорий субъекта и ключевых парадигм субъектности. Одной из важнейших особенностей исследования, проведенного Косиловой, является его ориентация на сопоставление рассматриваемых философских концепций с идеями, существующими в современной психологии и психотерапии. Автор рецензии разбирает некоторые отстаиваемые автором положения и приводит к ним критические замечания, а также отмечает основные достоинства исследования.

The review discusses the book by E.V. Kosilova, which is an overview of the main philosophical theories of the subject and the key paradigms of subjectivity. One of the most important features of the research conducted by Kosilova is its focus on comparing the philosophical concepts under consideration with the ideas existing in modern psychology and psychotherapy. The author of the review analyzes some of the positions defended by E.V. Kosilova, gives critical comments to them, and also notes the main advantages of the study.

Ключевые слова: субъект, субъектность, картезианская парадигма, трансцендентальная парадигма, элиминативизм, когнитивная наука, психопатология

Keywords: subject, subjectivity, Cartesian paradigm, transcendental paradigm, eliminativism, cognitive science, psychopathology

Для цитирования: А.А. Танюшина. “Субъект, субъектность и метафизический нонконформизм: рецензия на книгу Е.В. Косиловой «Парадигмы субъектности»”, *Финиковый компот*, 2024, No. 19, с. 140–145.

How to cite this article: A.A. Tanyushina. “Subject, Subjectivity, and Metaphysical Nonconformity. A Review of *Paradigms of Subjectivity* by E.V. Kosilova”, *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 140–145.

УДК: 165.12

DOI <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2024-19-140-145>

Недавно вышедшая книга Елены Владимировны Косиловой «Парадигмы субъектности»¹ посвящена анализу основных философских теорий, направленных на решение классической проблемы субъекта, а также разбору тесно связанных с ней вопросов о природе нашего «Я», личности и свободе воли. Помимо историко-философского обзора в книге также изложены некоторые самобытные идеи автора, многие из которых были ранее представлены в докторской диссертации Косиловой «Исследование центральных инстанций субъектности в свете данных психической патологии», защита которой состоялась в октябре 2020 года на философском факультете МГУ. Сопоставление философских подходов с рядом новейших психиатрических и психоаналитических концепций является весьма интересной задачей, в силу чего книга вызывает крайнее любопытство у только что взявшего ее в руки читателя.

Так в чем же заключается проблема субъекта? И кто субъект вообще такой? Определение этого непростого понятия дается автором сразу, на первой же странице: субъект — это тот, кто действует и мыслит, или «воплощенная единица мысли и действия, единичное нечто, которое осуществляет познание, принимает решение, действует» (с. 5); при этом отдельно отмечается, что данная «единица мысли и действия» не обязательно представляет собой отдельно взятого человека, и может оказаться, к примеру, коллективом субъектов (хотя далее в тексте под «субъектом» практически всегда подразумевается отдельный человек). Уже данное толкование сразу наводит на мысль, что круг вопросов, которые должны быть рассмотрены в рамках исследования, оперирующего таким определением, должен быть крайне широк. И правда, автор формулирует следующие вопросы, которые, с ее точки зрения, составляют ядро проблемы субъекта: «Как думает и действует человек?», «Почему человек думает так, как он думает?», «Что и как надо ему думать?» и даже «В чем смысл жизни?» (с. 6). А учитывая, что далеко не все крупные философы прибегали к термину «субъект» и зачастую использовали такие смежные понятия, как «Я», «со-

знание», «душа» и проч., проблема субъекта, заключает Косилова, целиком и полностью зависит от философского контекста, в рамках которого она обсуждается. Впрочем, определение другого ключевого для исследования понятия, а именно понятия «субъектность», ненамного проще и конкретнее: это формальная часть субъекта, то есть принципиальная способность думать, понимать, принимать решения и действовать, не зависящая от непосредственного содержания самих мыслей или действий (с. 9).

Вооружившись данными отнюдь не простыми определениями, автор приступает к анализу различных теорий субъектности, в число которых вошли картезианская, трансцендентальная (феноменологическая), экзистенциальная и элиминативная парадигмы, а также различные подходы к решению проблемы субъекта, такие как деятельностный, психоаналитический, лингвистический и др. Доминирующая в исследовании манера представления историко-философского материала отличается особой краткостью, в силу чего описание указанных выше парадигм и подходов носит конспективный характер. Это ни в коем случае нельзя считать большим минусом книги, явно не претендующей на то, чтобы стать глубоким историко-философским исследованием; скорее, исторический материал здесь нужен лишь для представления общей философской картины, анализ которой необходим для картографирования и классификации различных теорий субъекта. Однако иногда при чтении книги все же становится непонятно, на какую аудиторию ориентируется автор: в тексте то излагаются идеи, известные каждому студенту, прослушавшему хотя бы минимальный курс по истории философии, то совсем опускаются или вскользь упоминаются, казалось бы, важные для повествования моменты, словно автор считает их очевидными или хорошо известными своему читателю.

Вызывает некоторые вопросы и выбор рассматриваемых персоналий: к примеру, в тексте лишь мельком упоминаются такие важные философы Нового времени, как Локк, Лейбниц, Юм и др., чьи подходы к толкова-

1. [Косилова 2021]. Ссылки без указания источника в настоящей рецензии приводятся по этому изданию.

нию личности и «субъекта» представляются заслуживающими внимания (особенно это касается концепции Юма, в которой, по мнению большинства исследователей, берет начало элиминативистская традиция описания субъекта, подробно обсуждаемая в книге Косиловой). В то же время в тексте упоминаются фигуры, практически неизвестные непрофессиональным философам (к примеру, колумбийский мыслитель Николас Гомес Давила, автор «Схолий к имплицитному тексту»).

Встречаются и некоторые историко-философские ошибки, которые, скорее всего, следует списать на простую невнимательность. Так, в одном месте автор пишет: «Возможность построить такую систему, в которой субстанции были бы различны, но не взаимодействовали бы, была изучена прямыми последователями Декарта: Спинозой, Лейбницем, Мальбраншем» (с. 14). Однако Спинозу явно не стоит причислять к этой группе, ведь в рамках его учения постулируется лишь одна субстанция — в данном контексте, скорее, стоило бы упомянуть его теорию атрибутов. Можно также указать пару мест, где даются далеко не самые канонические определения ключевых философских понятий (например, материализм в книге описывается как «учение о том, что субъект — это инстанция, преобразующая детерминации (прошлое) в действия (настоящее)» (с. 50).

Впрочем, непосредственно историко-философских ошибок в книге не так много. Намного чаще встречаются утверждения общего характера, которые так и хочется оспорить. К примеру, еще во введении фигурирует рассуждение о том, что в рамках некоторых наук (в частности, в естественно-научной психологии) бытует представление о субъекте как о некоторой сущности, которую можно описать с помощью определенного набора эмпирических фактов. Однако, как полагает автор, подобное толкование лишает субъекта всякой свободы выбора, ведь «никакая естественная наука не может работать, то есть устанавливать свои законы, если она не предполагает, что ее объект детерминистичен» (с. 7). Этот тезис можно попытаться опровергнуть, сославшись на некоторые области естественных



наук, которые прекрасно работают без постулирования жесткого детерминизма (как, например, квантовая механика), не забыв упомянуть некоторые доводы сторонников компатибилистских философских теорий, допускающих совместимость детерминизма со свободой воли. Неоднозначные высказывания попадают и далее. Так, на странице 48 Косилова пишет: «В основном наука соглашается с тем, что эмоции и то, что к ним близко — квалиа — у нас с животными общие». Данное высказывание представляется несколько ошибочным, ведь, во-первых, современные ученые пока не могут сказать ничего определенного по поводу наличия квалитативного опыта у животных и его качества, и, во-вторых, подобное толкование квалиа не совсем верно (через несколько страниц все же появляется более нормативное определение данного понятия, и затем в тексте оно почему-то начинает употребляться исключительно в латинизированном написании, *qualia* (с. 54)). Далее, на странице 56 представлена следующая мысль:

Большинство учений в рамках аналитической философии сознания, а также соответствующих им теорий когнитивной науки изучают только познавательный аспект мышления. К сожалению, эти теории обычно не предлагают удовлетворительного учения о принятии решений. В лучшем случае оно объясняется неалгоритмизированным течением гипотез, а в худшем и в более частом случае — теориями бихевиоризма или дискурса. Поэтому на сегодняшний день большинство теорий сознания аналитической философии существенно неполны. (с. 56)

Кажется, Елена Владимировна значительно умаляет достижения современной аналитической мысли, а вместе с ней и достижения когнитивных наук, ведь на данный момент существует значительное количество исследований, посвященных изучению когнитивных процессов, лежащих в основе механизмов принятия решений, а также философских теорий сознания, основанных на соответствующих эмпирических данных (см. например: [Wang, Ruhe 2007], [Сушин

2017]). Несмотря на то, что в книге достаточно часто упоминаются работы по психотерапии и психиатрии, достижения современных когнитивных наук остаются без особого внимания со стороны автора, хотя представляется, что от подкрепления некоторых ключевых для книги аргументов или мысленных экспериментов (как, например, мысленного эксперимента на с. 139) результатами новейших исследований в этой области работа бы только выиграла. Впрочем, само по себе отсутствие ссылок на подобные исследования не является недостатком книги, и сомнения вызывают лишь достаточно категоричные высказывания автора по поводу отсутствия значимых успехов в упомянутых областях научного и философского знания. Косилова подчеркивает, что аналитическая философия, в которой «постоянно анализируются термины», нередко подменяет подобным анализом разговор по существу (с. 51), в силу чего не может пока похвастаться наличием полноценных теорий сознания. Возможно, этим и объясняется тот факт, что про современные аналитические теории субъекта в книге говорится немного: упоминания заслужили только некоторые идеи логического бихевиоризма и концепция Дэниела Деннета (однако и они изложены весьма поверхностно, в силу чего делаются, возможно, чересчур поспешные выводы об их неудовлетворительности), хотя на сегодняшний день известно много других интересных работ на эту тему (например: [Johnston 2010], [Strawson 2017]).

От небольших замечаний перейдем к рассмотрению ключевых идей книги. После представления и анализа основных парадигм субъектности и некоторых подходов к решению проблемы формирования субъекта, автор подходит к изучению феномена субъектности в так называемой «топике Центр-Периферия». Разделяя рассмотренные философские учения на те, в рамках которых постулируется наличие у субъекта некоторого единого центра (сюда относится картезианская парадигма, а также трансцендентальная традиция, идущая от Канта к феноменологии Гуссерля), и те, где центр отсутствует (логический бихевиоризм, психоаналитическая теория Лакана и концепция Деннета), автор стремится доказать необходимость выделения у субъек-

екта некоторой центральной инстанции.

Анализируя модели «без центра», Косилова отмечает, что доводы их сторонников в корне ошибочны. Например, знаменитый аргумент категориальной ошибки Райла оспаривается Еленой Владимировной следующим образом: Райл считает показательным примером категориальной ошибки уверенность некоего туриста в том, что есть определенное здание под названием «университет», в то время как на самом деле университет — это совокупность факультетов; однако университет, полагает Косилова, — это не просто совокупность факультетов, ведь помимо них также имеется и некоторый центр управления университетом — ректорат. Именно наличие подобного центра управления и делает, с ее точки зрения, университет университетом (с. 132). Автор также полагает, что так называемая «модель множественных набросков» Деннета пригодна лишь для описания хаотичного мозга нездорового человека (например, больного шизофренией), в то время как у психически здорового человека непременно должен быть некоторый единый центр, являющийся условием «когнитивной самосогласованности» субъекта. Однако в книге не упоминается главный мотив обращения упоминаемых философов к «децентрализованным» моделям «субъекта», заключающийся, как известно, в необходимости избежать проблем «картезианского театра» и «бесконечного регресса» [Dennett 1991, 107]. Ведь в рассуждении над примером с университетом можно пойти и дальше, спросив: «А что является центром ректората?» Допустим, что ректор. «А центром ректора?» «А центром этого центра?» И так до бесконечности. Очевидно, что эта концептуальная проблема остается нерешенной, в силу чего такое простое доказательство необходимости наличия у субъекта некой центральной инстанции кажется не до конца продуманным.

Кроме того, сомнение вызывает и само понятие «центр». Елена Владимировна отмечает, что центральную инстанцию субъекта стоит разделять на два уровня, а именно на «центральное согласование», отвечающее за формирование у субъекта целостной картины мира, и «центральное управление», занимающееся

принятием решений (с. 137–138). Вполне представимо, что «центральное согласование», выполняющее интегративную работу, может оказаться децентрализованным набором определенных функциональных свойств, в то время как с «центральным управлением» разбираться не так-то просто. Автор полагает, что именно эта инстанция осуществляет «опрос вспомогательных инстанций» с целью выявления верного решения и осуществления некоторого свободного выбора и без нее субъектом управлял бы хаотичный «парламент инстинктов» (с. 139). Однако, несмотря на то, что с помощью данной модели действительно легче объяснять наши интуиции и привычные взгляды на природу мышления, подобный довод вряд ли может быть решающим аргументом в пользу реального наличия у субъекта некоторого единого «центрального управления». Возможно, что и эта инстанция является лишь набором нескольких неиерархических функций или, скажем, децентрализованной информационной сетью (как, к примеру, в гипотезе глобального рабочего пространства Б. Баарса, на которую опирался Деннет при создании своей модели «множественных набросков»), и тогда «центр» — не более чем абстрактное понятие, не имеющее конкретных коррелятов, необходимое лишь для метафорического описания работы нашего мозга.

Хотя само утверждение о необходимости постулирования некой единой центральной инстанции субъекта можно оспорить, дальнейшие рассуждения, касающиеся сопоставления различных моделей субъектности с теми или иными психопатологиями, такими как аутизм или шизофрения, а также размышления над особенностями другой топики — «Эгоцентризм–Эксцентризм», кажутся весьма любопытными. Надеюсь, что данный вопрос будет изучаться автором и в дальнейшем, ведь с каждым годом растет не только число публикаций, посвященных изучению подобных вопросов, но также и количество эмпирических исследований, результаты которых можно сопоставить с теми или иными философскими моделями.

Финал книги кажется особенно запоминающимся, ведь тут выражается собственный взгляд автора на проблему субъекта. Сквозь всю книгу красной

нитью проходит мысль о свободе субъекта, а также о важности для него некоторого внутреннего конфликта (в одном месте Косилова пишет: «Что касается меня, то я думаю, что субъект начинается именно с внутреннего конфликта, будь то конфликт между ним и действительностью, как у Гелена, или между ним и социумом, как у Поршнева, или внутри самого него, как у Фрейда» (с. 47)). В заключительной части исследования идеи важности свободы и необходимости конфликта сводятся воедино, оформляясь в рамках новой парадигмы субъектности, которую автор условно называет «метафизическим нонконформизмом» (с. 145). Подобный нонконформизм выражается в принципиальном противопоставлении субъекта чему-либо, в его способности сказать «нет» жизни, толпе, современности, смыслу и т.п. Поэтический пафос борьбы и противостояния какой-либо стихии настолько силен, что делает развернутое заключение практически ненужным: оно и правда достаточно лаконично, что, тем не менее, лишь играет на руку автору, явно пожелавшей не испортить читателю послевкусия от прочтения заключительной темы.

В целом, можно сказать, что книга Елены Косиловой определенно заслуживает внимания и может вызвать особый интерес как со стороны исследователей, занимающихся философской интерпретацией различных психопатологий, так и со стороны читателей, желающих просто ознакомиться с философской проблемой субъекта. Думаю, это исследование вряд ли сильно заинтересует прожженных историков философии. Хотя, как отмечает сам автор, проблема субъекта — это, в первую очередь, «жизненная проблема», а не теоретическая метафизика, и насколько данная книга помогает ответить на те или иные жизненные вопросы, решать только самому читателю.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Dennett 1991 — D.C. Dennett. *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little, Brown and Co, 1991.
2. Johnston 2010 — M. Johnston. *Surviving Death*. Cambridge MA: Princeton University Press, 2010.
3. Kosilova 2021 — E.V. Kosilova. *Paradigms of Subjectivity*. Saint-Petersburg: Aletheia Publ., 2021. (In Russian.)
4. Strawson 2017 — G. Strawson. *The Subject of Experience*. Oxford University Press, 2017.
5. Sushchin 2017 — M.A. Sushchin. “The Bayesian Mind: A New Theory in Cognitive Investigations”, *Voprosy Filosofii*, 2017, No. 3, pp. 77–88. (In Russian.)
6. Wang, Ruhe 2007 — Y. Wang, G. Ruhe. “The Cognitive Process of Decision Making”, *International Journal of Cognitive Informatics and Natural Intelligence*, 2007, No. 1(2), pp. 73–85.
7. Косилова 2021 — Е.В. Косилова. *Парадигмы субъектности*. СПб.: Алетейя, 2021.
8. Сущин 2017 — М.А. Сущин. “Байесовский разум: новая перспектива в когнитивной науке”, *Вопросы философии*, 2017, No. 3, с. 77–88.

что наступило после постмодерна?

what comes after postmodernity?

Алексей Кардаш, Институт философии Национальной
академии наук Беларуси

Alexei Kardash, Institute of Philosophy, National Academy
of Sciences of Belarus

Иллюстрации Анастасии Стерляговой и Алины Козиновой.

Illustrated by Anastasia Sterlyagova and Alina Kozinova.

Что наступило после постмодерна? На этот вопрос существует множество ответов. В книге Александра Павлова «Постпостмодернизм. Как социальная и культурная теории объясняют наше время» проводится их философский арбитраж, призванный выявить легитимное описание нашей культурной эпохи. Задача данной статьи — оценить позицию автора и выявить спорные моменты. В частности, приводятся доводы в пользу того, что позиция Павлова не зависит от теории Фредрика Джеймсона, а сам автор не находит убедительных способов показать принципиальную важность Джеймсона для современных теорий культуры.

What comes after postmodernism? There are many answers to this question. In Alexander Pavlov's book *'Post-postmodernism. How Social and Cultural Theories Explain Our Time'* a philosophical arbitration is conducted to reveal a legitimate description of our cultural epoch. The purpose of this article is to assess the author's position and identify its controversial points. In particular, arguments are given in favor of the fact that Pavlov's position does not depend on Frederick Jameson's theory, and the author himself does not find convincing ways to show Jameson's fundamental importance for contemporary theories of culture.

Ключевые слова: постпостмодернизм, постмодерн, культура, исследования культуры, Фредрик Джеймсон.

Keywords: post-postmodernism, postmodernism, culture, cultural studies, Fredric Jameson.

