

Глава 4 ЧАЛМЕРС: ВСЕ РЕШЕНИЯ ПЛОХИ...

В предыдущих главах мы уже не раз сталкивались с идеями Чалмерса. И в этом нет ничего удивительного: в начале XXI века, пожалуй, не удастся найти ни одной значимой книги о сознании, в которой не упоминались бы работы этого автора¹. Феномен этот, конечно, требует толкования, и самое простое объяснение состоит в том, что Чалмерс — очень глубокий и оригинальный мыслитель. Но нельзя отрицать и некоторые другие факторы, к примеру, то, что он оказался в нужное время в нужном месте. Его туссанское выступление 1994 г., в котором он различил «легкие» и «трудную» проблемы сознания, обеспечило ему мгновенную славу, закрепленную фундаментальным трудом 1996 г. — «Сознающий ум», в котором он попытался найти средний путь между установками Деннета и Сёрла, объединив их позитивные интуиции. В год публикации этой книги Чалмерсу исполнилось всего 30 лет. Нетрудно догадаться, что в то время он лишь начинал свою философскую карьеру, тем более что его первые шаги в академической среде вообще не были связаны с философией. Он стартовал как математик в своей родной Австралии (в университете Аделаиды)², затем продолжил математическое образование в Оксфорде, но чем больше он занимался математикой, тем сильнее хотел поменять специальность. В этом ему помог знаменитый Дуглас Хофштадтер, ставший его научным руководителем в Университете Индианы (США), где Чалмерс и получил докторскую степень по философии в 1993 г.³ — накануне той самой Туссанской конференции, которая принесла ему мировую известность. Поработав в 1993—1998 гг. в Вашингтонском (Сент-Луис) и Калифорнийском (Санта-Крус) университетах, в 1999 г. Чалмерс обосновался на кафедре философии Аризонского университета в Туссане и возглавил там Центр исследований сознания. В 2004 г. он вернулся на родину, заняв должность профессора Австралийского национального университета (Канберра) и директора Центра сознания.

Из биографической справки Чалмерса видно, что он не чужд организаторской деятельности. Возможно, его влияние в наши дни отчасти связано и с его успехами на этом поприще. Он, кстати, умеет превращать академические мероприятия в настоящие шоу, в которых иногда и сам солирует, исполняя свой сумасшедший «Зомби-блюз»⁴. Чалмерс, кроме того,

курирует оксфордскую серию по философии сознания, и за последние годы под этой рубрикой вышло немало качественных книг. Все эти вещи, как шутит Дэвид, позволяют ему находить оправдания для того, чтобы не заниматься «реальной работой». Между тем именно эта работа — которую он время от времени все же делает — представляет главный интерес для нас.

Проблема сознания увлекла Чалмерса еще в студенческие годы, когда он изучал математику и computer science в своем первом университете. Позже, переключившись на философию и сосредоточившись на теме сознания, он, однако, не забыл прошлое: уже в ранних рукописных текстах Чалмерса (опубликованных им на своем веб-сайте) мы видим стремление сочетать «деннетовский» компьютерно-функционалист-ский подход к изучению работы мозга с «сёрловским» признанием реальности качественных состояний.

Особый интерес в этой связи представляет набросок статьи «Точки зрения от первого ПИ ОТ третьего лица», созданный в 1989 г., когда Чалмерс только-только поступил в аспирантуру Индианы. Буквально с первых строк он заявляет о «великой тайне» субъективности: «знаменитая проблема сознание—тело в наши просвященные материалистические времена сводится исключительно к вопросу: что такое "первое лицо" и как оно возможно?»⁵ Обратим внимание, что Чалмерс пока еще пользуется старым термином «проблема сознание—тело». Вместе с тем в тексте неоднократно звучит мысль, что эта формулировка устарела и больше не является адекватной — так готовится почва для появления на свет «трудной проблемы сознания».