Для цитирования: А.М. Кардаш. “Что наступило после постмодерна?: рецензия на книгу А.В. Павлова «Постпостмодернизм. Как социальная и культурная теории объясняют наше время»”, *Финиковый компот*, 2024, No. 19, с. 146–156.

How to cite this article: A.M. Kardash. “What Comes after Postmodernity? A Review of *Post-postmodernism. How Social and Cultural Theories Explain Our Time* by A.V. Pavlov”, *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 146–156.

УДК: 130.02

DOI <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2024-19-146-156>

Если вы еще не знали, то постмодерн закончился в нулевых. По крайней мере, с точки зрения ряда теоретиков культуры. Хотя куда реалистичней будет сказать, что тот словарь терминов и концепций, который был ассоциирован с постмодерном, утратил свое особое влияние на социальную и культурную теории.

Когда постмодернизм «умер», то многим было очевидно, что будет и что-то после, чему было дано условное обозначение — постпостмодернизм. Это зонтичный термин, который объединяет мыслителей, пытающихся описать современную эпоху. Как правило, они называют свою титульную концепцию по следующей формуле: некоторое слово, выражающее ключевую особенность сегодняшней культуры, которое как префикс сочетается со словом «модерн» или «модернизм». В этом плане результаты дискуссии о постпостмодернизме можно назвать *теориями модернов*, которые апеллируют к совершенно разным аспектам нашей жизни: кто-то выводит новую эпоху из анализа архитектуры и кино, другие обращают внимание на политику, третьи исследуют тему телесности, четвертые апеллируют к антропологии, космосу и так далее.

Сложившуюся теоретическую смуту берется прояснить Александр Павлов в книге «Постпостмодернизм. Как социальная и культурная теории объясняют наше время» [Павлов 2019]. Особое внимание автор уделяет как минимум трем аспектам проблемы: генезису сложившейся дискуссии о новой социокультурной эпохе; критическому представлению альтернатив постмодерну; философскому арбитражу, выраженному в оценке итогов теоретических сражений за создание легитимного описания нашей культурной эпохи. Все они оказываются важными для финального тезиса автора, поэтому я сначала воспроизведу аргумент в общем, а после укажу на два критических момента.

КАК ВОЗНИКЛА ДИСКУССИЯ О ПОСТПОСТМОДЕРНИЗМЕ?

Первый раздел представляет само по себе интересное историко-философское объяснение сложившейся диспозиции в исследованиях культуры, занятых вопро-

сом постпостмодерна. Если иначе, Павлов локализует постмодерн (и все, что после) в нескольких областях и темах. Автор проясняет, что под влиянием постмодернизма скептицизм насчет массовой культуры сменяется интересом к *популярной*: происходит переход от критической теории культуры к ее исследованиям. Одним из первых эту тенденцию выразил Умберто Эко. Выясняя, что именно итальянцу принадлежит авторство термина «гиперреальность», Павлов отмечает, что семиотик был восхищен таким положением дел, а концепция не имела пессимистичного тона до Бодрийяра (с. 50–54).

Следующим шагом проясняется сближение постмодернистской культурной теории с теоретической социологией. Здесь выделяются две тенденции. Первую тенденцию выражают мыслители-постмодернисты, которые шли в социологию в ожидании новых открытий и чтобы сделать ее менее науковидной — таковы Зигмунт Бауман и Стивен Сейдман. Вторую представляют теоретики, которые социологически-дескриптивно подходили к постмодерну, — это Барри Сمارт, Джон Урри, Джефффри Александер и др.

Отдельное внимание Павлов уделяет связи марксистов с постмодернизмом. Замечая тенденцию отождествления постмодерна с французами, автор решает в противовес этому осветить вклад Перри Андерсона, Дэвида Уэста, Терри Иглтона, Дэвида Харви, Антонио Негри, Славоя Жижека и др. Многих из них проще соотнести с постмодернизмом, чем французов, т.к. они явно упоминали этот термин и по-разному выстраивали свое отношение к нему (в отличие от, например, Бодрийяра, называвшего постмодернизм неопознанным теоретическим объектом [Бодрийяр 2016, 189]).

Согласно Павлову, марксисты настолько преуспели в анализе постмодерна, что его даже признают «спасительным кругом» современных левых (с. 92). Не в малой степени это произошло в силу изысканий Фредрика Джеймисона, чей авторитет широко признается коллегами. Ввиду этого и сам Павлов принимает версию описания постмодернизма Джеймисоном за референтную теорию. Подробнее мы к этому вернемся позже. Сейчас же стоит указать, что обширная теория

Джеймисона для Павлова наиболее важна, судя по всему, в двух моментах:

- 1) Тезис о безусловной взаимной связи культуры и экономики (ввиду этого Павлов будет признавать неудовлетворительными теории, которые упускают один из аспектов).
- 2) Понимание постмодернизма через три главные черты: отсутствие глубины, ослабление историчности и затухание аффекта (это можно понять как «выжимку» теории Джеймисона, которую новые теории должны превзойти).

Финальным штрихом Павлов перечисляет авторов, которые связаны с возникновением «ощущения конца» в постмодерне. Конец идеологии связывается с трудами Белла, Липсета и Валлерстайна. Смерть искусства — с Данто, Бельтингом и Джеймисоном. Конец истории — с Фукуямой, Фишером, Друри и Деррида. Принципиально, что в совокупности эти теории, насколько бы истинными или ложными они ни были, создали специфический эмоциональный настрой письма и расхожий штамп о «конце всего» в постмодерне.

Отдельное место отводится Жану Бодрийяру, который предложил свой вариант конца истории и социального. Тут же можно дополнить Павлова тем, что тему конца искусства знаменитый француз также по-своему обыграл в «Заговоре искусства» [Baudrillard 1996]. Точно так же у него была своя версия конца экономики, эстетики и сексуальности как автономных сфер жизни [Бодрийяр 2000]. Павлов определенно прав в том, что Бодрийяр оказался одним из последних крупных теоретиков, которых волновало «ощущение конца» и чей подход, метафорически говоря, закрепил пройденный материал в умах общественности.

По итогу, автор умело локализует теорию постмодерна, показывая, что о ней можно говорить не только в абстрактном смысле, но и как о понятных тенденциях в мысли и языке описания культуры (с. 25). Стоит заметить, что Павлов показывает, почему такая диспозиция (постмодернизм + популярная культура + теории культуры + социальные теории + неомарксизм +

ощущение конца) является исторически мотивированной, но сама по себе все еще остается открытой для критики.

КАК КУЛЬТУРНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ ОСМЫСЛЯЮТ НАШЕ ВРЕМЯ?

Критическому пересказу различных концепций постмодерна была посвящена серия статей автора про образы современности, и уже тогда анализ конкретных идей был исполнен на хорошем уровне [Павлов 2018a; 2018b; 2018c и др.]. На мой взгляд, Павлов про чужие концепции писал лучше, чем их непосредственные авторы. В книге автор исправляет отсутствие структуры в некоторых статьях (анализ начинается с самой популярной идеи и продолжается на том материале, что подвернется под руку) — теории модернов удачно поделены на три категории: ранние попытки осмысления, происходившие до официальной постановки вопроса о постпостмодерне; концепции из области теории искусства; теории, опирающиеся на технологический и социальный контекст.

Давайте проследим за тем, как из критики отдельных альтернатив и хронологических смен постмодерна формируется общая позиция Павлова о постпостмодерне. Я буду упоминать лишь ту часть критики, которая, на мой взгляд, непосредственно связана с финальным тезисом и является общим объяснением того, почему та или иная концепция несостоятельна.

I

С 80-х возникают три варианта гипермодернизма, которые в своем основании выстраиваются вокруг концепции гиперреальности Бодрийяра и его интуиций насчет культуры (с. 167). Наибольшую популярность получила версия Жили Липовецки, проблема которой в том, что она радикализует постмодерн, а не шагает за его пределы (с. 172–173). Другие мыслители приходили к этому термину случайно, признавая, что находятся в постмодернисткой парадигме мышления (с. 163). Хотя версия Армитрейджа опирается на Поля Вирилио, она, как и другие, слишком походит на постмодерн



(с. 165). Павлов приходит к выводу, что гипермодернизм оказался не востребовавшимся во всех вариациях ввиду продолжения логики постмодерна во всех аспектах исследований (с. 174).

Трансмодернизм оказывается существующим в двух непересекающихся друг с другом версиях (с. 176–177). Первая за авторством Магды оказывается бесперспективной как самостоятельная концепция. Вплоть до того, что используется «самоубийственный» троп о том, что трансмодерн — это как постмодерн, но лучше (с. 184). С точки зрения Павлова, «безнадёжно устаревшая» теория Магды «уже статична, а язык описания архаичен» (с. 186–187). То есть Магда активно пользуется постмодернистским категориальным аппаратом и даже повторяет вполне конкретные концептуальные ходы, например, составляя таблицу главных

характеристик культурных эпох (с. 185), то ли в ответ на знаменитую таблицу «модернизм/постмодернизм» Ихаба Хассана [Hassan 1982, 267–268], то ли в качестве отсылки к ней.

Другая версия оказывается замаскированным постколониализмом (автор выдвигает гипотезу, что в нулевых сторонники этой идеи искали и пробовали различные способы ее продвижения и политического утверждения), а не самостоятельной теорией (с. 192–194). Кроме этого, проблемой как минимум раннего постколониализма Павлов считает абстрактное понимание постмодернизма, что выражается в следующем: игнорировании теорий калибра Лиотара, Джеймисона или Хатчеон; неправомерном отождествлении постмодернизма с империализмом; опоре на Фуко, из которой следовала некорректная критика Джеймисона (с. 196–200). Замечу, что и здесь наличествует бодрийяровский след в виде чуть менее известного, но также немало важного для него префикса «транс», которым Бодрийяр пользовался в ряде эссе [Бодрийяр 2000, 23–40; Бодрийяр 2017, 51–68; Бодрийяр 2021].

Оже пытается выстроить концепцию сверхмодернизма в антропологии как антитезу постмодернизму, понимание которого он не удосуживается прояснить, ввиду чего размышления антрополога лишь утверждают постмодерн, а не преодолевают его (с. 210–211). Так как дискуссия о постпостмодернизме исходит из предпосылки смерти постмодерна, то новые теории не должны быть тем, что уже мертво.

Вторая независимая, «археологическая» версия сверхмодернизма авторства Гонзалес-Руибаля более удачна, но недостаточно глобальна, а поэтому получила лишь «ограниченную жизнь», уступив другим теориям (с. 217–219). Похожую претензию мы еще увидим далее, а поэтому стоит явно подчеркнуть, что если концепция охватывает только отдельные аспекты современности, то она: рискует быть включенной в более обширную теорию модернов; не является альтернативой постмодерну как способу описания культуры в целом. По итогу, Павлов замечает, что сверхмодернизм не смог стать даже слабой альтернативой постмодернизму (с. 221).

В качестве необычного решения в контексте постмодерна Павлов рассматривает постгуманизм, который в целом признается наследником постмодерна в смысле того, что многие авторы разделяют постмодернистские стратегии (с. 244–246). По всей видимости, ввиду отхода от культурной тематики постгуманизм для Павлова является единственной сильной ранней альтернативой постмодерну (с. 238).

В завершении раздела автор обращается к термину «неомодернизм», который изначально не имеет строгого содержания, но витает в дискурсе и ошибочно связывается с Хабермасом и Хеллер (с. 261, 264). Несмотря на разумную работу с термином Джеффри Александра, впоследствии, в 90-х, «неомодернизм» был подхвачен художниками и, как отмечает Павлов, использовался неполно, поверхностно и некорректно (с. 270–271).

II

В следующем разделе разбирается ряд манифестов нового искусства — уже знакомый неомодернизм, ремодернизм, стакизм, off-модернизм, интентизм. Такая активность деятелей искусства явно указывает на некое общее желание преодолеть постмодерн (с. 292), но далее автор показывает, что они не очень хорошо понимают, с чем борются (с. 286, 289, 295, 296–299).

Альтермодернизм предлагал похожий проект «другого модерна», но оказался чуть более популярным. Проблемой этой концепции оказывается то, что она в ряде аспектов повторяет уже было высказанное намного раньше Джеймисоном и Делезом, а также не подкрепляется анализом культуры и общества (с. 309, 310–311). Перформатизм признается Павловым тупиковой ветвью развития теорий модернов, которая фактически была включена в метамодерн (с. 339). Павлов здраво отмечает, что сам по себе метамодернизм в первой формулировке оказался теоретически несостоятельным, а во второй, явно избрав следование по стопам теории Джеймисона, не дотянул до должного уровня (с. 376, 390).

Космодернизм (другое название — планетаризм) разбирается последним. Он оказывается литературо-

центричной концепцией, не учитывающей культуру в широком смысле слова, а в области социального анализа теория Джеймисона оказывается шире (с. 400, 408, 409, 414).

Чтобы строение общего аргумента Павлова было яснее, следует прояснить, почему возникает довод о недостаточном и неточном понимании постмодерна. Дискуссия о постпостмодерне, повторим, базируется на предпосылке «смерти» постмодерна (с. 31). Чтобы осмысленно противопоставлять новую эпоху старой, нужно более-менее верно понимать, чем она была. Критерий большей теоретической и эмпирической наполненности новой теории перед старой — это классическое указание на то, что хорошая теория может учесть то, что не объясняется и не описывается другими [Смарт 1978, 344–345]. Важно заметить, что этот элемент аргументации Павлова удачен и вне контекста опоры на Джеймисона.

III

Последний раздел начинается с глав про диджимодернизм Кирби и автомодернизм Сэмюэlsa. Обе концепции, с позиции Павлова, выгодно отличаются тем, что в них уделяется внимание не только кино, литературе, архитектуре и т.д., но и влиянию технологических изменений на культуру в целом (с. 445–446). Это еще и общий аргумент против первых двух групп теорий модерна — если технологическое влияние на наше общество и культуру очевидно, то теории, не берущие его в расчет, можно обоснованно считать неправдоподобными.

Автомодернизм и диджимодернизм вполне дополняют друг друга и сочетаются (с. 462). Что касается Кирби, то недостатками его концепции оказываются неприятие цифровой культуры и морализаторство, невнимание к экономическому и политическому состоянию новой эпохи, замалчивание неудобных для своей теории тенденций и явлений (с. 440, 442–443). Проблема теории Сэмюэlsa в том, что анализ эмпирического материала сегодня оказывается архаичным, а сама теория нуждается в существенном обновлении (с. 454).

Чуть позже Павлов еще укажет, что автомодернизм в своих рассуждениях следует теоретическим интуициям Джеймисона (с. 491). В общем-то, метамодернисты Вермулен и ден Аккер без труда находили объяснения тому, что авто- и диджимодернизмы — это «радикализация постмодерна, а не реструктуризация» [Vermeulen & den Akker 2010].

Далее Павлов рассматривает две версии пост-постмодернизма¹, где авторы напрямую берутся развивать идеи Джеймисона (с. 468–469, 481–482). Следом в качестве необычного хода Павлов решает рассмотреть капиталистический реализм Марка Фишера и левый акселерационизм Ника Срничека. Несмотря на то, что эти концепции в дискуссию о постпостмодерне не включены напрямую, автор находит их пересечения с темой (с. 485, 491, 497, 501). В остальном эти главы выбиваются из общей логики книги, т.к. главный интерес Павлова — это доказать, что модные левые теории опираются на представления Джеймисона о постмодерне. Автор показывает, что капиталистический реализм Фишера — это скорее лишь аватара постмодернизма, над которой тенью нависают идеи Джеймисона (с. 494–495). Точно также и Срничек опирается на интеллектуальные стратегии Джеймисона и постмодернистские темы (с. 501, 507–508, 510).

ПОЗИЦИЯ ПАВЛОВА

Суммируем, к чему пришел автор. В первом разделе он показывает, что постмодерн в теории — это описываемое и локализуемое явление, а поэтому можно осмысленно говорить о его влиянии и актуальности как языка описания. Чтобы описать постмодерн, Павлов опирается на теорию Джеймисона и представление о связке постмодерна с популярной культурой и ощущением конца. Локализуется же постмодерн в социальной и культурной теориях. Единственное, в чем хочется дополнить аргумент Павлова, — это заметить, что дискуссия еще имеет локализацию в континенталь-

ной мысли (за редкими и малозначительными исключениями (с. 299)).

Пользуясь этим описанием и локализацией, на протяжении трех разделов Павлов закономерно показывает, в каких смыслах различные «образы современности» — это все еще следование стратегиям постмодернизма и работа с теми же исследовательскими установками (с. 519). В ряде случаев это осознанное следование, но чаще повторение того, что уже в постмодерне было, ввиду недостаточного знакомства с ним (с. 496).

Автор приходит к мысли, что постпостмодерн — это все еще постмодерн, но в ином состоянии. По многим признакам язык описания, которым оперируют теоретики современности, — это то, что опирается на представления о постмодерне и укоренено в них. Можно сказать, что поэтому его смерть носит лишь формальный характер и в действительности он продолжил свое существование под множественными личинами «-модернизмов» и других теорий (вроде постгуманизма, акселерационизма или капиталистического реализма). Скажем так, постмодерн — это и есть современность, которая производит различные образы самой себя и своего возможного будущего. Или, как заключает Павлов, «эвристический потенциал теории постмодерна не исчерпан» (с. 526).

НУЖЕН ЛИ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ ФРЕДРИК ДЖЕЙМИСОН?

Книга изобилует обращениями к Фредрику Джеймисону, но сама их форма по сути неудачна ввиду того, что автор так и не смог предоставить какого-то исчерпывающего аргумента в пользу его взглядов. Так, обозначается, что теория Джеймисона противостоит видению Лиотара (с. 112). Стоило бы эксплицировать, почему один вариант определенно выигрышной другого, а не бросать фразу о том, что француз очевидно не прав (с. 509).

1. Так как мы говорим о постпостмодернизме в первую очередь как о зонтичном термине, то одноименные концепции внутри него автор выделяет черточкой.

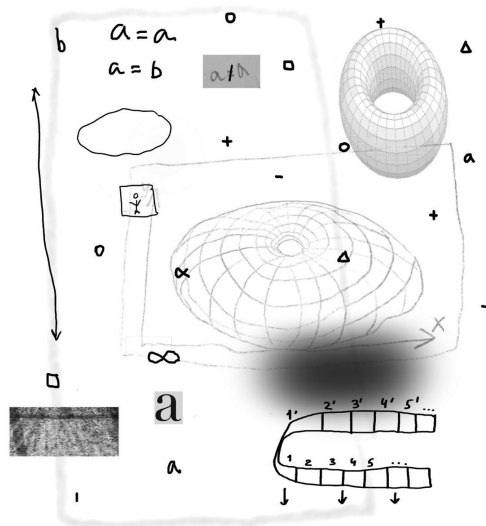
Легитимация Джеймисона происходит по большей части через ссылку на авторитет самого теоретика и Перри Андерсона, который признает авторитет Джеймисона. Вместо того чтобы предъявить ясный резон считать Джеймисона главным теоретиком постмодерна, Павлов упорно пишет о нем как о важном, значимом, популярном, глубоком и далее по списку (с. 92–93, 95, 99, 105, 108–109, 125, 461, 483)². Некоторые из таких восхвалений выглядят совсем странно: выбор теории Джеймисона как теоретического основания объясняется тем, что книга «Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма» продана тиражом 80 тысяч экземпляров, а тем самым она свидетельствует о том, что постмодерн действительно был и что в ней содержится главная теория постмодерна (с. 108–109). Если и искать прямые доводы, то у Павлова находится лишь скромное замечание о том, что Джеймисон не проигнорировал компьютеры, когда они появились (с. 525–526).

Что касается Перри Андерсона, то он подается как человек, который рассудил «битву за судьбу постмодерна» и признал первенство теории Джеймисона; в общем-то и сам Андерсон признается важным теоретиком эпохи постмодерна (с. 92–93, 483). Все бы хорошо, но автор упускает необходимость как-то обосновать такие оценки. И когда он сетует на то, что Андерсона незаслуженно забыли, то читателю не предлагается оснований для того, чтобы считать это забвение именно незаслуженным. Скорее может возникнуть вопрос: зачем об Андерсоне вспомнил сам автор? К примеру, в тексте упоминается, что ранние постколониалисты выбрали в качестве фундамента своей теории социальную философию Фуко, на что «Андерсон сформулировал убедительный ответ постколониализму за Джеймисона» (с. 198–199). Павлов даже воспроизводит этот ответ, но что мы увидим, если обратимся непосредственно к тексту Андерсона? В приведенном

отрывке весь ответ состоит в постулировании необходимости «более разумного истолкования» префикса «пост» в слове «постколониализм» [Андерсон 2011, 147]. Более того, прямо перед этим Андерсон проясняет нормативный тон своей мысли: «На критику постколониальной теории уже был дан ряд убедительных ответов, приводить которые здесь не имеет смысла» [Андерсон 2011, 146].

Как мне видится, Павлов слишком сильно старается показать, что Джеймисон — это все еще актуальная фигура для марксистов. И тем самым оказывает последним медвежью услугу. Ведь в изложении Павлова все выглядит так, что для марксистов актуален некий смутный авторитет в области теории культуры, который не очень признается вне марксистского контекста.

Так, играет злую шутку то, что в главе, где Павлов лишь описывает теорию Джеймисона, он также воспроизводит критические аргументы Хатчеон против этой теории (с. 121–124). Автор считает забавным, что Хатчеон в итоге пришла к позиции, обратной пози-



2. Такие апелляции к репутации проблематичны сами по себе. Если мы их признаем как способ обоснования значимости какой-то фигуры, то, что делать с прямо обратными утверждениями, выдвигаемыми на тех же основаниях? Например, Джеймисон является двукратным обладателем премии за плохое письмо от журнала «Philosophy and Literature»: ввиду этого можно сказать, что он обладает репутацией плохо пишущего человека примерно в той же мере, что и авторитетом среди теоретиков-марксистов. На мой взгляд, ни то, ни другое не может быть единственным объяснением степени значимости мыслителя.

ции Джеймисона. Действительно забавно лишь то, что Павлов не видит, что в этой главе убедительнее выглядит позиция Хатчеон, так как в уста Джеймисона вообще не вложено никакого контраргумента (с. 128). При этом в заключении Павлов находит, что ответить Хатчеон (с. 521–526). Но стоит ли воспринимать такой авторский ответ как ответ Джеймисона?

Похожим образом сам Павлов осознает проблему двусмысленности в понимании постмодерна (и др. культурных парадигм), который в лучшем случае может быть признан языком описания культуры, но часто понимается как положение дел в культуре (с. 24–28). Но далее, отмечая, что, по Джеймисону, постмодерн — это только язык описания эпохи, автор говорит, что «постмодерн характеризуется утратой исторического мышления» (с. 211). Подход Джеймисона в целом сохраняет эту двусмысленность, либо Павлов забывает упомянуть, в каком смысле язык может утрачивать мышление и почему нам стоит доверять такой теории.

Что любопытно, наравне с безосновательным восхвалением Джеймисона в этой же книге содержится достаточно взвешенная оценка влияния Бодрийяра на культурную и социальную теории. Буквально за две главы (1.5 и 2.1) Павлов раскрывает, почему современные теоретики все еще обращаются к его творчеству и какие слабые стороны его теории не позволили бодрийяровцам взять первенство в гонке за постпостмодерн.

Судя по всему, в изложении Павлова (осознанно или не очень) подчеркиваются два возможных преимущества Джеймисона. Его теория обширна, а идеи обладают высоким уровнем интуитивной понятности и достоверности. Но так ли это? Избегает ли она той же критики, которой подвергаются рассматриваемые в книге Павлова теории (вроде претензии в недостаточной оригинальности)?

Например, когда Павлов анализирует метамодерн, то он почему-то указывает, что «структура чувства» — это неясная концепция, которую можно понимать как вздумается, и это недостаток (с. 386). Когда же речь идет о Джеймисоне, то проблемой не становится то, что для него «постмодернизм представлял собой именно

то, что Уильямс понимал под “структурой чувства”, — мысль как чувство и чувство как мысль» (с. 113). Более того, сама концепция структуры чувства позаимствована у Рэймонда Уильямса. Напомню, что теории модернов выше признавались неудачными на основании малой оригинальности в сравнении с предшествующими (в частности, это центральная претензия к гипермодерну и трансмодерну).

Обратим внимание на другие моменты, где Павлов атрибутирует Джеймисону идеи, которые уже имели место у его предшественников. Автор пишет: «теперь философ понимал культуру как неразрывно связанную с экономикой “вторую природу” человека. Иными словами, в эпоху постмодерна любой культурный товар или явление непременно имели экономическую подоплеку» (с. 112–113). Похожую мысль можно найти в начале «Общества потребления» Бодрийяра, которое в оригинале вышло за 14 лет до книги Джеймисона [Бодрийяр 2006, 8–10; 19; 71].

Когда же идет речь о том, что «если учесть утрату исторического мышления после модерна и превращение пространства над временем, то главной формой восприятия окружающего мира оказывалась шизофрения» (с. 113), то это открытое повторение идеи из «Анти-Эдипа», вышедшего за 12 лет до книги Джеймисона, который, подобно Делёзу, также говорил о шизофрениках не в клиническом смысле [Делёз и Гваттари 2007, 19; 216–217]. Точно так же в конце 70-х Чарльз Дженкс развивал мысль, похожую на ту, что «фундаментальная черта постмодернизма — это стирание во всех видах искусства (архитектура Вентури, поп-арт Энди Уорхола, музыка Джона Кейджа и т.д.) “границы между высокой и так называемой массовой или коммерческой культурой”» (с. 114). И, конечно, непонятно, как подобные отрывки могут не напоминать о Бодрийяре: «вместо утраченного чувства времени люди начинают руководствоваться чувством пространства, что находит отражение в пастеше — бесцельной пародии или стилизации без смысла» (с. 115).

Коротко теория Джеймисона резюмируется следующим образом: «ключевые черты постмодерна — отсутствие глубины, ослабление историчности и затухание

аффекта» (с. 114). В лучшем случае такое описание приводит нас к тому, что идеи Джеймисона — это во многом компиляция ярких мыслей теоретиков культуры 70-х, ведь экспликация каждой из трех черт в некоторой степени повторяет позиции других философов. В худшем случае оно кажется калькой и попыткой сочетать все симпатичные автору постмодернистские ходы мысли в рамках одной теории вне зависимости от того, действительно ли они сочетаются. Мало того что такие черты теории Джеймисона говорят не в пользу ее оригинальности, так еще это далеко не самые ясные и всеми одинаково понимаемые вещи.

Видение постмодерна Джеймисона (в изложении Павлова) кажется выигрышным в том, что он собрал в одном контексте различные популярные тропы. Такая теория действительно резонирует с тем, как постмодерн будет интуитивно понимать человек высокой степени начитанности и насмотренности. Несомненно, все это есть и у Павлова, что и позволяют ему находить неверные референции к постмодерну в ситуациях, когда Джеймисон как референт бесполезен. Например, когда интенционисты критикуются за странную попытку опровергнуть Барта и Деррида, которая приводит их к повторению идей этих же мыслителей (с. 299).

Ввиду этого отмечу показательный критический момент. Если Джеймисон — это большая величина в дискуссии о постпостмодерне, то почему большинство теорий модернов базируются на идеях других мыслителей? Может быть, не случайно, что автор вписывает в дискуссию те концепции (капиталистический реализм, левый акселерационизм), которые заведомо так или иначе связаны с идеями Джеймисона?

Скорее всего, в действительности Джеймисон явно возник в этой дискуссии только после волны популярности метамодернистов, которые позаимствовали у него концепцию «структуры ощущений». Если же отвлечься от настойчивого авторского упоминания Джеймисона и роли неомарксизма, то мы увидим, что первые попытки преодоления постмодернизма прошли под знаменами французских теоретиков. Дальнейшее же развитие дискуссии скорее характеризуется возрастающими попытками создать что-то оригинальное,

но так как концепция новой культурной эпохи или ее языка описания находится в прямом сравнении с постмодерном, то оригинальность новой концепции может достигаться в том числе оригинальными прочтениями былой эпохи (ввиду чего авторское понимание постмодерна и может казаться странным, неполным или неверным).

На основании всего этого я делаю вывод, что общая позиция Павлова в значительной степени независима от идей Джеймисона. Хотя, определенно, приведенная здесь критика авторского обращения к Джеймисону ставит под сомнение некоторые части его критики концепций постпостмодерна. Американский теоретик по большей части привлечен для развития постороннего сюжета (в главах 1.3–1.4, 4.3–4.5), является полезным референтом лишь в смысле «объемного описания постмодерна» и, по сути, представляет для автора символическую опору.

ПОПУЛЯРНОСТЬ И ТЕОРИИ МОДЕРНОВ

Через всю книгу красной линией проходит тема популярности теорий. Приведу несколько ссылок, демонстрирующих разнообразие смыслов, в котором упоминается популярность: с. 108, 139, 167, 174, 178, 200, 283, 301, 492, 516.

До конца не ясно, является ли популярность каким-то внутренним критерием или просто внешним влиянием. Если имеется в виду второе, то в таком случае она не должна быть основанием для признания теории научно авторитетной (в книге же мы видим обратное). Вполне представимо и то, что в случае постпостмодерна популярность может считаться критерием внутренней конкуренции. Допустим, потому, что в случае описания новой эпохи более важна не аргументативная, а эвристическая убедительность — способность автора концепций не давать точные описания, но создавать новую терминологию с эвристическим потенциалом.

Учитывая, как часто Павлов обращается к этой теме, удивительно, что он не уделяет отдельное внимание тому, как различного рода популярность (медийная, сетевая, академическая) влияет на концепции, описы-

вающие нашу эпоху. Ведь популярность — это не то, что является объяснением, а то, что само нуждается в объяснении.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на эти замечания о нераскрытой роли популярности теорий и неоправданной ставке на Джеймисона, работа Павлова заслуживает уважения. Далеко не каждый мыслитель, берущийся что-то написать о культуре, будет столь же основательно подходить к обоснованию своей позиции. Кроме того, стиль Павлова радует ясностью письма, а некоторым читателям явно придется по вкусу и «зубастость», с которой автор совершает выпады в сторону коллег.

Что касается того, что актуальная культура все еще описывается языком постмодерна, эта позиция кажется взвешенной и правдоподобной. При этом автору не удалось убедительно показать, что язык постмодерна сегодня — это то, что восходит именно к Джеймисону. Замечу, что, если не считать несколько глав в конце, такой цели у автора не было, но это является частью его исходной позиции.

Резюме: книга Павлова способна хронологически представить читателю дискуссию о постпостмодерне и прояснить связи между разными мыслителями, а подход и выводы автора сами вовлекают в дискуссию.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Baudrillard 1996 — J. Baudrillard “Le complot de l'art”, *Libération*, le 20 mai 1996 (URL: https://www.liberation.fr/tribune/1996/05/20/le-complot-de-l-art_170156/).
2. Hassan 1982 — I. Hassan. *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. Madison: University of Wisconsin Press; 2nd edition, 1982.
3. Pavlov 2018a — A.V. Pavlov. “Images of Modernity in the 21st Century: Automodernism”, *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2018, No. 10, pp. 97–113. (In Russian.)
4. Pavlov 2018b — A.V. Pavlov. “Images of Modernity in the Twenty-First Century: Digimodernism: A Review of Alan Kirby’s Book”, *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 2018, Vol. 2, No. 2, pp. 197–212. (In Russian.)
5. Pavlov 2018c — A.V. Pavlov. “Images of Modernity in the Twenty-first Century: Metamodernism”, *Logos*, 2018, Vol. 28, No. 6, pp. 1–19. (In Russian.)
6. Pavlov 2019 — A.V. Pavlov. *Post-postmodernism. How Social and Cultural Theories Explain Our Time*. Moscow: Delo Publ., 2019. (In Russian.)
7. Vermeulen & den Akker 2010 — T. Vermeulen, R. van den Akker. “Notes on Metamodernism”, *Journal of Aesthetics & Culture*, 2010, No. 2.
8. Андерсон 2011 — П. Андерсон. *Истоки постмодерна*. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011.
9. Бодрийяр 2000 — Ж. Бодрийяр. *Прозрачность зла*. М.: Добросвет, 2000.
10. Бодрийяр 2016 — Ж. Бодрийяр. *Дух терроризма. Войны в заливе не было*. М.: РИПОЛ классик, 2016.
11. Бодрийяр 2017 — Ж. Бодрийяр. *Фатальные стратегии*. М.: РИПОЛ классик, 2017.
12. Бодрийяр 2021 — Ж. Бодрийяр “Виральная экономика”, *Сигма*, 31 января 2021 (URL: <https://syg.ma/@insolance-cult/zhan-bodriiar-viralnaia-ekonomika>).
13. Бодрийяр 2006 — Ж. Бодрийяр. *Общество потребления*. М.: «Республика», «Культурная революция», 2006.

14. Делез и Гваттари 2007 — Ж. Делез, Ф. Гваттари.
Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург:
У-Фактория, 2007.
15. Павлов 2018a — А.В. Павлов. “Образы современности
в XXI веке: автомодернизм”, *Философские науки*, 2018,
№. 10, с. 97–113.
16. Павлов 2018b — А.В. Павлов. “Образы современности
в XXI веке: диджимодернизм: рецензия на книгу Алана
Кирби”, *Философия. Журнал Высшей школы экономики*,
2018, Т. 2, №. 2, с. 197–212.
17. Павлов 2018с — А.В. Павлов. “Образы современности
в XXI веке: метамодернизм”, *Логос*, 2018, Т. 28, №. 6,
с. 1–19.
18. Павлов 2019 — А.В. Павлов. *Постпостмодернизм. Как
социальная и культурная теории объясняют наше время*.
М.: Дело, 2019.
19. Смарт 1978 — Дж. Смарт. “Конфликтующие точки
зрения по проблеме объяснения”, *Структура и развитие
науки. Из Бостонских исследований по философии науки*.
М.: «Прогресс», 1978, с. 337–353.

учение о тяжбе способностей в океане видимости

the doctrine of faculties' litigation in the ocean of illusion

Маргарита Ровбо, Берлинский Университет имени
Гумбольдта

Marharyta Rouba, Humboldt-Universität zu Berlin

Illustrated by Alina Kozinova.

Иллюстрация Алины Козиновой.

Представленный ниже текст — рецензия на книгу Д.О. Аронсона «Сделки разума: конституция кантовской философии права» (2020). Рецензент обсуждает плюсы и минусы книги, подразделяя последние на структурные и содержательные. Особое внимание уделяется формулировке и реализации задумки книги, а также проблемам обнаружения аналогий между теоретической и практической частями философии И. Канта и понимания права как учения о нравственно возможном.

The text below is a review of Daniil Aronson's book *Deals of Reason: Constitution of Kant's Philosophy of Right* (2020). The reviewer discusses the pros and cons of the book, dividing the latter into structural and substantive ones. Special attention is paid to the formulation and implementation of the book's goal, as well as to the problems of finding analogies between the theoretical and practical parts of Kant's philosophy and of understanding the Right as a doctrine of the morally possible.

Ключевые слова: философия права И. Канта, этика, способности, модальность, практический разум, свобода, фактум

Keywords: Kant's philosophy of Right, ethics, faculties, modality, practical reason, freedom, factum

Для цитирования: М. Ровбо. «Учение о тяжбе способностей в океане видимости: рецензия на книгу Д.О. Аронсона «Сделки разума: конституция кантовской философии права»», *Финиковый компот*, 2024, No. 19, с. 157–164.

How to cite this article: M. Rouba. "The Doctrine of Faculties' Litigation in the Ocean of Illusion. A Review of *Deals of Reason: Constitution of Kant's Philosophy of Right* by D.O. Aronson", *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 157–164.

Кантовская философия права — не самая популярная тема у русскоязычных кантоведов. В этом смысле книга Даниила Аронсона¹, на мой взгляд, — значительный рывок вперед, где работа с кантовскими текстами дополняется критическим разбором современных (в большинстве — зарубежных) исследовательских концепций о кантовской философии права (правда, происходит это лишь к концу книги, не считая нескольких более ранних сносок). В каких-то местах автор соглашается с ними, а в каких-то — спорит, таким образом, органично включаясь в уже существующий дискурс. К числу достоинств книги я бы также отнесла оригинальный и смелый подход к интерпретации кантовской философии права на основе идеи, что учение о праве есть учение о нравственно (или практически²) возможном, без чего книга могла бы превратиться в своего рода учебник с последовательной, но, мне представляется, не очень захватывающей экзегезой кантовских метафизических начал учения о праве.