Старая формулировка, полагает Чалмерс, устарела по крайней мере по двум причинам. Во-первых, термин «сознание» (mind), некогда обозначавший субъективную реальность «от первого лица», в наши дни оказался приватизирован когнитивной наукой, проводящей линию на изучение ментальных феноменов с объективистских позиций компьютерной метафоры, с точки зрения «третьего лица». Во-вторых, в современной редакции проблемы сознание—тело речь идет, скорее, не о теле или телесности вообще, а о мозге. Так или иначе, но за неимением лучшего Чалмерс пока пользуется старой терминологической конструкцией. Не применяет он и термина «зомби». Но сама идея «существа, которое, как кажется, обладает всеми атрибутами от третьего лица, необходимыми, скажем, для сознания, но которое вместе с тем лишено "того, кто переживает" от первого лица», обсуждается им. Выражение «как кажется», акцентированное Чалмерсом, выделено им не случайно: он склоняется к выводу, что в действитель-

ности зомби немислимы и невозможны (это убеждение было у него еще в оксфордский период). Иначе говоря, он считает, что "первое и третье лицо неразделимы", и обещает показать, почему дело обстоит именно так. Там же он подчеркивает, что если бы зомби были возможны, то проблема сознание—тело могла бы оказаться нерешаемой. Это замечание помогает уточнить понимание Чалмерсом специфики проблемы сознания на раннем этапе.

Существо его позиции сводится к следующему. Во-первых, он убежден, что функционирование мозга может быть исчерпывающе объяснено с точки зрения третьего лица, методами когнитивных дисциплин и нейронауки. Иными словами, он не сомневается в каузальной замкнутости физического мира. Во-вторых, Чалмерс призывает всерьез относиться к субъективным данным от первого лица. Они являют собой своего рода «аномалию», но такую аномалию, которую нельзя игнорировать, а приходится объяснять. И для раннего Чалмерса проблема состоит прежде всего в том, как эти данные от первого лица вписываются в объективный порядок существования: распутав этот узел, мы, собственно, и объясним возможность «первого лица», о которой настойчиво вопрошает Чалмерс. Идея решения, которая уже вызрела у него к тому времени, подразумевала демонстрацию того, что субъективная реальность является обратной стороной объективных функциональных схем в мозге. Он выражает это отношение связкой «паттерн-информация». Трудно спорить, что объективные функциональные схемы в мозге, паттерны, являются носителями информации, и Чалмерс полагает, что информация, которую они несут, это и есть наши субъективные состояния.

Эта теория получает дальнейшее развитие в рукописи «Сознание и познание», созданной в январе 1990 г. Здесь Чалмерс поясняет, что предлагаемая им концепция является разновидностью так называемой «двуаспектной теории», вариации на тему которой он находит, в частности, в трудах Т. Нагеля. Речь идет о том, что качественные ментальные состояния — не что иное, как один из аспектов некоей реальности (за неимением лучшего Чалмерс называет ее «паттерн-информация»), другим аспектом которой являются функциональные схемы, паттерны. На первый взгляд неясно, что дает это уточнение. Кажется, что оно, скорее, запутывает ситуацию. Дальнейшие разъяснения Чалмерса, однако, помогают понять выгоды этого решения. Дело в том, что он характеризует принимаемый им вариант двуаспектной теории как вариацию на тему теории тождества — той самой теории Плейса и Смарта, которую мы уже разбирали. Теория тождества ментальных и

физических (или физически истолкованных функциональных) состояний, несмотря на множество трудностей, имеет одно важное преимущество: она позволяет изящно решить проблему ментальной каузальности. Здравый смысл говорит нам, что ментальные состояния играют определенную каузальную роль в поведении. Однако если мы признаем каузальную замкнутость физического (а в 1990 г. Чалмерс пока безоговорочно признает ее), то возникает проблема объяснения наших обыденных интуиций, касающихся ментальной каузальности. Теоретики тождества легко согласуют одно с другим: если ментальные состояния тождественны физическим процессам в мозге или физически реализованным функциональным схемам в нем, то мы имеем полное право сказать, что такие ментальные состояния действительно влияют на поведение.

Именно это обстоятельство привлекает Чалмерса: «субъективные состояния могут быть каузально действенными, так как они всего лишь другой аспект объективных состояний»⁶. Вместе с тем защищаемый Чалмерсом двуаспектный вариант теории тождества, уверяет он (хотя истинность его тезиса неочевидна), отличается от стандартных теорий признанием реальности квалиа: это «теория тождества, которая всерьез относится к субъективным состояниям».