Сам этот авторский подход заключается в следующем. В целом задумка книги, какой она мне более отчетливо видится, — обосновать такую картину, что способности души в критической философии Канта изображаются как агенты юридических отношений, где каждая способность заявляет о своем притязании относительно оспариваемого владения (коим выступает опыт), а то, что делает возможным это владение и разрешение спора между «притязателями», есть фактум (в виде трансцендентального единства апперцепции). Спорщики договариваются в довольно экстремальных условиях царящей вокруг видимости, sireны которой так и норовят утащить в мутную воду старой метафизики. Иногда спор заходит в такую ситуацию, когда уже, казалось бы, признанные права способностей не дают ответа, — и тогда способностям требуется заключить друг с другом сделку. Чтобы достичь этой цели (т.е. обосновать вышеописанную картину), автор ставит перед собой задачу прояснить функцию прак-

тического знания, в частности учения о праве, в критической философии. Ведь, по идее, в таком случае она должна быть шире, чем мы привыкли считать. А также возможно, что есть шанс найти некое новое призвание права и в самой практической философии, в его отношении к учению о нравственности.

Сложность в том, что по ходу чтения создается впечатление, будто в книге переплетены сразу несколько задумок автора — и это несколько размывает единство ее цели.

1) Вначале кажется, что автор будет заниматься обоснованием того, что кантовская критическая философия — это один из примеров юридического дискурса. «Юридический метод составляет самую суть философского вопрошания. <...> Философия <...> не сообщает никаких фактов. Она заявляет притязания и выясняет их правомерность, чтобы восторжествовала справедливость, даже если от этого погибнут все на свете плуты» (с. 7). Не то чтобы такая кровожадность по отношению к плутам была свойственна философам, однако вопрос «или право имею?» в некотором смысле роднит последних с известным литературным персонажем Ф.М. Достоевского. Отмечаются в книге Аронсона и другие случаи использования Кантом юридического жаргона (*terrorium*, *ditio* и др.). Подтверждается верность такой задумке и заглавием книги. Впрочем, идея влияния на Канта юридического мышления и заимствования им методов и терминов из последнего не нова: еще Дитер Хенрих обнаружил, что разделы «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», посвященные дедукции категорий, отражают распространенный в конце XVIII века жанр юридической дедукции, представляющий собой доказательство права на владение [Henrich 1989].

2) Однако затем можно подумать, что автора занимает обнаружение структурных сходств между различными частями критической философии Канта, где за основу деления взяты категории модальности: возмож-

1. [Аронсон 2020]. Ссылки без указания источника в настоящей рецензии приводятся по этому изданию.

2. Подробнее об этом я еще упомяну ниже.

ности, действительности и необходимости. Так, например, то, что в теоретической философии выполняет математика, в практической философии будет отведено праву, а именно: право задает границы возможного.

3) В конце книги мы осознаем, что она, оказывается, о кантовской философии права, которую нужно правильно истолковать, чего пока не сделал никто из существующих интерпретаторов, отчасти искажающих смысл философии права из-за неточного толкования ее отношения к учению о нравственности.

В общем, читатель, взявший в руки книгу Аронсона, иногда оказывается будто бы предоставленным самому себе на просторах текста и чувствует, как вокруг него сгущается одиночество. Связано это с тем, что автор далеко не всегда посвящает читателя в свои планы, не поясняет, куда он намерен двигаться дальше или для чего разворачивается та или иная линия аргументации. К сожалению, не все главы начинаются ориентирующими вступлениями (положительным примером обратного является Глава 4). Помощью для растерявшегося читателя могут, пожалуй, выступить знакомые, однако слишком общие очертания кантовской мысли: от теоретической философии — к практической, которая разветвляется на учение о нравственности и учение о праве.

Также иногда в ход изложения вкрадывается досадная непоследовательность. К примеру, концепцию фактума разума («фактум» почему-то пишется то кириллицей, то латиницей) автор излагает в конце первой главы книги (с. 44–47), хотя говорить о нем применительно к теоретической философии начинает еще раньше — во «Введении» (с. 12–15). Предполагаю, что читателю все-таки хотелось бы сначала познакомиться поближе с тем, что такое фактум разума, чтобы уже потом обнаружить его в теоретической и практической частях кантовской философии.

Помимо этих структурных недостатков, работе присущи некоторые проблемы, связанные с недостаточной точностью изложения на уровне трактовки как отдельных терминов, так и более крупных смысловых единиц. Укажу здесь лишь те, которые считаю наиболее существенными.



На мой взгляд, иногда довольно натянутыми выглядят бесстрашно проводимые автором аналогии между теоретической и практической частями философии Канта. В частности, поиск параллелей с теоретической философией привел автора к характеристикам морального закона, которые, на мой взгляд, неконсистентны с кантовскими идеями. Во-первых, почему-то основным связующим звеном между высшими способностями и чувственностью, предписаниями свободы и природой здесь по-прежнему выступает способность суждения (с. 31, 37, 49, 50). Тогда как в главе о типике чистой практической способности суждения «Критики практического разума» указывается, что

нравственный закон имеет только одну познавательную способность, служащую посредницей в применении его к предметам природы, — рассудок (а не воображение), который под идею разума может подвести не схему чувственности, а закон, но такой, что он может быть *in concreto* представлен на предметах чувств, стало быть, закон природы, но только по фор-

ме — как закон для способности суждения <...> [Кант 1997, 457].

Во-вторых, такая связь понимается Даниилом так, что сам моральный закон нужно помыслить «как способный определять чувственно воспринимаемые предметы, т.е. помыслить его в категориях» (с. 50). Вместе с тем, когда Кант пишет о подчинении чувственной природы автономии чистого практического разума, он говорит вовсе не об объектах природы, которые в результате поступка изменяют свое состояние на некое иное (талеры, которые мы задолжали, будут возвращены в карман хозяина), а о чувственной природе, которая касается разумных существ [Кант 1997, 377] и которая в пределах возможностей своего функционирования примет форму умопостигаемого мира. Практический разум, если можно так выразиться, безразличен к объектам³ [Кант 1997, 397]: задача критики практического разума

не требует объяснения того, как возможны объекты способности желания, последнее, как задача теоретического познания природы, предоставляется критике спекулятивного разума; задача состоит в объяснении лишь того, каким образом разум может определять максимы воли <...>» [Кант 1997, 385].

Также не совсем понятно приложение модальной характеристики «значимость» из теоретической философии к практическим положениям (с. 33–36). Кажется, что здесь происходит смешение нескольких значений значимости. Нечто может быть значимым (wert) для субъекта в ценностном смысле, заданным отношением ко внешней или внутренней цели. В те-

оретическом ключе понятие *der Wert* используется Кантом после таблицы функций мышления в «Критике чистого разума». Здесь этот смысл — сугубо логический: «Модальность суждений <...> заключает в себе то отличительное свойство, что она ничего не прибавляет к содержанию суждения <...>, а касается только значения [den Wert — *M.P.*] связки по отношению к мышлению вообще» [Кант 2006б, 165–167]. Кроме того, сноска под номером 40 (с. 33) из книги Аронсона может навести нас на мысль, будто бы речь идет об одном и том же значении значимости тогда, когда Кант говорит о значении (*der Wert*) суждения (которое может быть возможным, действительным или необходимым), и тогда, когда говорит о значимости (а это уже *die Gültigkeit*) суждения (которая может быть объективной или субъективной).

Во второй главе книги спорным является утверждение, что «этика с ее категорическим императивом — положением о нравственной необходимости — должна основываться на учении о нравственно возможном» (с. 70). Такая мысль адекватна в порядке познания, однако в практической философии мы имеем дело с практическим безусловным, или высшим принципом разума⁴. Аронсон делает попытку обосновать, что учение о нравственно возможном есть право, а по аналогии нравственного учения с учением о природе право в первом будет занимать такое же положение, как и математика во втором. То, что положение о нравственно необходимом основывается на учении о нравственно возможном, вступает в конфликт с автономной природой высшего принципа морали: фундаментальный принцип практического разума вообще не может быть ни на чем основан⁵. Еще более усугубляет ситуацию попытка автора представить критерием возможности

3. Подробнее об этом см. у Эрика Сандберга, который — находясь на позиции двухаспектной интерпретации — аргументирует, что «практический разум может беспроblemно игнорировать существование объектов» [Sandberg 1984, 274], а «практическая реальность <...> ничего прямо не говорит о действительном существовании объектов, соответствующих этим [имеющим практическую реальность — *M.P.*] понятиям» [Sandberg 1984, 276].

4. Высшим в том смысле, что он не может основываться ни на чем другом.

5. Среди кантоведов сейчас идут споры даже о том, допустимо ли применительно к моральному закону говорить, что он основан на акте самозаконотворения. Так, согласно точке зрения Паулины Кляйнгельд и Маркуса Виллашека [Kleingeld, Willaschek 2019], акт самозаконотворения касается только моральных законов, но не категорического императива, который совершенно безусловен.

практического принципа его способность быть природным законом (о чем я еще скажу чуть ниже). Для самого учения о праве такая напряженность в вопросе автономии критичной не является (поскольку, как замечает и сам Аронсон, «систему права можно обосновать, не обращаясь к принципу автономии», с. 82), чего нельзя сказать об учении о нравственности, которое включало бы первое в свое основание. Смягчается ситуация, правда, когда утверждается, что «обоснование положений о нравственно необходимом влечет за собой обоснование положений о нравственно возможном» (с. 119), а вовсе не наоборот. Т.е. из объективно практически возможного не следует объективно практически необходимое.

Таким образом, подобные аналогии требуют большей осторожности. Кстати, раз уж зашла речь о нравственно возможном, то следует отметить два варианта авторского словоупотребления: в тексте можно встретить как «нравственно возможное», так и «практически возможное» — и, по всей видимости, автор их не различает. Во избежание путаницы я бы говорила все-таки о практически возможном, а не о нравственно возможном. Тогда практическое — если принять ориентацию Аронсона на категории модальности — включало бы в себя право как практически возможное, а нравственность — как практически необходимое. Говоря «практически возможное», мы бы избежали утверждений в духе «нравственно возможно такое желание, которое совместимо с бытием всякого практического принципа законом природы» (с. 67), «критерием нравственной возможности практического принципа является его пригодность в качестве закона природы» (с. 81) — из которых можно заключить, что нравственный принцип конструируется как закон природы. И в таком случае мы имели бы дело со всегда одинаковыми максимами и регулярностью, едва ли присущей человеческому поведению. Однако все становится на свои места, если говорить об исполнении просто правовых обязанностей: такая невариативность приемлема для права. То же можно сказать и об авторском тезисе «трансцендентальная идея свободы может быть понятием (может иметь созерцаемый предмет)» (с. 202).

Сложно себе представить, каким может быть созерцаемый предмет свободы, если в эмпирическом мире мы так или иначе имеем дело с поступками, включенными в естественные причинно-следственные связи, а не с их умопостигаемыми основаниями, которые не могут быть созерцаемы нами.

В пятой главе, в части об уголовном праве, Аронсон, рассматривая соотношение этики и права в контексте проблемы наказания, утверждает, что право играет важнейшую роль, обуздывая «моральный сантимерт возмездия» (с. 158). При этом, между прочим, им не принимается во внимание тот факт, что предписание «никогда не использовать человека только как средство» может также играть ограничивающую роль для карательной силы государства, которое, к примеру, может увлечься наказыванием своих граждан, обращаясь с ними как со средством для достижения общей благой цели (например, сохранения безопасности целого). Мне не совсем понятно, откуда возникает такое представление о кровожадности этики (к сожалению, Аронсон не приводит никаких текстовых подтверждений на этот счет). Напротив, согласно Канту, подобная жажда мести есть на деле «самое сладострастное злорадство, притом имеющее видимость высшего права и даже обязательности (как жажда справедливости)» [Кант 1996, 507], тогда как долг человека есть миролюбие [Кант 1996, 508]. Чуть позже по тексту книги становится немного более ясно, к чему подводит нас Аронсон, говоря, что «право накладывает ограничения на сугубо этическое стремление к возмездию»: дело в том, что судья, практикующий подведение поступков под законы, находится в куда лучшем положении, чем этик, оценивающий поступок. Ведь первый работает с самим эмпирическим поступком, а не со скрытым определяющим основанием воли. Подведя поступок под закон, он способен также и подобрать соответствующее положенное наказание. Перефразирую смутивший меня тезис так, что право не столько ограничивает этический неумеренный порыв возмездия, сколько просто оформляет наказание в адекватный тяжести правонарушения вид.

В особенности много поводов для смятения вызвал

у меня раздел «Заключение», который по тематике ближе к разделу «Введение», чем к основным частям книги.

Уже на первых страницах «Заключения» создается впечатление, что автор достаточно радикально развивает априорное и апостериорное в познании (наподобие позиций философа-трансценденталиста, с одной стороны, и обывателя или ученого-естественника — с другой⁶). Приведу несколько цитат:

<...> систематическое единство представлений, делающее их представлениями о предмете, и есть опыт. Какими именно представлениями и, соответственно, предметами наполнен действительный опыт — это можно узнать только апостериори (с. 208); Мы видим вещи вокруг себя, взаимодействуем с ними, и в этом нет никакой мистики. Но вещи, обыденные для нас, представляют неразрешимую трудность для философа, поскольку их нельзя знать априори (там же); <...> априорное представление не может относиться к действительному предмету, <...> на деле оно всегда относится только к другому представлению (с. 209).

Четкость такого разделения размывается, если вспомнить, к примеру, что, согласно Канту, априорный момент есть уже в самом ощущении — а именно его интенсивная величина, о чем свидетельствуют «Антиципации восприятия» (А 166/В 207–А 176/В 218). А также что созерцания исходно пронизаны категориями — и, таким образом, в явлениях внешнего чувства уже наличествует действие категорий⁷. Тогда как, согласно Даниилу, «само по себе созерцание предметов окружающего мира апостериорно» (с. 19) — что раздвигает куда более тесную сцепку априорных и апостериорных компонентов содержания опыта.

Я бы сказала, что Даниил представляет трансцен-

дентальный идеализм Канта с позиции феноменализма — который с учетом текущей кантоведческой дискуссии между реалистами и феноменалистами вовсе не является бесспорным. Уход в феноменализм оставляет без внимания то, что в отличие от общей логики в трансцендентальной логике признается наличие трансцендентального объекта, к которому относятся все наши представления — и истинность представления обусловлена не только его когерентностью с другими представлениями, но и соответствием самому предмету (в чем есть «момент необходимости, а именно предмет рассматривается как сопротивляющееся тому, чтобы наши познания определялись произвольно и как попало [...]» (А 104) [Кант 2006а, 153–155]). К тому же этот трансцендентальный объект «расположен» вовсе не на уровне естественнонаучного, но на уровне трансцендентального дискурса.

Вопрос вызывает и то, как представляется автором суть модального суждения (с. 209):

Чтобы синтетические представления априори рассматривались как могущие определить предмет, нужны представления какого-то другого типа, которые определили бы связь между предметом и представлением. Таковы модальные суждения.

В «Критике чистого разума» утверждается, что модальность «касается только значения *связки* по отношению к *мышлению вообще*» [курсив мой — М.Р.] (А 74 / В 100) [Кант 2006б, 165–167], т.е. связка уже включает отношение представлений (субъекта и предиката) к мышлению, но здесь не утверждается — как это делает Аронсон — об отношении собственно предмета (и какого: эмпирического? трансцендентального?) к тому, что о нем представляется (к содержанию ума). Отмеченная ранее неоправданно резкая дистинкция

6. О необходимости тщательного учета этих различий отчетливо говорится, к примеру, Карин де Бур [de Boer 2014]. Однако делает это она иначе, чем предлагает Аронсон. Де Бур относит аффицирующие наши чувства материальные объекты (а значит и само понятие явления) к эмпирическому научному дискурсу, тогда как вещь в себе — к области трансцендентальной философии.

7. См. § 21 в разделе «Трансцендентальной дедукции» второго издания «Критики чистого разума» (В 144–В 146) [Кант 2006б, 217–219].

априорного и апостериорного, а также подобное разведение предмета и представления по разные стороны ринга приводят Даниила к логическому кругу: «нужно мыслить не только представление как сообразное предмету, но и предмет как сообразный представлению» (с. 209) — который он затем распутывает благодаря трансцендентальному единству апперцепции (для теоретической философии) и идее полноты (для практической философии). Ответ на вопрос «как возможны априорные синтетические суждения» тоже приходится давать дважды (с. 210): относительно представлений и относительно самих вещей⁸.

Также в «Заключении» снова привлекает внимание акцентуация роли такой модальной категории, как категория возможности: способность суждения права только тогда, когда мыслит связь предметов только как априори *возможную*; внешнее и внутреннее чувство делают *возможным* созерцание предметов вообще, категории рассудка делают *возможной* систематическую связь предметов (с. 210). Однако в таком случае мы имеем дело с тем, что трансцендентальный философ существует лишь в мире возможного — что вовсе не бесспорно. В этом смысле я считаю обоснованной позицию современного немецкого кантоведа Тобиаса Розефельдта, что, если взять, к примеру, трансцендентальную дедукцию, тезис «в самом деле *возможно* [курсив мой — М.Р.], чтобы категории были применимы к объектам (и мы можем знать это)» был бы для Канта слишком слабым, чтобы выступать ключевой целью аргумента дедукции. На роль такой цели должен претендовать более сильный тезис, а именно: «категории применимы ко всем объектам данного вида существующих объектов, а именно ко всем объектам эмпирического созерцания (и мы знаем это)» [Rosefeldt 2018, 1149].

На с. 212–213, вероятно, нарушено правило логического деления, когда синтетические суждения априори делятся на логические и телеологические (а не на определяющие, или логические, и рефлектирующие, в свою очередь подразделяющиеся на эстетические и телеологические [Кант 2001, 893]). Приведенная на с. 213 ссылка на раздел «Критики практического разума», где речь идет о категориях свободы [Кант 1997, 445–451], мне кажется, также не вписывается в разговор о телеологических суждениях. В «Первом введении в “Критику способности суждения”» Кант, приводя суждение о цели хрусталика преломлять и соединять световые лучи, отмечает, что там самым мы не привносим «казуальность, выходящую за пределы природы» (свободу), ведь этим мы не приписываем природе причину, действующую согласно представлению о целях [Кант 2001, 919–921].

В заключение отмечу, что, несмотря на отмеченные проблемные места, следует отдать должное авторской отважности заниматься реконструкцией тех мест кантовских текстов, из глубины которых берет начало немало споров и экзегетических разногласий в современном кантоведении.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Aronson 2020 — D.O. Aronson *Deals of Reason: Constitution of Kant's Philosophy of Right*. Moscow: LRC Publ., 2020 (In Russian.)
2. De Boer 2014 — K. de Boer. “Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads”, *Kant-Studien*, 2014, Bd. 105, Heft 2, S. 221–260.

8. Что уже само по себе умеряет кантовский коперниканский настрой «исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием», а не «что всякие наши познания будто бы должны сообразовываться с предметами» [Кант 2006б, 17].

9. Допускаю, что автор, возможно, опустил эстетические суждения, т.к. посредством них мы ничего не познаем [Кант 2001, 893–895], и отождествил априорные синтетические суждения с суждениями опыта. Вместе с тем, вопрос «как возможны априорные синтетические суждения?» легитимен и относительно эстетических суждений [Кант 2001, 363–365].

3. Henrich 1989 — D. Henrich. “Kant’s Notion of a Deduction”, in: E. Förster (ed.) *Kant’s Transcendental Deductions*, ed. by E. Förster. Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 29–46.
4. Kleingeld, Willaschek 2019 — P. Kleingeld, M. Willaschek. “Autonomy Without Paradox: Kant, Self-Legislation and the Moral Law”, *Philosophers’ Imprint*, 2019, Vol. 19 (6), pp. 1–18.
5. Rosefeldt 2018 — T. Rosefeldt. “Real Possibility and Relation to an Object. Remarks on Kant’s Modal Metaphysics”, *European Journal of Philosophy*, 2018, Vol. 26, Issue 3, pp. 1148–1152.
6. Sandberg 1984 — E.C. Sandberg. “Causa Noumenon and Homo Phaenomenon”, *Kant-Studien*, 1984, Bd. 75, Heft 1–4, pp. 267–279.
7. Vasilyev 1998 — V.V. Vasilyev. *Basements of Kant’s Metaphysics (Deduction of the Categories)*. Moscow: Nasledie Publ., 1998 (In Russian.).
8. Аронсон 2020 — Д.О. Аронсон *Сделки разума: конституция кантовской философии права*. М.: Издательский Дом ЯСК, 2020.
9. Васильев 1998 — В.В. Васильев. *Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий)*. М.: Наследие, 1998.
10. Кант 1996 — И. Кант. “Метафизика нравов”, в: И. Кант. *Сочинения*. В 8-ми т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1996, с. 224–543.
11. Кант 1997 — И. Кант. “Критика практического разума”, в: *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997, с. 277–753.
12. Кант 2001 — И. Кант. “Критика способности суждения”, в: *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 4. М.: Наука, 2001.
13. Кант 2006а — И. Кант. “Критика чистого разума. 1-е издание 1781 (А)”, в: *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006.
14. Кант 2006б — И. Кант. “Критика чистого разума. 2-е издание 1787 (В)”, в: *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006.

у онтологии «всё сложно» с метафизикой

ontology has "it's complicated" with metaphysics

Ольга Козырева, УрФУ имени первого Президента России
Б.Н. Ельцина; УГМУ

Olga Kozyreva, Ural Federal University; Ural State
Medical University

Иллюстрация Александры Пивкиной.

Illustrated by Alexandra Pivkina.

Статья представляет собой рецензию на монографию Н.А. Блохиной «Онтология и метаонтология в аналитической философии XX–XXI веков». В рецензии отмечаются основные положительные аспекты монографии, а также приводится ряд критических замечаний. Суть последних состоит в том, что определения и использование понятий онтологии, метаонтологии и метафизики Н.А. Блохиной на протяжении всего исследования не носит единообразного характера, смысл данных понятий изменяется от главы к главе, что мешает пониманию главных идей автора.

The article reviews Natalia Blokhina's *Metaontology and Ontology in Twentieth and Twenty First-Century Analytic Philosophy*. I point out strengths and limitations of the book. Also, I argue that the main limitation consists in author's definitions and use of such terms as ontology, metaontology, and metaphysics. She constantly switches between different meanings of these terms, making it difficult to gain a clear understanding of the book's main ideas.

Ключевые слова: онтология, метаонтология, метафизика, онтологические обязательства, Куайн, аналитическая философия, история философии.

Keywords: ontology, metaontology, metaphysics, ontological commitments, analytic philosophy, history of philosophy.

Для цитирования: О.А. Козырева. «У онтологии «всё сложно» с метафизикой: рецензия на книгу Н.А. Блохиной «Метаонтология и онтология в аналитической философии XX–XXI веков»», *Финиковый компот*, 2024, No. 19, с. 165–173.

How to cite this article: O.A. Kozyreva. "Ontology Has 'It's Complicated' with Metaphysics. A Review of *Metaontology and Ontology in Twentieth and Twenty First-Century Analytic Philosophy* by N.A. Blokhina", *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 165–173.

К своему стыду, ранее я не была знакома ни со статьями Натальи Александровны Блохиной, ни с ее первой монографией «Метафизика в аналитической философии: очерки истории», хотя последняя периодически попадалась мне на глаза в публикациях друзей в социальных сетях. Поэтому я приступала к чтению ее второй монографии¹ без каких-либо представлений и ожиданий. И, наверное, самым большим сюрпризом для меня стало появление в конце книги, чье название явно предполагает, что речь будет идти об аналитической философии (далее — Аф), фигуры Э.В. Ильенкова — советского философа марксистских настроений, жившего в XX в.

Не то чтобы я была против компаративных исследований в истории философии. Напротив, обычно проведение параллелей между философскими системами или рассуждениями людей, принадлежавших к очень разным эпохам и очень разным традициям, выглядит свежо и интересно². Но ощущения неловкости подобные параллели не вызывают лишь в одном случае — когда они проводятся с явной целью лучше разобраться в той проблеме, над которой «работали» сопоставляемые авторы, получить своеобразный теоретический «инсайт» от несостоявшейся в актуальном мире встречи этих авторов. «Инсайта» от встречи Ильенкова с аналитическими философами (в частности, с Джоном Сёрлем) на страницах данной книги, по крайней мере у меня, не случилось.

Не случилось у меня и понимания того, как же представляет себе метафизику, онтологию и метаонтологию — центральные понятия монографии — сама автор. Возможно, этого не случилось из-за непрозрачности структуры книги: будучи воспитанной в традиции авторов, пишущих в аналитическом стиле, я считаю удачными те работы, в которых читателю не приходится тратить время на выявление структуры предлагаемого автором исследования и в которых явно

и недвусмысленно формулируются тезисы, с которыми автор спорит или соглашается, и аргументы «за» или «против» таких тезисов.

Мой основной тезис в данной рецензии состоит в том, что Блохина на протяжении всего исследования неосознанно смешивает понятия онтологии, метаонтологии и метафизики. Это смешение выражается в том, что автор как будто бы сама еще не определилась, как понимать эти понятия, и поэтому не может четко и изясно сформулировать, как же они все-таки понимались в Аф. Идея использования историко-генетического метода (с. 125) при определении соотношения онтологии и метафизики в Аф вырождается в перечисление «что понималось под X» (а на месте X периодически оказывается то метафизика, то онтология) на разных временных этапах существования Аф.

Однако все же стоит признать, что Блохина принимает попытку классифицировать многообразие концепций в Аф. В основание этой классификации она кладет тип методологической установки относительно источников получения знания, которой придерживается тот или иной философ (с. 94). Методологическая установка понимается ей как «априорное убеждение в (или аксиоматически принимаемое предположение о) том, какого рода сущности составляют онтологическую картину исследуемой нами реальности» (с. 95). Блохина указывает следующие методологические установки: лингвогенную, натуралистическую, метафизическую, прагматистскую, теологическую, феминистскую.

Лингвогенная установка — это установка, согласно которой «единственным источником исследования выступают языковые высказывания и другие лингвистические сущности» (с. 96). Натуралистическая установка — это установка, согласно которой источниками исследования выступают здравый смысл и достижения науки (с. 97). Метафизическая (или иначе называемая автором трансцендентальной) установка — установка,

1. [Блохина 2021]. Ссылки без указания источника в настоящей рецензии приводятся по этому изданию.

2. Укажу в качестве иллюстрации лишь на одно из таких исследований в отечественной философской среде — статью М.Н. Вольф «Может ли дескриптивная эпистемология спасти Горгия от философской несостоятельности?» [Вольф 2019].

в которой используется «метафизический вид анализа, выявляющий исходные предпосылки суждений» (с. 99). Эту формулировку можно использовать в качестве первого, рабочего, определения метафизики, с точки зрения Блохиной⁵.

Далее автор говорит, что в результате такого вида анализа философы обнаруживают «новую реальность» (там же). На с. 165 автор, описывая ограниченность лингвистической философии, указывает, что в ней игнорируется «существование предпосылочного знания (метафизики), истоки которого могут быть человеку еще не ясны». Исходя из структуры самой фразы, возможно предположить, что метафизика тогда приравнивается автором к предпосылочному знанию, однако почему допущение существования такого знания требует того, чтобы оно было «внеопытным» (как отмечено на с. 143), не совсем ясно.

Так как суть метафизической установки автор описывала ранее через использование приверженцев этой установки метафизическому виду анализа, то имеет смысл прояснить, что же понимается под таким анализом. Здесь Блохина ссылается на понимание метафизического анализа, предложенное Робинотом Джорджем Коллингвудом, согласно которому метафизический анализ «выявляет “абсолютные допущения (исходные предпосылки)”, лежащие в основе и формирующие различные концептуальные практики, которые могут быть установлены при изучении истории философии и науки» (с. 166–167). Тем не менее, судя по сноске и по списку литературы, автор самостоятельно с книгой Коллингвуда «Очерки по метафизике» незнакомилась, а опиралась на краткое упоминание о ней в статье Бини из Стэнфордской энциклопедии. Поэтому для того, чтобы разобраться в том, что же такое

метафизический анализ для Коллингвуда, целесообразно обратиться к нему самому.

В самой первой главе «Очерков по метафизике» он отмечает, что он будет понимать под метафизикой на протяжении своего исследования, а именно: «Несомненно, для нас это слово [метафизика — О. К.] более не является только названием книги Аристотеля. Это название науки. Слово “наука” в его первоначальном смысле — который все еще является подлинным смыслом не только в английском языке, но и в международном языке европейской цивилизации — означает совокупность систематического или упорядоченного мышления об определенном предмете. Это единственный смысл, в котором я буду употреблять это слово. <...> Для нас метафизика — это название науки» [Collingwood 1948, 4].

Далее Коллингвуд начинает говорить о метафизическом анализе как об анализе абсолютных допущений (absolute presuppositions) — т. е. таких допущений, которые не имеют истинностного значения [Collingwood 1948, 32], принципиально не верифицируемы [Collingwood 1948, 32] и не являются пропозициями. Пропозиции — это то, что утверждается в акте некоторого высказывания [Collingwood 1948, 25] в качестве ответа на некоторый возможный вопрос. И если относительные допущения (relative presuppositions) — это такие допущения, которые могут быть как допущениями для некоторых вопросов, так и ответами на другие [Collingwood 1948, 29], то абсолютные допущения никогда не могут выполнять функцию «быть ответом на вопрос» [Collingwood 1948, 31]. Так, абсолютным допущением такого раздела медицинской науки как патология может выступать утверждение о том, что все события имеют причину, а утверждение о том,

5. Я понимаю, что в рамки исследования автора не входило определение того, в чем же состоит суть оставшихся методологических установок — прагматической, теологической, феминистской — но, наверное, ради удовлетворения любопытства читателя все-таки стоило указать, что же выступает источником получения знания, например, в феминистской методологической установке. Потому как с прагматической и теологической установками дела обстоят, скорее всего, попроще: в первой, если говорить языком автора, таким источником могут выступать прагматически принимаемые положения, а во второй — Бог. Но что же выступает источником получения знания в феминистской установке мне очевидным не кажется: гендер? Пол? Но что это конкретно может означать, мне пока совершенно не ясно.

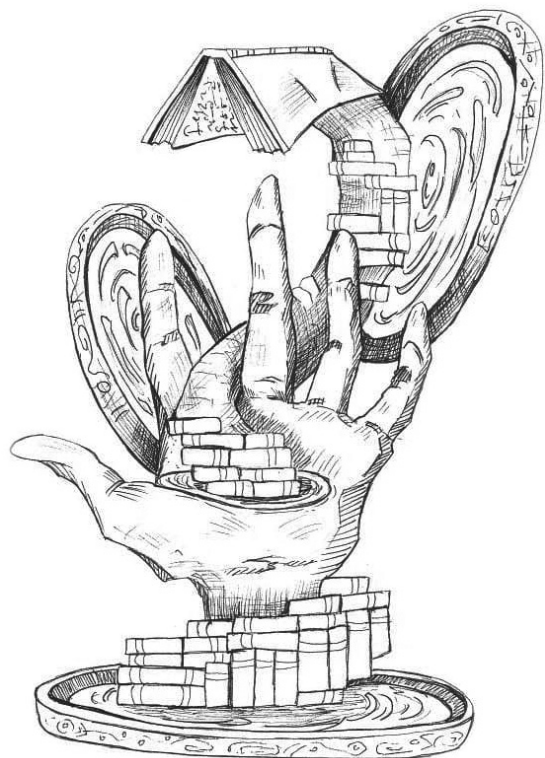
какая причина была у конкретного события (например, заболевания), будет уже относительным допущением [Collingwood 1948, 31–32].

Исследованием таких абсолютных допущений, с точки зрения Коллингвуда, и занимается метафизика: «Любой анализ — это метафизический анализ, и поскольку анализ — это то, что придает науке ее научность, постольку наука и метафизика неразрывно связаны друг с другом, и существуют вместе и в радости, и в горе. Рождение науки, иначе названное установлением упорядоченного мышления, это так же и рождение метафизики» [Collingwood 1999, 41].

Таким образом, метафизика в том виде, в котором ее понимает Коллингвуд, предполагает исследование имплицитно принимаемых в определенных системах знания утверждений достаточно абстрактного характера. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что Блохина отчасти наследует понимание метафизики от Коллингвуда, раз она утверждает, что в метафизической установке используется метафизический вид анализа. Тогда следующее определение метафизики, которое мы получаем, гласит, что метафизика, опять же словами авторами, — это исследование предпосылочного знания (с. 165).

Однако мне остается совершенно не ясным, как от определения метафизики Коллингвуда как исследования абсолютных допущений автор перешла к определению метафизики как исследования предпосылочного знания: для того чтобы считать, что агент имеет пропозициональное знание, ему, прежде всего, необходимо быть убежденным именно в истинной пропозиции, а абсолютные допущения, с позиции Коллингвуда, не являются пропозициями и не имеют истинностного значения. Отдельного обоснования, почему следует внести изменения в подход Коллингвуда, на страницах книги мне найти не удалось.

Более того, даже если мы будем понимать метафизику в соответствие со сформулированным выше Блохиной определением, то нам придется признать, что у нее произошла своеобразная подмена тезиса: от первого представленного автором определения метафизики как предпосылочного знания мы перешли уже ко второму



определению метафизики как исследования предпосылочного знания. Как выяснить, какого из двух определений метафизики придерживается автор, если она использует то одну, то другую формулировки? А ведь она иногда еще и отождествляет философию и метафизику (по крайней мере, именно так приходится понимать написание прилагательного «метафизический» в скобках после прилагательного «философский» на с. 155).

Можно, конечно, допустить, что с ее точки зрения предпосылочное знание и исследование предпосылочного знания — это одно и то же (и тогда взаимозаменяемость формулировок становится понятной), но в большинстве случаев мы не склонны признавать тождественными объект исследования и процесс исследования этого объекта. Если рассуждать по аналогии, то «коронавирус» и «исследование коронавируса» — это все-таки не одно и то же.

Оставим на время метафизику и попробуем разобраться с онтологией в контексте ее взаимоотношений с метафизикой. Метафорически Блохина именует онтологию «картиной бытия» (с. 2); онтологии, по ее мнению, зависят от тех типов методологических установок, которых придерживаются философы. И раз множество методологических установок не сводится только к одной метафизической, то и утверждать, что все онтологии являются метафизическими, тоже нельзя (с. 136). Возможны как метафизические онтологии, так и лингвогенные, натуралистические, теологические и т. д. При этом Блохина сначала указывает, что в современной АФ «понятие “аналитическая онтология” намного шире понятия аналитическая “метафизическая онтология”» (с. 136–137), а затем указывает, что «у аналитической метафизики и аналитической онтологии объемы их понятий пересекаются» (с. 137). В рамках традиционной логики, если содержание понятий зафиксировано, то и их отношения по объему не могут колебаться: фраза «быть шире по объему» означает, что понятия находятся в отношении подчинения (то понятие, у которого объем меньше, «подчиняется» тому понятию, у которого объем больше), но тогда они никак не могут одновременно находиться в отношении пересечения.

Еще одно сомнение в понимание отношений метафизики и онтологии в АФ, с точки зрения Блохиной, вносит следующий пассаж. На с. 196 она утверждает, что современная аналитическая метафизика и аналитическая онтология — это две близких, но все же различных дисциплины. Для аналитической онтологии в современности характерны лингвогенная и метафизическая установки (с. 197). Но далее раздел называется «лингвогенная установка в современной АМ и АО» (АМ — это аббревиатура аналитической метафизики, а АО — аббревиатура аналитической онтологии). У читателя — т. е. у меня — возникает закономерный вопрос: как может существовать лингвогенная установка в метафизике, если ранее утверждалось, что метафизика (или, точнее, метафизическая установка) — это и есть вид одной из методологических установок? Чуть ранее, на с. 142, встречается такая фраза: «Современ-

ная аналитическая метафизика в лингвогенной установке не исчерпывает всего содержания современной АМ». В ней подразумевается, что метафизика может существовать в лингвогенной установке, а с учетом того, что до этого было выяснено, что установок больше одной, то вполне разумно предположить, что тогда метафизика может существовать не только в лингвогенной установке, но еще и, например, в метафизической установке. Только что это будет означать не совсем ясно.

Далее, на с. 198, автор уже открыто пишет про «лингвонезависимую натурализованную метафизику». По всей видимости, получается, что методологические установки — в частности, лингвогенная и натуралистическая — могут иметься не только в онтологии, но и в метафизике. Но ведь изначально Блохина утверждала, что метафизическая, лингвогенная и натуралистическая установки — это все понятия одного уровня, которые используются для описания различных онтологий в АФ. Получается, что заниматься метафизикой и придерживаться метафизической установки (или проводить метафизический анализ) не есть одно и то же. Но опять же мы нигде не встретим объяснения, почему автор разводит эти две деятельности. Возможно, имеется в виду, что заниматься метафизикой — это проводить метафизический анализ (понятый в смысле Коллингвуда), т. е. выявлять имплицитно принимаемые в тех или иных теориях допущения максимально общего характера, а придерживаться метафизической установки при разработке онтологии означает просто допускать существование таких допущений. Но даже при такой интерпретации степень понимания того, как связаны между собой метафизика, метафизическая установка и онтология, у меня не возрастает.