Другое отличие своей теории Чалмерс видит в том, что она не ограничивается абстрактными рассуждениями о двух аспектах, а специфицирует их в уже упоминавшихся терминах «паттерна и информации». Паттерны существуют в мозге, а «квалиа — не что иное, как информация»⁷. Впрочем, в рукописи 1990 г. нет сколько-нибудь развернутого обсуждения понятия информации. Зато здесь присутствуют любопытные размышления о том, почему он считает свою теорию единственным перспективным подходом к решению проблемы сознание—тело. Размышления эти в зачаточном виде присутствовали и в рукописи «Точки зрения», но в разбираемом тексте они доведены прямо-таки до кипения. Чалмерс обращает внимание, что признаваемый им тезис о возможности исчерпывающего объяснения человеческого поведения с позиции третьего лица (являющийся следствием принципа каузальной замкнутости физического) неизбежно приводит к выводу, что с этой объективной позиции объяснимы и все высказывания, которые мы делаем о качественных состояниях и сознании. Получается, таким образом, что хотя «сознание таинственно, высказывания о сознании таковыми не являются».

Иными словами, все наши рассуждения о сознании и проблеме сознание—тело, будучи фактами поведения, могут быть

объяснены и без привлечения сознания (в конце статьи Чалмерс предлагает набросок такого объяснения, напоминающий схемы Деннета). Даже если бы мы были лишены квалитативных состояний, мы все равно говорили бы о них. Эта парадоксальная ситуация, четко зафиксированная в 1989 г. А. Элитцуром⁸ (на статью которого Чалмерс, кстати говоря, ссылается), требует какой-то реакции. Сам Элитцур отреагировал на нее отказом от тезиса о каузальной замкнутости физического и признанием реальной действительности ментальных состояний, нетождественных физическим процессам в мозге и ответственных за высказывания об этих состояниях. Чалмерс, однако, пока не готов поступиться каузальной замкнутостью физического.

Но как же тогда «сознание может иметь хоть какое-то отношение к тому, что мы говорим о сознании»? Двухаспектная теория отвечает на этот вопрос и позволяет сохранить «когерентность» точек зрения от первого и от третьего лица. Будучи оборотной стороной функциональных схем, отвечающих за высказывания о сознании, сознание действительно может иметь отношение к последним.

Таким образом, двухаспектная теория Чалмерса позволяет обосновать косвенную каузальную действительность (каузальную релевантность) квалитативных ментальных состояний. В этом ее принципиальное отличие от традиционного эпифеноменализма, к которому он объективно близок, как и всякий, кто признает онтологическую самостоятельность сознания но при этом допускает каузальную замкнутость физических процессов. Эпифеноменалисты тоже утверждают реальность квалитативных состояний и их скоррелированность с физическими процессами в мозге, но, не отождествляя их с определенными аспектами последних, они, по Чалмерсу, вынуждены говорить о случайном характере этой корреляции и не в состоянии объяснить, как она возможна. Именно поэтому в 1990 г. Чалмерс считает стандартный эпифеноменализм неприемлемой позицией. Вместе с тем он подчеркивает, что он перенимает от эпифеноменализма серьезное отношение к квалиа. Но он дополняет признание реальности квалитативных состояний их интерпретацией в качестве внутреннего аспекта функциональных паттернов в мозге. В итоге получается такой эпифеноменализм, в котором «сознание имеет значение» — но это все-таки эпифеноменализм, потому что «мы можем вообразить субъективные аспекты "оторванными" от несубъективных, допуская полную автономию физического».

Еще раз подчеркнем специфику отношения Чалмерса к эпифеноменализму в 1990 г. В классическом виде, полагал Чалмерс, эпифеноменализм неприемлем, так как не позволя-

ет объяснить корреляцию квалиа и физических процессов в мозге — ключевое слово здесь «объяснить». Двухаспектная теория дает такое объяснение и поэтому выглядит более перспективной. Мы видим, таким образом, что теория Чалмерса и в самом деле позволяет решать какие-то проблемы. С другой стороны, нельзя не отметить, что попытки Чалмерса конкретизировать упомянутую двухаспектность не только решают проблемы, но и порождают немало проблем. В частности, истолкование качественных состояний как информации, носителями которой являются объективные паттерны, подталкивает к смелым выводам о широте распространенности сознания в мире. В самом деле, паттерны и функциональные схемы реализованы не только в мозге. Информация и ее носители, собственно, есть повсюду. Значит ли это, что сознание — как внутренний аспект паттернов — тоже имеет повсеместное распространение? Характерно, что в рукописи 1990 г. Чалмерс без особых колебаний соглашается с этим предположением. Он, правда, уточняет, что в таких случаях речь надо вести, скорее, не о сознании как таковом — предполагающем наличие сложных механизмов самомониторинга, — а о квалиа, но вот они-то вполне могут существовать даже в примитивных системах обработки информации, к которым можно причислить вообще все, что только пожелаешь.