Можно попробовать зайти с другой стороны и попытаться выяснить, что же такое метафизика через обращение к метаонтологии. Впервые различие между онтологией и метаонтологией встречается во Введении, где автор указывает, что специфика постановки онтологических проблем в АФ заключалась в разграничении проблемы онтологических обязательств и проблемы структуры бытия: «Такое разделение знаменует

существование метаонтологии и собственно онтологии в Аф. Предметом метаонтологии является вопрос о том, какого рода сущности обязательны (допустимы) для данной теории или дискурса» (с. 6). Затем явное различие между онтологией и метаонтологией встречается лишь к концу книги, в 3 параграфе 4 главы. Здесь автор указывает, что в Аф онтология — это описание структуры реальности, а метаонтология — это выявление онтологических допущений (с. 316). В заключении автор пишет: «Аналитики пришли к различению метаонтологии (проблемы сущностей, разрешенных в рамках данного концептуального каркаса; онтологических обязательств) и онтологии (проблемы структуры бытия)» (с. 334).

Поскольку методологическую установку автор в начале работы определяла как убеждение о том, какого рода сущности имеются в реальности, постольку нам следует признать, что методологическая установка и метаонтология это одно и то же. К такому выводу подталкивает и аннотации книги, в которой указано, что «кантианская линия представлена дуалистическими проектами избираемых исследователем методологических установок (метаонтологии) и являющихся следствием их применения картин бытия (онтологии)» (с. 2). Таким образом, метафизическая установка — это вид метаонтологии, т.к. она является одной из множества возможных методологических установок.

Здесь у меня возникает два основных вопроса. Первый — довольно тривиальный — относится к оправданности наименования множества «методологических установок относительно источников получения знания» метаонтологией. Он связан, прежде всего, с тем, что проблема источников знания — это эпистемологическая проблема, а не онтологическая. Отдельного обоснования автором, почему необходимо называть это множество именно метаонтологией, а не, предположим, метаэпистемологией, не представлено. Ведь даже если мы согласимся с утверждением автора о том, что в Аф ставилась проблема метаонтологии как проблема допустимых сущностей в рамках какой-то теории, то к Аф претензия относительно того, почему о проблеме сущностей говорится в области знания, в наименова-

нии которой встречается слово «онтология», не возникает (онтология так или иначе связана с исследованием того, какие объекты существуют, а какие нет). А вот претензия к непроясненности категориального аппарата автора имеется.

Второй вопрос (или даже группа вопросов) касается понимания «онтологических обязательств», понятие которых, по всей видимости, Блохина заимствует к Уилларда Куайна. Это понятие возникает в контексте обсуждения специфики постановки онтологических проблем в Аф. Как я уже отмечала выше, Блохина пишет, что эта специфика заключается в выделении проблемы онтологических обязательств и проблемы структуры бытия (с. 137). Далее она конкретизирует первую проблему следующим образом:

Проблематика онтологических обязательств актуализируется в тех случаях, когда возникают сомнения в существовании каких-либо сущностей в рамках концептуального каркаса. Это проблема отношения между вещами и теорией их описания (дискурсом). Она напрямую касается субъекта познания и формулируется в форме: в сущностях какого рода я не могу сомневаться? <...> Понятие онтологических обязательств состоит из логических, метафизических, лингвистических и познавательных элементов (с. 136–137).

Во-первых, совершенно не ясно, каков смысл последнего предложения из приведенной мной цитаты: что значит для некоторого понятия «X» состоять из каких-либо элементов? Если даже допустить, что мы понимаем, что такое эти самые элементы, то почему выбраны именно они? Если выбор логических, метафизических и лингвистических элементов еще как-то можно обосновать (все они имеют отношение к определенной области знания — логике, метафизике, лингвистике), то по какому критерию к ним добавился познавательный элемент? Неужели логика, метафизика и лингвистика не имеют никакого отношения к познанию?

Во-вторых, если опираться на то, как понимал онто-

логические обязательства какой-либо теории Куайн, то они никоим образом не связаны с сомнением в существовании каких-либо сущностей. Онтологические обязательства — это то, что возникает в результате построения теории, и то, что должен принять тот, кто эту теорию строит. С точки зрения Куайна, структура бытия, о которой пишет Блохина как об отдельной проблеме в рамках АФ, — это и есть те онтологические обязательства, которые принимаются при построении теории:

Когда мы говорим, что есть простые числа больше миллиона, мы обязываем себя принимать онтологию, содержащую числа; когда мы говорим, что есть кентавры, мы обязываем себя принимать онтологию, содержащую кентавров; а когда мы говорим, что есть Пегас, мы обязываем себя принимать онтологию, включающую пегаса [Куайн 2000, 352].

Никакие онтологические проблемы ни в каких теориях не ставятся; с точки зрения Куайна, онтология — это те объекты, которые существуют, согласно какой-то теории, и возникает онтология «в нагрузку» к этой теории.

Помимо всего вышесказанного складывается впечатление, что Блохина не совсем комфортно ощущает себя при изложении подходов философов и формулировке теоретических положений. Приведу лишь несколько таких примеров. Первый пример касается обсуждения позиции Рут Баркан-Маркус. Автор пишет, что «она предложила пометать имена тегами вместо того, чтобы трактовать их как дескрипции» (с. 186), «именно идея привязки имен к тегам послужила основой для создания теории прямой референции» (с. 186). Это, как мне видится, довольно странное словоупотребление, предполагающее, что «имя собственное» и «тэг» — это две различные сущности, ведь фразы «пометать имена»

и «привязывать имена» требуют дополнения — не-которого объекта, которым «помечают» и к которому «привязывают». Но Баркан-Маркус ничего такого не утверждала, для нее имя собственное — это и есть тег объекта [Barcan Marcus 1961, 309–310], т.е. некоторая метка, ярлык, чья функция состоит в указании на объект. Из этого можно сделать вывод только о том, что имя собственное и тег — это равнозначные понятия, и описывать их взаимоотношения так, как делает автор, просто неверно.

Второй пример можно найти на с. 181, где, описывая куайновский подход к квантификации, автор пишет про референцию неких «экзистенциальных понятий» теории. Наверное, имелось в виду наличие в теории понятий с не пустым объемом, т.е. таких понятий, у которых имеется как минимум один референт. Хотя, возможно, это и была просто стилистическая неточность, обусловленная не совсем корректным переводом с английского языка (так, в английском языке существует фраза «non-existent concepts»), как, например, в случае с фразой «ментальное состояние М, которое оккупирует М-роль» (с. 310), где, очевидно, в оригинале использовался глагол «оссиру», требующий перевода в данном контексте как «выполнять роль», а не просто-го калькирования с английского языка.

Третий пример связан с определениями «широкого содержания сознания» (wide mental content) и «узкого содержания сознания» (narrow mental content). Про первое Блохина пишет следующее: «В широкое содержание сознания входит знание человека об окружающем его мире, которое формируется на базе узкого содержания и отношения знакомства с внешним для человека миром» (с. 326). Второе она определяет как «знание, которое инвариантно жителям планет с похожими фундаментальными свойствами». Даже оставив в стороне не очень удачный перевод⁴, очевидно, что представленные формулировки далеки от опре-

4. Наиболее адекватным переводом «narrow mental content», скорее всего, следует избрать «содержание ментального состояния в узком смысле», а «wide mental content» следует переводить как «содержание ментального состояния в широком смысле». Прямая калька с английского языка, на мой взгляд, заставляет нас мыслить так, будто у одного ментального состояния имеется два различных содержания — одно узкое, а другое широкое — но с содержательной точки зрения это неверно: содержание ментального состояния — это один объект, который просто может быть рассмотрен в двух разных аспектах.

делений данных понятий. Содержание ментального состояния — это не знание. Содержание ментального состояния — это то, как репрезентируется агентом положение дел в мире. Обычно при анализе ментальных состояний указывают собственно содержание этого состояния и установку, которую занимает агент по отношению к этому содержанию. Например, мое ментальное состояние «быть убежденной в том, что Земля круглая» может быть проанализировано как состоящее из содержания (некоторой пропозиции) «Земля круглая» и установки по отношению к этому содержанию, которая в данном случае является убеждением. Нестандартно ментальные состояния, в которых находится агент по отношению к некоторой пропозиции, называются пропозициональными установками (*propositional attitudes*). Я могу находиться в различных пропозициональных установках по отношению к одному и тому же содержанию (сомневаться в том, что «Земля круглая», надеяться, что «Земля круглая» и т.д.) и могу находиться в той же самой установке — т.е. убеждении — по отношению к различным пропозициям (быть убежденной в том, что «Марс — красная планета», быть убежденной, что «в Солнечной системе 9 планет» и т.д.). Пропозиции могут быть как истинными, так и ложными, поэтому в моем примере я могу иметь как истинное, так и ложное убеждение. Если речь идет о знании, и мы включаем знание в число пропозициональных установок, то я могу находиться в состоянии знания только по отношению к истинным пропозициям. Поэтому содержание ментального состояния, неважно узкое оно или широкое, никак не может являться знанием.

Если обратиться к статье Дэвида Льюиса, в контексте обсуждения которой Блохина как раз и дает свои определения, то мы обнаружим, как он понимает, например, «широкое содержание сознания»:

То, в каких сингулярных пропозициях вы убеждены, зависит от того, какие объекты внешнего мира должным образом посредством отношения знакомства связаны со словами вашего языка мысли [Lewis 1999, 312].

Ни слова о знании в этой формулировке нет, что неудивительно, ибо в традиции АФ о содержании ментальных состояний не говорят как о знании. Содержание ментального состояния в широком смысле — это то содержание, которое зависит от связей агента с окружающей его средой (природной, социальной, языковой); если бы среда изменилась, то и содержание ментального состояния агента изменилось бы вслед за ней. Содержание ментального состояния в узком смысле — это то содержание, которое не зависит от связей агента с окружающей средой, и при изменении среды оно остается неизменным.

Однако завершить рецензию мне бы хотелось все-таки указанием на то, что мне действительно понравилось в этой книге. И большая часть этого понравившегося сосредоточена в первой главе с названием «Аналитическая философия: специфика знания, линии анализа и направления развития». Это большая добротная глава про то, что же такое АФ и каково ее место в многообразии философских традиций. Если вам интересно, какие подходы к определению АФ существуют, какие проблемы возникают при определении АФ как философской традиции, где истоки АФ и ее возможный конец, — то, прочитав эту главу, вы получите определенное представление обо всех этих вопросах и сможете самостоятельно прочитать все тексты, на которые ссылается автор.

Отдельного внимания заслуживает тот факт, что Блохина не сводит многообразие АФ к философии, чья суть состоит исключительно в интересе к языку, как это любят делать многие не аналитически мыслящие исследователи АФ. И еще одним безусловным плюсом этой главы является то, что в ней автор организует своеобразный диалог между зарубежными и отечественными исследователями, что, к сожалению, редко встречается в работах других российских авторов. Последние в основном сфокусированы на том, что делают зарубежные философы, и обращают мало внимания на то, чем заняты их непосредственные коллеги в России. Поэтому активное включение исследований на русском языке однозначно вносит вклад в развитие отечественной АФ.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Barcan Marcus 1961 — R. Barcan Marcus. “Modalities and Intensional Languages”, *Synthese*, 1961, Vol. 13, pp. 303–322.
2. Blokhina 2021 — N.A. Blokhina. *Metaontology and Ontology in Analytic Philosophy of 20th–21st Centuries*. Moscow: Kanon+ Publ., 2021. (In Russian)
3. Collingwood 1948 — R.G. Collingwood. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1948.
4. Lewis 1999 — D. Lewis. “Reduction of Mind”, in: *Papers in Metaphysics and Epistemology*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 291–324.
5. Quine 2000 — W.V.O. Quine. “On What There Is”, in *Word and Object*, trans. from English. Moscow: Logos Publ., Praxis Publ., 2000, pp. 325–341. (In Russian)
6. Volf 2019 — M.N. Volf. “Could Descriptive Epistemology Save Gorgias from Philosophical Inconsistency?”, *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, Vol. 17, No. 4, pp. 170–183. (In Russian)
7. Блохина 2021 — Н.А. Блохина. *Метаонтология и онтология в аналитической философии XX–XXI веков*. М.: Канон+, 2021.
8. Вольф 2019 — М.Н. Вольф. “Может ли дескриптивная эпистемология спасти Горгия от философской несостоятельности?” *Сибирский философский журнал*, 2019, Т. 17, No. 4, с. 170–183.
9. Куайн 2000 — У.В.О. Куайн. “О том, что есть”, в: *Слово и объект*, пер. с англ. М.: Логос, Праксис, 2000, с. 325–341.

как иезуиты химер препарировали

how once upon a time the jesuits dissected chimeras

Василиса Бобкова, МГУ имени М.В. Ломоносова, Институт философии РАН,

Vasilisa Bobkova, Lomonosov Moscow State University, RAS
Institute of Philosophy

Иллюстрация Марии Петровой и Анастасии
Преображенской.

Illustrated by Maria Petrova and Anastasia
Preobrazhenskaya.

Статья представляет собой рецензию на книгу Г.В. Вдовиной «Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие», опубликованную в 2021 г. В книге рассматриваются различные концепции ментального сущего, разработанные в постсредневековой схолистике. В рецензии дается обзор содержания книги, а также отмечаются ее достоинства.

The article is a review of G.V. Vdovina's book *Chimeras in the Forests of Scholasticism: Ens rationis and Objective Being*, published in 2021. The book examines various concepts of mental being developed in post-medieval scholasticism. The review provides an overview of the contents of the book, the merits of the book are also mentioned.

Ключевые слова: постсредневековая схоластика, *ens rationis*, ментальное сущее, химера

Keywords: post-medieval scholasticism, mental being, *ens rationis*, chimera

Для цитирования: В.Е. Бобкова. «Как иезуиты химер препарировали: Рецензия на книгу Г.В. Вдовиной «Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие»», *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 174–179.

How to cite this article: V. Bobkova. «How Once upon a Time the Jesuits Dissected Chimeras. A Review of *Chimeras in the Forests of Scholasticism: Ens Rationis and Objective Being* by G.V. Vdovina», *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 174–179.

Химера, мифическое существо, соединяющее в себе голову льва, тело козла и хвост змеи, — частый герой философских мысленных экспериментов. Свою книгу¹ Галина Владимировна Вдовина начинает с цитаты из «Дневника Химеры» — работы философа-медиевиста Стена Эббесена, в которой рассказ ведется от лица Химеры, повествующей об экспериментах, которым она подвергалась у философов, начиная с античности и заканчивая XIV веком. Однако история Химеры в Средних веках не закончилась, она продолжила служить средством философских изысканий и в Новое время. Книга Вдовиной проливает свет на судьбу Химеры как раз в этот период. Но что особенно примечательно, в фокусе внимания оказываются не те мыслители, которые обычно приходят на ум при упоминании философии Нового времени, например, Декарт или Лейбниц, а философы-схоласты, чье наследие пока еще изучено крайне слабо. К сожалению, до сих пор еще можно столкнуться с представлением, что схоластическая философия, будучи вытесненной внесхоластической новой философией, не представляла собой ничего интересного в этот период. Последние исследования показывают, что это искаженное представление: схоластическая традиция сохранялась вплоть до XVIII века и философы-схоласты разрабатывали утонченные теории, поражающие детальностью и строгостью аргументации, а также глубиной проработки различных философских проблем. Исследование Галины Владимировны позволяет убедиться в этом.

В данной книге химера, наряду с другими невозможными существами, такими как кентавр, козлоолень, гиппоцерв, используется для исследования того, что в схоластической философии обозначалось понятием *ens rationis* (ментальное сущее). Что же именно схоласты понимали под этим термином? Кратко ответить на этот вопрос непросто, так как в разные периоды он использовался не совсем одинаково. Во введении Галина Владимировна прослеживает историю формирования проблематики ментального сущего в схоласти-

ческой философии и отмечает, что начиная со второй половины XIII века термин *ens rationis* использовался в достаточно широком смысле, обозначая область всего, что мыслится и существует в душе, в противоположность внешним, физическим вещам, независимым от мышления (с. 9–10). Параллельно с широким употреблением термин *ens rationis* приобретал более конкретные значения в разных контекстах. Для прояснения этих контекстов Галина Владимировна анализирует подходы Фома Аквинского, Дунса Скота, Генриха Гентского, Гервея Наталиса и других философов.

Однако, как подчеркивает Вдовина, на протяжении Средних веков «проблематика *ens rationis* находилась в процессе становления», попытки определить ее «оставались фрагментарными и служебными по отношению к разного рода проблемам реального сущего и способам его мышления» (с. 6). Окончательно же она формируется лишь в посттридентской схоластике, то есть в конце XVI–XVII вв. Важную роль в этом процессе сыграл Франциско Суарес. Именно он подвел итог средневековым дискуссиям и в систематическом виде изложил свою трактовку ментального сущего в «Метафизических рассуждениях», в диспутации LIV. Его труд послужил отправной точкой для дискуссий XVII века. Хотя Суарес подробно рассматривает эту проблематику, ментальное сущее, с его точки зрения, не входит в предмет метафизики. *Ens rationis* интересуется его лишь в той степени, в какой оно позволяет прояснить вопросы, касающиеся реального сущего. В период после Суареса *ens rationis* занимает более независимое положение и даже включается некоторыми философами в собственный предмет метафизики (с. 209). Также в XVII веке складывается стандартное описание *ens rationis*: «ментальное сущее есть то, “что обладает только объективным бытием в интеллекте”» (с. 27). И тут важно отметить, что именно понималось под объективным бытием в схоластике. Объективным бытием обладает то, что находится в душе «как объект когнитивной или волевой способностей и термин

[Вдовина 2021]. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

разнообразных когнитивных актов, взятый отдельно от самих актов» (с. 17). Акты же как реальные единицы сущего пребывают в душе «реально и субъективно, то есть как в субъекте» (там же). Таким образом, в самом общем виде можно сказать, что к *entia rationis* относятся те сущие, которые могут существовать только как объекты мышления и потому могут обладать только объективным, но не реальным бытием.

Итак, книга Галины Владимировны посвящена основным теориям ментального сущего, созданным в схоластической философии XVII в. Это уже третья ее историко-философская книга. В первой книге, «Язык неочевидного» [Вдовина 2009], рассматривались различные позднесхоластические учения о знаках. Вторая же книга, «Интенциональность и жизнь» [Вдовина 2019], была посвящена философской психологии XVII века и интенциональной проблематике, и многие сюжеты, затронутые в ней, получают дальнейшее развитие в «Химерах в лесах схоластики». Это связано с тем, что «тема *ens rationis* находится в самом центре интенциональной философии схоластов» (с. 346). Для схоластов *entia rationis* представляли собой выделенный класс ментальных объектов: это чисто ментальные объекты, лишенные возможности обладать реальным бытием. Анализируя ментальное сущее, схоласты пытались понять, «как работает когнитивная интенциональность, как она конституирует объекты — чистые объекты — интеллекта, каковы отношения, возникающие между конституитивным актом и объектом как таковым, и т.д.» (с. 144).

Отдельно стоит отметить новаторство проделанной Галиной Владимировной работы. Основной круг авторов, тексты которых изучает Вдовина, — это схоласты-иезуиты, а также представители других орденов, например, францисканцы, кармелиты, бенедиктинцы. Пока что исследований, посвященных этой теме, крайне мало, и некоторые трактаты, рассмотренные в книге, прежде вообще не освещались в исследовательской литературе. Среди современных авторов, на труды которых опирается Галина Владимировна, следует отметить прежде всего историков философии — Джона Дойла и Даниэля Новотного. Также упоминаются



работы и других зарубежных исследователей, например, Свена Кнебеля, Якоба Шмутца, Джино Ронкалья, и статьи отечественного историка философии Родиона Савинова. Тщательная проработка еще не изученного материала позволила Вдовиной уточнить и скорректировать ряд тезисов предыдущих исследований по этой тематике, например, некоторые утверждения Новотного (с. 347–348).

Книга включает в себя пять глав, каждая из которых посвящена разным аспектам обсуждения *ens rationis*. В первой главе Галина Владимировна рассматривает наиболее типичные для постсредневековой схоластики трактовки ментального сущего. Сначала мы знакомимся с самой жесткой позицией, в которой ментальное сущее определяется очень узко: к *ens rationis* относятся только невозможные объекты, например, невозможные сущие по типу химеры или козлооленья, а также невоз-

возможные суждения, такие как «человек тождественен лошади». Представителем этой позиции выступает Томас Комптон Карлтон. Рассматривая химеричные сущие, Комптон отмечает, что они не сводятся к своим составным частям, но обладают неким внутренним единством, представляя собой «позитивные фикции».

Кармелит Дионисио Бласко трактует ментальное сущее более широко. К области *ens rationis*, помимо невозможных объектов, образующих в его классификации область метафизического ментального сущего, он относит вторые интенции, которые составляют класс логического ментального сущего. Эти два класса объединяет то, что они не могут существовать вне души. И метафизическое, и логическое ментальное сущее обладает «только объективным бытием в интеллекте».

Большинство схоластов придерживались мнения, что ментальное сущее «не обладает никаким видом бытия до актуально мыслящего его акта» (с. 107), т.е. в своем бытии оно необходимым образом зависит от познания и от когнитивных актов, в которых оно продуцируется. Однако были и те, кто с этим не соглашался. Например, противоположную позицию занимали Джон Панч и Себастьян Искьердо. С их точки зрения, *ens rationis* до того, как актуально мыслится, уже обладает сущностным бытием. Как отмечает Панч, химера даже до того, как мыслится, способна мыслиться и обладает определенным набором свойственных ей черт. Это относится не только к ментальному сущему, но и к сущему в целом: «всякое умопостигаемое имеется прежде, чем постигается» (с. 91). Искьердо же вводит понятие бытийных статусов и полагает, что ментальное сущее обладает независимым от познания чтойностным статусом, но не экзистенциальным. В итоге Искьердо приходит к весьма смелому выводу: как ментальное сущее, так и сущее вообще в определенном отношении независимы от Божественного познания и Божественной сущности (с. 114).

Были и такие философы, которые вообще отрицали данность ментальных сущих как «объектов, не сводимых к реальному сущему». Такую позицию отстаивали Пьетро Конти и Стефано Спинола.

Даже из такого краткого обзора становится понят-

но, насколько разных трактовок ментального сущего придерживались постсредневековые схоласты. Общий круг вопросов, на которые они стремились ответить, был приблизительно следующим: что есть ментальное сущее и есть ли оно? Если оно есть, то каково оно? Какова его внутренняя структура? Какими потенциями души и, более конкретно, какими актами оно производится?

Обозначив основные позиции, Галина Владимировна переходит к более подробному рассмотрению ответов на вопрос об онтологическом статусе *ens rationis*. Этой теме посвящена вторая глава. Сначала, отступая немного назад, мы знакомимся с учением Суареса, а затем снова возвращаемся к более поздним концепциям. Позиции некоторых философов, освещенные в прошлой главе, раскрываются более подробно, также появляются новые фигуры. Один из центральных вопросов этой главы — вопрос о наличии ментальных сущих. Как поясняет Галина Владимировна, этот вопрос распадается на два других: «имеются ли они как нечто не сводимое к реальным сущим, неразрешимое в них?» и «имеются ли они как некие сущие *sui generis*, не совпадающие с интенциональными репрезентациями, то есть имеются ли они как «идеи», или интенциональные объекты в узком смысле, отличные от содержания интенциональных актов?» (с. 154). Рассмотрение первого вопроса позволяет снова обратиться к теории Спинолы и проанализировать ее более подробно, а также рассмотреть аргументацию его оппонентов. В связи со вторым вопросом мы возвращаемся к обсуждению теорий Панча и Искьердо. Пожалуй, один из наиболее примечательных сюжетов этой главы — спор о возможностном статусе вещей, возникший вокруг учения о сущностной независимости тварных и ментальных сущих от Бога (с. 184). Определяется ли возможность и сущность вещей Божественным всемогуществом или же Бог усматривает сущности вещей как данные? В рамках обсуждения этого и других близких вопросов схоласты проводили тщательный анализ модальных понятий: возможности, невозможности и необходимости.

Третья глава посвящена вопросам, связанным с познаваемостью ментального сущего. Возможно ли

познание невозможных объектов и если да, то каким именно образом они познаются? Какие когнитивные механизмы задействуются в этом процессе? Для ответа на эти вопросы схоласты анализировали различные типы познаваемости и истинности, исследовали разные типы когнитивных актов. Эта глава проливает свет на позднесхоластические теории познания не только *ens rationis*, но и сущего вообще. Что является условием познаваемости вещей? Является ли необходимым условием познаваемости то, что эти сущие являются объектами Божественного интеллекта, или же познаваемость — внутреннее свойство сущего, не зависящее от Божественного мышления?

В четвертой главе рассмотрен ряд вопросов, касающихся отрицаний и лишенностей (*carentiae*). Различие между ними заключается в следующем: первые предполагают отрицание «свойства или формы в субъекте, изначально не способном обладать ими», вторые же — «в субъекте, по природе способном к этому» (с. 255). Галина Владимировна поясняет это таким примером: «отсутствие зрения в камне представляет собой отрицание, а в человеке лишенность» (там же). Общее же между ними состоит в их негативности. В этом контексте обсуждались вопросы о существовании негативных объектов и фактов, а также вопрос о существовании негативного бытия вообще (с. 254). Здесь, опять же, перед нами предстают разнообразные позиции. На одном полюсе дискуссии оказываются те, кто утверждает, что «отрицание реального сущего подлинно и реально есть и представляет собой негативное сущее, противоположное всему позитивному» (с. 266). На другом — сторонники позиции, согласно которой отрицания не обладают никаким видом бытия вне интеллекта и, таким образом, относятся к области ментального сущего. Были также и те, кто считал, что отрицания не существуют даже в объективном бытии.

Один из центральных вопросов этой главы — «вопрос о том, чем определяется истинность или ложность отрицаний» (с. 273). То, что делает суждение истинным, постсредневековые схоласты обозначали термином «верификатив» (*verificativum*) и пытались найти ответ на вопрос о том, что является объектом негатив-

ных суждений, а также в каком отношении этот объект находится к верификативу.

Последняя, пятая глава посвящена ряду теологических вопросов. Это вопросы о том, познает ли Бог ментальное сущее и производит ли Он его? И происходит ли это в зависимости от тварного интеллекта или независимо от него? Обсуждение этого круга вопросов завершало рассмотрение *ens rationis* у постсредневековых схоластов. Как пишет Галина Владимировна, «философское исследование подводилось под эту заключительную тему так же, как иерархия наук подводилась в итоге под венчающую ее теологию» (с.345).

Галина Владимировна Вдовина выполнила поистине колоссальную работу, изучив практически неисследованный пласт трудов схоластических авторов раннего Нового времени. Поражает не только объем работы, но и та тщательность, с которой она была проведена. Галина Владимировна ясно и последовательно излагает крайне сложный материал, анализируя и сопоставляя позиции многих постсредневековых схоластов. Она не только описывает общие положения различных теорий, но и детальнейшим образом реконструирует стоящую за ними аргументацию, а также контраргументацию оппонентов. Таким образом, мы видим не мертвые, застывшие позиции, но как бы оказываемся в центре дискуссий далекого прошлого.

Отдельно стоит отметить, что в Приложении приведены выполненные Галиной Владимировной переводы двух текстов, крайне важных для полемики вокруг ментального сущего: это диспутация LIV «Метафизических рассуждений» Франциско Суареса и фрагмент из «Всеобщей философии» Томаса Комптона Карлтона.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Вдовина 2009 — Г.В. Вдовина. *Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII в.* М., Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009;
2. Вдовина 2019 — Г.В. Вдовина. *Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики.* М., СПб., Центр гуманитарных инициатив, 2019;
3. Вдовина 2021 — Г.В. Вдовина. *Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие.* СПб.: Изд-во СПбПДА: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2021.



загадки монографии А.С. Павлова «"новое мистерианство" Колина Макгинна» puzzles of a.s. pavlov's monograph «"new mysterianism" of colin mcginn»

Артём Яшин, НИЦ "Курчатовский институт",

Artem Yashin, Kurchatov Institute

Иллюстрация Вари Сойновой.

Illustrated by Varya Soinova.

В своей монографии по философии Колина Макгинна А.С. Павлов собрал и систематизировал все, что Макгинн написал о сознании — как в опубликованных работах, так и в его блоге. Монография написана ясным языком и содержит в себе четко выверенное исследование. Книга доступна для любителей и философов из других областей, а также имеет определенную ценность для профессиональных философов сознания. Тем не менее концентрация на фигуре Макгинна делает книгу достаточно узкой. Этой тематической узости не соответствует широта историко-философской экспозиции в книге, которая призвана привлечь наиболее наивных любителей философии сознания. В рецензии я формулирую соображения о том, как автор мог бы расширить содержание книги, сделав ее более привлекательной как для профессионалов, так и для любителей. Например, автор мог бы подробнее осветить рецепцию мистерианства когнитивными нейрочеловеками и психологами. В то же время я констатирую, что произвести тематическое расширение книги было бы непросто.

Ключевые слова: философия сознания, мистерианство, история современной философии, аналитическая философия

Для цитирования: А.С. Яшин. "Загадки монографии А.С. Павлова «"Новое мистерианство" Колина Макгинна»", *Финиковый Компот*, 2024, No. 19, с. 180–184.

In his monograph on Colin McGinn's philosophy, A.S. Pavlov has collected and systematized everything McGinn has written about consciousness — both in his published works and on his blog. The monograph is written in clear language and contains a tightly organized study. The book is accessible to amateurs and philosophers from other fields, and has some value for professional philosophers of mind. Nevertheless, the concentration on the figure of McGinn makes the book rather narrow. This thematic narrowness is not matched by the wide exposition of history of philosophy in the book, which is intended to appeal to the most naive amateurs in philosophy of mind. In this review, I formulate suggestions on how the author could have expanded the content of the book, making it more appealing to professionals and amateurs alike. For example, the book could have offered a more in-depth treatment of the reception of mysterianism by cognitive neuroscientists and psychologists. At the same time, I recognize that a thematic expansion of the book would not be easy to achieve.

Keywords: philosophy of mind, mysterianism, history of contemporary philosophy

How to cite this article: A. Yashin. "Puzzles of 'New Mysterianism' of Colin McGinn" by A.S. Pavlov, *Date Palm Compote*, 2024, No. 19, pp. 180–184.

УДК: 141.51

DOI <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2024-19-180-184>

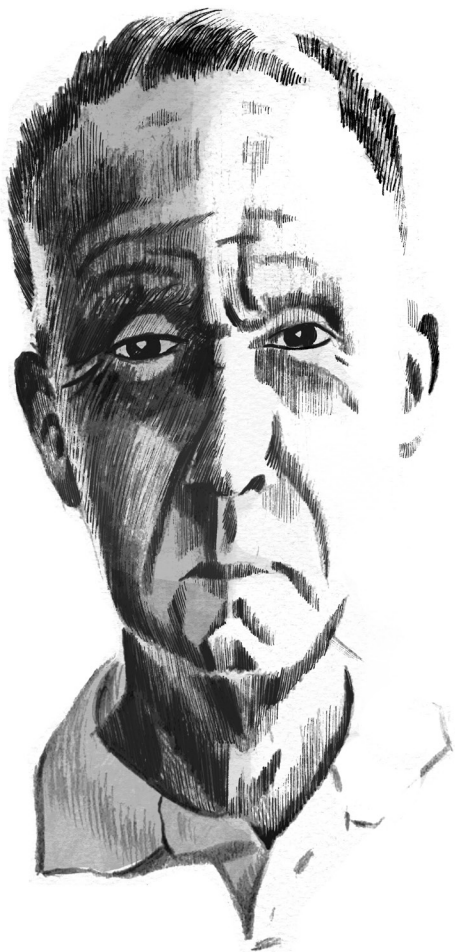
Когда я взял в руки книгу Алексея Павлова «Новое мистерианство» Колина Макгинна: Почему мы не можем решить проблему сознание-тело?» [Павлов 2023], я сам мгновенно столкнулся с некоторой тайной. Дело в том, что на твердом переплете книги (а я честно купил книгу в твердом переплете) расположена наклейка, на которой и написана часть названия. Я не стал ее отлеплять, чтобы не испортить обложку, но что находится за словами «Новое мистерианство» чисто физически — действительно тайна. Писать рецензию мне было не так легко, как я думал: предисловие показывает, в какой степени эта монография дорога автору. В отличие от статей, которым приходится быть сухие и готовиться к анонимному рецензированию, книги чаще склонны сокращать дистанцию между собой и читателем. В предисловии и введении данная монография старается войти в личное пространство читателя, что может как располагать, так и смущать. Ничего удивительного здесь нет: книга основана на диссертации Павлова, а как человек, который сам скоро будет пытаться защищать диссертацию, я представляю себе прочность уз, связывающих аспиранта и его труд. Так или иначе, я постарался оценить текст беспристрастно.

Данную рецензию я начну с перечисления достоинств книги, а потом перейду к ее недостаткам и конструктивным соображениям, которые, как я считаю, помогли бы устранить эти недостатки. Я буду обращаться как к читателям, так и к автору монографии, который еще успеет написать и другие книжки. К моим предложениям читателю стоит отнестись с долей скепсиса, поскольку сам я монографий никогда не писал и плохо осведомлен о внутренней кухне их создания и издания. Чем же хороша обсуждаемая книга? Она короткая, что не может не радовать рецензента — но здесь дело, скорее, в его лени. Рецензия, к слову, тоже будет короткой. Первым настоящим достоинством книги является то, что она написана ясным языком и охватывает, по-видимому, все, что Колин Макгинн написал о сознании. После того, как Макгинн был «отменен» (“cancelled”) в академическом пространстве, он продолжил развивать свои идеи в собственном блоге. Автор прочитал блог Макгинна и учел этот материал

в книге наряду с трудами философа, опубликованными в академических изданиях. Я убежден, что это полезная работа, и сам теперь буду знать, где искать новые тексты опальных авторов.

Второе достоинство книги заключается в том, что ее, кажется, смог бы с пользой для себя прочитать любитель. Я понимаю, что это эмпирический тезис, и не собирал выборку из добровольцев для его проверки, но вполне уверен, что при условии минимальной заинтересованности сторонний человек без проблем освоит материал. Автор в достаточной степени разъясняет философскую терминологию и проблематику. Более того, в книгу встроено «Сказание о философах» — эпос о возникновении современной аналитической философии сознания. Здесь, впрочем, автор даже переборщил: если читатель обратился к книге про Макгинна, значит, он уже наверняка в курсе про летучую мышь, и Мэри, и зомби, и спросонья вспомнит более-менее стандартный набор фамилий из пантеона философов сознания. Благодаря усилиям по популяризации аналитической философии, прилагаемым в русскоязычном пространстве, «Сказание о философах», пожалуй, вошло в культуру на уровне Илиады или нарратива о том, как поздняя Римская республика приходила к принципату. Пожалуй, искушенному читателю незачемшний раз погружаться в слишком детальное изложение «сказания».

Третье достоинство книги заключается в том, что в ней изложено завершенное исследование с четко выверенным охватом. Автор говорит, о чем будет книга, и предлагает соответствующее содержание. Так как монография основана на диссертации, а диссертацию свою автор успешно защитил, материал был проработан и не раз опробован на коллегам. Тем не менее это достоинство книги позволяет плавно перейти к критике. Сразу стоит заметить, что моя критика будет касаться не успешности выполнения задач исследования, а того, как они были заданы. По-моему, автор успешно справился с задачами, которые перед ним стояли при написании диссертации. После прочтения я не могу сказать, что автор неверно отразил чьи-либо позиции или представил некорректную критику мистерианства.



Дело в другом: при переходе от диссертации к книге возникает проблема (не тайна) того, кто же является ее читателем. Для удобства я разделю множество потенциальных читателей на профессионалов, занимающихся аналитической философией, и непрофессионалов — философов другого толка и любителей. последних я называю любителями сугубо для того, чтобы сохранить простоту языка. Мой главный тезис можно сформулировать так: по-моему, эта книга недостаточно информативна для профессионала и в тематическом плане слишком узка для непрофессионала.

Представим себе абстрактного исследователя, ко-

торый решил заняться аналитической философией сознания. В каком случае ему понадобилось бы обратиться к этой книге? Наверное, в том случае, если исследователю захотелось бы узнать, как эволюционировали взгляды Макгинна. Это очень конкретный историко-философский вопрос, который будет нечасто вставать в рамках нормального течения науки. Наверное, точность вопроса выгодно задает курс диссертационного исследования, но она может навредить коммуникации с читателем. Профессионалу так или иначе придется прочитать основные труды Макгинна, если уж он столкнулся с потребностью отслеживать его идеи, так что настоящая книга будет, скорее, тонко направлять читателя от одного текста Макгинна к другому. Впрочем, профессионал довольно быстро увидит, что книга во многом ориентирована на любителей, и обширная экспозиция, в том числе очередное предъявление «Сказания о философах», может его отпугнуть. Экспозиция составляет значительную часть крупной второй главы и вплетена в текст так, что ее сложно пролистать. Без «Сказания» книга оказывается совсем уж короткой: чувствуется, что автор мог бы охватить больше материала, обеспечить навигацию по более значительной области философии.