Симпатия к панпсихизму в дальнейшем сослужила неоднозначную службу Чалмерсу. Хотя она, возможно, способствовала распространению его взглядов в нефилософской среде, она вызывала резкую критику со стороны ряда академических философов. Сейчас, однако, важно понять, почему Чалмерс не побоялся панпсихистских выводов, столь очевидно расходящихся со здравым смыслом. Ответ в том, что эти выводы являются следствием его тезиса о неразрывной связи объективных паттернов и субъективной информации.

Но почему Чалмерсу так важно было говорить именно об их неразрывной связи? Вспомним его загадочное замечание из незавершенной статьи 1989 г. о том, что, если бы зомби были возможны, проблема сознание—тело оказалась бы неразрешимой. По-видимому, он считал, что допущение возможности зомби означает отрицание неразрывной связи данных от первого и третьего лица. Соответственно, он был уверен, что решение проблемы сознание—тело предполагает демонстрацию такой связи. Более того, первоначально Чалмерс, скорее всего, полагал, что его двухаспектная теория позволяет проиллюстрировать связь такого рода. Однако в 1990 г. он начинает сомневаться, а так ли это в действительности? В самом деле, даже если признать, что качественный субъективный опыт есть внутренний аспект неких объективных процессов, все

равно остается вопрос, почему этот аспект так уж необходим. Не случайно, что теперь он более определенно допускает представимость зомби. Осмысление им факта незавершенности своей теории сопровождалось примечательным изменением самой формулировки проблемы сознания.

Об этом изменении следует сказать особо. В рукописи 1989 г. Чалмерс рассуждает о тайне сознания и данных от первого лица в контексте «кантианского» вопроса «как возможно?» Специфика этого вопроса в том, что, задавая его, мы уже предполагаем данность квалиа и пытаемся понять, каким образом можно встроить эти «аномальные» состояния в объективный порядок вещей. Двухаспектная теория помогает справиться с этой задачей. Однако даже она не позволяет продемонстрировать необходимую связь субъективной и объективной реальностей. Что-то остается необъясненным. В рукописи 1990 г. Чалмерс нащупывает формулировку, которая выявит пробелы, имеющиеся в его теории, и будет стимулировать его к дальнейшим поискам. Эта формулировка предполагает дополнение вопроса «Как возможны данные от первого лица?» вопросом «Почему такие субъективные состояния вообще должны существовать?». Вариации на тему «Почему существуют квалиа?» буквально наводняют текст 1990 г. и полностью отсутствуют в более раннем наброске.

Рождение нового вопроса произошло, по-видимому, не без влияния статьи Ф. Джексона «Эпифеноменальные квалиа», на которую Чалмерс ссылается в рукописи 1990 г. «Эпифеноменальные квалиа, — писал Джексон, — не имеют никакого отношения к выживанию. Ни на каком этапе нашей эволюции естественный отбор не благоприятствовал тем, кто мог бы прояснить, как они порождаются и каким законам подчиняются, — да и почему они вообще существуют»⁹. Финальный пассаж содержит новый вопрос Чалмерса.

Нельзя, конечно, утверждать, что вопросы «почему существуют квалиа?» и «как возможны квалиа?» никак не связаны. Сам Чалмерс сближает их, замечая, что ответ на первый вопрос подразумевает объяснение того, «как возможен субъективный опыт». Но из этого не следует, что объяснение того, «как возможен субъективный опыт», подразумевает ответ на вопрос «почему мы обладаем сознанием?». Ведь некоторые объяснения, как мы только что убедились, оставляют этот вопрос без ответа: двухаспектная теория позволяет понять возможность корреляции данных от третьего лица с данными от первого лица (она возможна именно потому, что это два аспекта одной и той же реальности), но не помогает понять, почему данные от первого лица вообще существуют. Таким образом, новая акцентировка проблемы сознания позволяет выявить

серьезную лакуну чалмерсовской двуаспектной теории. Неудивительно, что в конце статьи Чалмерс признает, что представленный в ней набросок теории пока не позволяет разрешить проблему сознание—тело. Неудивительно и то, что Чалмерс объявляет вопрос о том, почему существуют квалиа, «глубочайшей» из всех проблем, связанных с сознанием.

В скором времени Чалмерс нашел путь преодоления этих трудностей и на рубеже 1992 и 1993 гг. за шесть месяцев создал первый вариант трактата «Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории», в котором намечена одна из версий решения «глубочайшей» проблемы. Впрочем, прежде чем выйти в свет в 1996 г., «Сознающий ум», изначальный вариант которого предстал в виде докторской диссертации Чалмерса под названием «На пути к теории сознания» (1993)¹⁰, претерпел немало доработок: в версии 1993 г., к примеру, отсутствовали (хотя и анонсировались) последние главы «Сознающего ума», в которых Чалмерс как раз и предлагает свое решение упомянутой проблемы. В целом диссертация ориентирована скорее на двуаспектную теорию (рассматривающую вопрос, как возможны квалиа, т. е. как они встроены в физическую реальность), чем на обсуждение «глубочайшей проблемы». В «Сознающем уме» картина иная. Но еще до его публикации Чалмерс, как мы знаем, поделился с научным сообществом своими соображениями по поводу найденной им новой формулировки проблемы сознания и решения последней. Он сделал это и в устной форме в Туссане в 1994 г., и в письменной — в статье «Навстречу проблеме сознания», первоначально опубликованной в *Journal of Consciousness Studies* в 1995 г.

Здесь «глубочайший» вопрос о том, почему вообще существуют субъективные состояния, — который, напомню, именно в такой формулировке имеет мало аналогов в прошлом¹¹ (хотя это, разумеется, не отрицает его связи с традиционными интерпретациями проблемы сознание—тело), -наконец-то появляется под уже хорошо известным нам именем «трудной проблемы сознания». В диссертации 1993 г. этот термин отсутствовал, хотя уже там было обозначено противопоставление «трудной» и «легкой» части проблемы сознание—тело¹². Вместе с тем пассаж из введения в «Сознающий ум» (в целом совпадающего с введением в диссертацию), где Чалмерс использует выражение «трудная проблема», -позднейшая вставка, и в диссертации этой фразы нет. Одним словом, хотя в диссертации Чалмерс уже говорит о «трудном» и «легком» аспектах проблемы сознания, он еще не употребляет выражения «трудная проблема»¹³. Когда же произошло рождение этого знаменательного термина? Вот что сообщает

нам сам Чалмерс: «Вспоминаю, что использовал различие трудной и легких проблем на моем семинаре по сознанию в Вашингтонском университете в конце 1993 г. Я не припоминаю, чтобы я пользовался этой фразой до этого. Публично я впервые употребил это выражение на Туссанской конференции в апреле 1994 г. Я и не думал, что оно произведет такой эффект. Поэтому я превратил свое выступление в статью и вставил дополнительный абзац во введение к книге»¹⁴. Статья, о которой говорит Чалмерс, это, собственно, и есть упомянутая выше статья «Навстречу проблеме сознания».

Начинается она как раз с различия «трудной» и «легких» проблем. Прежде всего, утверждает Чалмерс, надо выделить из всего пула проблем сознания «легкие» проблемы, а именно те проблемы, которые можно решить «стандартными методами когнитивной науки, объясняющей тот или иной феномен с помощью вычислительных или нейронных механизмов»¹⁵. К числу легких проблем он относит те, что имеют отношение к объяснению феноменов «различения, категоризации», «интегрирования информации», «способности выдавать отчеты о ментальных состояниях», способности системы к самомониторингу, а также проблемы внимания, контроля за поведением и объяснения различий между сном и бодрствованием.

Все перечисленные проблемы (список которых в этой статье, разумеется, не претендует на полноту), как подчеркивает Чалмерс, соотнесены с проблемой сознания, но последняя не исчерпывается ими. Даже если мы установили физические механизмы, отвечающие за упомянутые выше процессы, все равно остается вопрос, выражающий «действительно трудную проблему сознания»: почему с этими процессами связан субъективный опыт (experience)? «Многие согласны, — пишет Чалмерс, — что опыт возникает на физической основе, но мы не можем как следует объяснить, почему и как он возникает подобным образом»¹⁶. Иными словами, «почему вся эта обработка информации [в мозге] не происходит "в темноте", безо всякого внутреннего чувства? Почему, когда электромагнитные волны различной частоты воздействуют на сетчатку, различаются и категоризируются визуальной системой, это различие и категоризация испытываются как ощущение чего-то ярко-красного? Мы знаем, что при выполнении этих функций возникает сознательный опыт, но главная тайна как раз и состоит в самом факте его возникновения»¹⁷.