Теперь представим себе абстрактного любителя, который решил познакомиться — а скорее всего, продолжить свое знакомство — с аналитической философией сознания. Разумеется, рано или поздно у любителя должна промелькнуть мысль о том, что проблеме «сознание-тело» нельзя решить. Когда рецензент обсуждает философские проблемы со своими родными и близкими, такие утверждения быстро начинают лететь в его адрес, опережая бытовые предметы. Есть серьезные основания полагать, что доступная книга, которая собрала бы в себе дискуссию вокруг этой мысли, была бы востребована. Настоящая книга делает значительную часть работы, которую должна произвести гипотетическое исследование мистерианства, но концентрация на фигуре Макгинна — как на его взглядах, так и на биографии — подводит автора в просвещенческом аспекте его трудов. Слова «Почему мы не можем решить проблему “сознание-тело”» — это простые слова,

призванные отозваться в душах людей. Слова «"Новое мистерианство" Колина Макгинна» такого отклика, я думаю, не получают, а ведь они составляют первую половину названия и в первую очередь бросаются в глаза. Важно учесть и то, что у самого Макгинна есть простая книга «Таинственный огонь» [McGinn, 2000] и настоящей книге приходится с ней конкурировать. «Таинственный огонь» еще не переведен на русский язык, но это дело времени. Еще у Макгинна есть вполне доступная автобиография [McGinn, 2003], поэтому описание его жизни в настоящей книге переваривает для читателей уже готовый материал.

Нижe я попробую сформулировать некоторые спекулятивные соображения, которые, по-моему, могли бы исправить ситуацию, а именно увеличить охват книги непринужденным образом. Изначально я думал указать на толстый слой скептической литературы в отношении проблемы «сознание-телo», который мог оказался неучтенным в монографии из-за концентрации на фигуре Макгинна. Пожалуй, в рамках обобщения темы автору стоило бы подробно осветить позицию Томаса Нагеля [Nagel, 1986], однако, к моему удивлению, некой плотной литературы вокруг крупных фигур в случае мистерианства не найти. Вводя термин «мистерианство», Оуэн Фланаган говорит о Макгинне и Нагеле и утверждает, что последний был основателем соответствующей группы философов [Flanagan, 1991, p. 313]. Кто же еще принадлежит к этой группе? Список фамилий остается тайной. Я бы даже не исключал, что кажущаяся узость книги предопределяется тем, как устроена литература, посвященная мистерианству. Все же, быть может, источники прячутся в неочевидных местах? Одним из таких неочевидных мест могут быть труды эмпирических исследователей. Автор ссылается на мистерианские симпатии Стивена Пинкера [Pinker, 1997], но неужели на нем заканчивается рецепция мистерианства? Если бы я был членом аудитории научно-популярных изданий, после скептического вопроса о проблеме «сознание-телo» и метания тяжелых предметов в того, кто о ней рассказывает я бы захотел послушать, что по поводу мистерианства говорят нейрочеловеки и, возможно, психологи. На статью Макгин-

на «Можем ли мы решить проблему сознание-телo» [McGinn, 1989], как замечает автор монографии, ссылается огромное число работ. У меня есть ощущение, что такое цитирование обычно имеет вид курьезного замечания: мол, знаете, есть такие мистерианцы, в решение проблемы «сознание-телo» не веруют, а вождем у них Макгинн. Если сторонние комментарии предлагают аргументированную поддержку или возражения, то подобный материал стоит учитывать. Если нет, все равно останется вопрос о том, как устроена рецепция мистерианства. Почему толпы авторов цитируют Макгинна, зачем он им нужен, если они не занимаются разбором его идей?

Продолжу спекуляции: книга была бы богаче, если бы она охватывала литературу, посвященную когнитивным искажениям или скептицизму в отношении философского прогресса или решения других центральных философских проблем. Вероятно, я прошу слишком многого, но данная монография уже тянется в этом направлении, когда автор упоминает мистерианство в аналитической теологии. Похоже, у автора как ни у кого другого имеются компетентность в этом ответвлении мистерианства и заинтересованность в освещении данной темы. Если он раздумывал над тем, чтобы написать обзорный труд по аналитической теологии, я публично поддерживаю эту затею. Наверное, не стоит ожидать, что такой труд пользовался бы широкой популярностью, но я бы с радостью с ним ознакомился.

В общем и целом, я бы порекомендовал эту книгу тем, кто хочет быстро и без лишних хлопот ознакомиться с мистерианством в философии сознания. Рекомендовать ее тем, кто собрался заняться историей взглядов Колина Макгинна, я не буду: они и так знают о существовании монографии и уже тихо готовятся к смертельной схватке с Алексеем Павловым за титул официального дистрибьютора мистерианских идей.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Flanagan O 1991 — O. Flanagan. *The Science of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
2. McGinn 1989 — C. McGinn. “Can We Solve Mind-body Problem?” *Mind*, 1989, Vol. 98, No. 391, pp. 549–566.
3. McGinn 2000 — C. McGinn. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York, NY: Basic Books, 2000.
4. McGinn 2005 — C. McGinn. *The Making of a Philosopher: My Journey Through Twentieth-Century Philosophy*. New York, NY: Harper Perennial, 2005.
5. Nagel 1986 — T. Nagel. *The View from Nowhere*. New York, NY: Oxford University Press, 1986.
6. Pinker 1997 — S. Pinker. *How the Mind Works*. New York, NY: W. W. Norton & Company, 1997.
7. Павлов 2023 — А.С. Павлов. «Новое мистерианство» Колина Макгинна: Почему мы не можем решить проблему «сознание-тело»? М.: УРСС, 2023.

авторы / contributors

АНАНЬЕВ Дмитрий Алексеевич — научный сотрудник отделения философии Билефельдского университета, Билефельд, Германия, dmitry.ananiev@uni-bielefeld.de.

АНОХИН Константин Владимирович — доктор медицинских наук, академик Российской академии наук, директор Института перспективных исследований мозга Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, anokhin@brain.msu.ru.

БЕСЕДИН Артем Петрович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Россия, Москва, a.besedin@hardproblem.ru.

БЕЧИН Андрей Владимирович — студент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва Россия, andrey.bechin@mail.ru.

БОБКОВА Василиса Евгеньевна — аспирантка философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, старший лаборант сектора истории западной философии Института философии РАН, vasilisa.bobkova.og@gmail.com.

ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич — член-корреспондент Российской академии наук, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, kafedra-izf@yandex.ru.

Dmitry A. ANANIEV — Postdoctoral Researcher at the Philosophy Department, Bielefeld University, Bielefeld, Germany, dmitry.ananiev@uni-bielefeld.de.

Konstantin V. ANOKHIN — M.D., Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute for Advanced Brain Research, Lomonosov Moscow State University, Moscow, anokhin@brain.msu.ru.

Artem P. BESEDIN — Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, a.besedin@hardproblem.ru.

Andrei V. BECHIN — Student at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, andrey.bechin@mail.ru.

Vasilisa E. BOBKOVA — PhD student at Moscow State University, senior laboratory assistant at the Department of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, vasilisa.bobkova.og@gmail.com

Vadim V. VASILIEV — Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of History of World Philosophy at the Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, kafedra-izf@yandex.ru.

ВОЛКОВ Дмитрий Борисович — доктор философских наук, со-основатель The International Center for Consciousness Studies, Рим, Италия, info@hardproblem.it.

ГОРБАЧЁВ Максим Дмитриевич — аспирант, стажер-исследователь факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия, mgorbachev@hse.ru.

ГРИЛЬ Ермоген Филиппович — студент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва Россия, ygrill@bk.ru.

ГУСЕВ Александр Андреевич — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора теории познания Института философии Российской академии наук, Москва, Россия, sanya.cfg@yandex.ru.

ДЕВЯТКО Иван Владимирович — аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, i.devyatko@yandex.ru.

ДУБРОВСКИЙ Давид Израилевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии Российской академии наук, Москва, Россия, ddi29@mail.ru.

ИВАНОВ Дмитрий Валерьевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора теории познания Института философии Российской академии наук, Москва, Россия, ivdmitry@mail.ru.

КАРДАШ Алексей Михайлович — аспирант отдела теории познания и методологии науки, Институт

Dmitry B. VOLKOV — D.Sc. in Philosophy, Co-founder of The International Center for Consciousness Studies, Rome, Italy, info@hardproblem.it.

Maxim D. GORBACHEV — Graduate Student, Research assistant at the Faculty of Humanities, the HSE University, Moscow, Russia, mgorbachev@hse.ru.

Ermogen F. GRILL — Student at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, ygrill@bk.ru.

Alexander A. GUSEV — Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, sanya.cfg@yandex.ru.

Ivan V. DEVIATKO — Ph.D. Student at the Department of History of World Philosophy of Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, i.devyatko@yandex.ru.

David I. DUBROVSKY — D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, ddi29@mail.ru.

Dmitry V. IVANOV — D.Sc. in Philosophy, Leading Researcher at the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, ivdmitry@mail.ru.

Alexei M. KARDASH — Graduate Student at the Theory of Knowledge and Methodology of Science Department,

философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь, krdwalexexi@gmail.com.

КОЗЫРЕВА Ольга Александровна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, доцент кафедры философии и биоэтики Уральского государственного медицинского университета, Екатеринбург, Россия, olgakozyreva@mail.ru.

КУЗНЕЦОВ Антон Викторович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Московский центр исследования сознания, Москва, Россия, anton.smith@philos.msu.ru.

ЛОГИНОВ Евгений Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, loginov.ev@philos.msu.ru.

РОВБО Маргарита Валерьевна — аспирант кафедры классической немецкой философии Берлинского Университета имени Гумбольдта, Берлин, Германия, ritarovbo@gmail.com.

МОРОЗОВ Константин Евгеньевич — аспирант кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; младший научный сотрудник сектора этики Института философии Российской академии наук, Москва, Россия, lovecraft.wittgenstein@gmail.com.

САВЕЛОВ Арсений Денисович — студент кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, ars109236@yandex.ru.

Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus, krdwalexexi@gmail.com.

Olga A. KOZYREVA — Ph.D. in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Ural Federal University, Associate Professor, Department of Philosophy and Bioethics, Ural State Medical University, Ekaterinburg, Russia, olgakozyreva@mail.ru.

Anton V. KUZNETSOV — Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, of Lomonosov Moscow State University, Moscow Centre for Consciousness Studies, Moscow, Russia, anton.smith@philos.msu.ru.

Evgeny V. LOGINOV — Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, loginov.ev@philos.msu.ru

Marharyta V. ROUBA — Ph.D. Student at the Chair for Classical German Philosophy at Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, Germany, ritarovbo@gmail.com.

Konstantin E. MOROZOV — Graduate Student at the Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Junior Research Fellow at the Department of Ethics, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia, lovecraft.wittgenstein@gmail.com.

Arseny D. SAVELOV — Student at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, ars109236@yandex.ru.

СОКОЛОВ Егор Сергеевич — аспирант факультета средневековых и современных языков Оксфордского университета, Оксфорд, Великобритания, egor.sokolov@new.ox.ac.uk.

ТАНЮШИНА Александра Александровна — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, a.tanyushina@gmail.com.

ТАРАСЕНКО Тарас Николаевич — ассистент Института социальных наук Сеченовского Университета, Москва, Россия, tarasenko.tn.msu@gmail.com.

ФРОЛОВ Константин Геннадьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии Российской академии наук, Москва, Россия, kgfrolov@hse.ru.

ЧЕРКАСОВ Георгий Владиславович — студент магистратуры кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, gech.cherkasov@gmail.com.

ШПАКОВСКИЙ Михаил Викторович — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии Российской академии наук, Москва, Россия, shpakomih@mail.ru.

ЯШИН Артем Сергеевич — кандидат философских наук, научный сотрудник лаборатории нейрокогнитивных технологий НИЦ «Курчатовский институт», младший научный сотрудник центра нейрокогнитивных исследований МГППУ (МЭГ-центра), Москва, Россия, yashinart1996@gmail.com.

Egor S. SOKOLOV, Ph.D. Student at the Faculty of Medieval and Modern Languages, University of Oxford, Oxford, UK. egor.sokolov@new.ox.ac.uk.

Alexandra A. TANYUSHINA, Ph.D. in Philosophy, Teaching Assistant at the Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, a.tanyushina@gmail.com.

Taras N. TARASENKO — Assistant at the Sechenov First Moscow State Medical University, Moscow, Russia, tarasenko.tn.msu@gmail.com.

Konstantin G. FROLOV — Ph.D., Research Fellow at the Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, kgfrolov@hse.ru.

Georgii V. CHERKASOV — Graduate Student at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, gech.cherkasov@gmail.com.

Mikhail V. SHPAKOVSKIY, Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, shpakomih@mail.ru.

Artem S. YASHIN — Ph.D. in Philosophy, Researcher at the Laboratory for Neurocognitive Technology, NRC “Kurchatov Institute”, Junior Researcher at the Center for Neurocognitive Research (MEG Center), Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russia, yashinart1996@gmail.com.

содержание

Редакторская.....	1
Зомби: представимость, возможность, опасность.....	3
Константин Морозов. Стоит ли материалистам бояться зомби?.....	8
Константин Анохин. Зомби невозможен.....	11
Александр Гусев. Moves Like Moogé.....	12
Максим Горбачёв. Беспольные зомби?.....	18
Артем Беседин. Представимо ли феноменальное сознание?.....	21
Дмитрий Волков. Непредставимые зомби.....	24
Евгений Логинов. Зомби представимы, и это плохо для всех.....	26
Давид Дубровский. Зомби — физикалистская конструкция.....	31
Дмитрий Иванов. Зомби непредставимы!.....	32
Ермоген Грилл. Зомби и здравый смысл.....	35
Арсений Савелов. Мальбранш и зомби.....	37
Иван Девятко. Зомби, причинность и метафизическая независимость.....	40
Андрей Бечин. Проблемы с метафизической возможностью зомби.....	43
Константин Фролов. Представимость и информированность.....	48
Вадим Васильев. Зомби в чайнике.....	54
Георгий Черкасов. Сталнакер против зомби.....	56
Тарас Тарасенко. Зомби — друзья физикализма.....	60
Михаил Шпаковский. Скромность — лучший друг зомби.....	62
Артем Яшин. Достаточно ли гладко выбрит зомби для работы в метафизике?.....	64
Антон Кузнецов. Физикализм ложен без зомби. Эссе о трех вопросах.....	69

ИНТЕРВЬЮ

Давид Дубровский, Георгий Черкасов. Мы будем читать мозг.....	78
Пьетро Перконти, Евгений Логинов. Итальянская философия, сознание и секс с роботами.....	91

ДИСКУССИИ

Егор Соколов. Крепить фронт борьбы с пособниками империализма: критика философии моральной ответственности.....	102
Дмитрий Ананьев. Метафизика моральной ответственности и модальные интерпретации «уместности».....	110

ПЕРЕВОДЫ

Тарас Тарасенко. «Единичная причинность» Дэвида Армстронга. Предисловие переводчика.....	118
Дэвид Армстронг. Единичная причинность.....	122

РЕЦЕНЗИИ

Александра Танюшина. Субъект, субъектность и метафизический нонконформизм. Рецензия на книгу Е.В. Косиловой «Парадигмы субъектности».....	140
Алексей Кардаш. Что наступило после постмодерна? Рецензия на книгу А.В. Павлова «Постпостмодернизм. Как социальная и культурная теории объясняют наше время».....	146
Маргарита Ровбо. Учение о тяжбе способностей в океане видимости. Рецензия на книгу Д.О. Аронсона «Сделки разума: конституция кантовской философии права».....	157
Ольга Козырева. У онтологии «всё сложно» с метафизикой. Рецензия на книгу Н.А. Блохиной «Метаонтология и онтология в аналитической философии XX–XXI веков».....	165
Василиса Бобкова. Как иезуиты химер препарировали. Рецензия на книгу Г.В. Вдовиной «Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие».....	174
Артем Яшин. “Загадки монографии А.С. Павлова «Новое мистерианство” Колина Макгинна».....	180
Авторы.....	185

Журнал включен в библиотеку КиберЛенинка и в РИНЦ.

Редакция выражает благодарность Московскому центру исследования сознания (hardproblem.ru) и кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.



E-mail: loginovlosmar@gmail.com — Евгений Владимирович Логинов;
vk.com/philoscave — группа Философского кафе;
t.me/philosophycafemoscov — канал Философского кафе;
datepalmcompote.blogspot.ru — блог, где хранится Интернет-архив номеров;
philosophy.ru/fk/ — архив статей.

Адрес редакции и издателя: 141980, г. Дубна, ул. Сахарова, д. 19, 48. Издается с 2012 года. Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-55964. Дата регистрации: 15.11.2013.
Соучредители журнала: Фомин И.И., Логинов Е.В., Мерцалов А.В.

ISSN 2587-9308

Отпечатано в типографии «Verge»
Москва, ул. Сельскохозяйственная д. 43, с1.

Тираж 700 экз.

Дата публикации: 30.12.2024.

© Финиковый Компот, 2024

Date Palm Compote is included in the Russian Science Citation Index and CyberLeninka.

The Editorial Board is grateful to the Moscow Center for Consciousness Studies (hardproblem.ru) and the Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: loginovlosmar@gmail.com — Evgeny Loginov;
vk.com/philoscave — Philosophical Cafe group;
t.me/philosophycafemoscov — Philosophical Cafe channel;
datepalmcompote.blogspot.ru — Blog and Internet archive of issues;
philosophy.ru/fk/ — Archive of papers.

Editorial office and publisher's address: 19 Sakharova st., apt. 48, Dubna, Russia, 141980.
Published since 2012.

Certificate of registration ПИ № ФС77-55964 of 15.11.2013.

Co-founders of the journal: Ivan Fomin, Evgeny Loginov, Andrew Mertsalov.

ISSN 2587-9308

Printed at Verge Printing House, 43 building 1
Selskhozaystvennaya st., Moscow, Russia.

Print run 700 copies.

Date of publication: Dec 30th, 2024.

© Date Palm Compote, 2024