Обозначив «трудную проблему», Чалмерс показывает, что большинство авторов, изучающих сознание, уходит от нее. Под огонь попадают и Крик с Кохом, и Баарс с Эдельманом.

Все они занимаются отысканием нейронных или функциональных коррелятов сознания, но даже при условии успешности их проектов вопрос, почему те или иные нейронные или вычислительные процессы сопровождаются субъективным опытом, остается у них без ответа. Но было бы странно, если бы без ответа оставил его и сам Чалмерс. И он действительно намечает подход к решению «трудной проблемы».

Суть этого подхода состоит в признании фундаментальности сознания или «опыта» и допущении существования столь же фундаментальных законов, связывающих сознание с физическим миром. Сразу возникает сомнение, является ли это решением «трудной проблемы». Можно ли отвечать на вопрос «Почему существует сознательный опыт?» утверждением о том, что он существует как некая нередуцируемая реальность? Отчасти это, конечно, ответ: сознание существует потому, что оно фундаментально, т. е. не может не существовать. Но тогда можно спросить, почему сознание фундаментально, - и мы не сдвинулись с места. Чалмерс предвидит это возражение: «Конечно, если мы допускаем фундаментальность опыта, то в некотором смысле этот подход не отвечает нам на вопрос, почему опыт вообще существует». «Но, — продолжает он, — это справедливо для всякой фундаментальной теории. Ничто в физике не говорит нам, почему вообще существует материя, но мы не протестуем против теорий материи. Любая научная теория должна признавать фундаментальность определенных характеристик мира»¹⁸. С этим замечанием трудно спорить, но тогда возникает вопрос, а стоило ли Чалмерсу в подобном случае так акцентировать «трудную проблему»? В конце концов, не говорим ведь мы о трудной проблеме материи и массы! Загвоздка и в том, что при постановке «трудной проблемы» он уже исходил из нередуцируемости сознания, и непонятно, как эта проблема может быть решена повторением условий ее постановки.

Один из вариантов интерпретации — признать, что весь чалмерсовский дискурс «трудной проблемы» имеет герменевтический характер и предназначен исключительно для прояснения и верификации обыденной интуиции о несводимости сознательных состояний к физическим процессам в мозге. Но этот вариант плохо сочетается с изначальными интенциями Чалмерса, известными нам из его ранних рукописей. Мы видели, что он всегда хотел показать неразрывную связь между сознанием и мозгом, но такую связь, которая не отменяла бы онтологических различий между ними. Иначе говоря, в конечном счете он стремился к объяснению, почему определенные процессы в мозге сопровождаются сознательным опытом.

Таким образом, можно предположить, что тезис Чалмерса о фундаментальности сознательного опыта все же может рассматриваться в качестве объяснения того, почему он вообще существует. Это предположение можно подтвердить на материале другой статьи Чалмерса — «Продвигаясь к проблеме сознания», опубликованной в 1997 г.¹⁹ в том же журнале, что и «Навстречу проблеме сознания», и содержащей ответ на 26 отобранных редакцией комментариев на ту статью 1995 г. (в 1997 г. обе статьи и комментарии были изданы и отдельной книгой: «Объясняя сознание: трудная проблема»).

В статье 1997 г. Чалмерс рассуждает о том, что такое объяснение вообще, — и приводит пример с Ньютоном²⁰. Если бы Ньютон, осмысляя законы движения, ограничился констатацией каких-то внешних регулярностей, то это еще нельзя было бы назвать объяснением. Но за подобными регулярностями он усмотрел общий закон тяготения. И, ссылаясь на этот закон, он уже мог объяснять конкретные события, такие, к примеру, как падение яблока ему на голову. Т. е. если мы спросим, почему падает яблоко, можно ответить, что оно падает, потому что подчиняется закону всемирного тяготения. Точно так же, если спросить, почему те или иные процессы в мозге сопровождаются сознанием, то Чалмерс ответит нам, что это происходит в силу некоего фундаментального психофизического закона.

Но в чем состоит этот психофизический закон? Прежде чем найти его, замечает Чалмерс, необходимо оговорить рамки, которым он должен соответствовать. Эти рамки могут быть заданы более поверхностными, чем предполагаемый базовый психофизический закон, «высокоуровневыми» принципами корреляции ментального и физического, которые, по мнению Чалмерса, легче обнаружить и обосновать. В статье 1995 г. он называет два таких принципа: «структурной когерентности» и «организационной инвариантности». Первый из них эксплицирует систематическую связь между «сознанием» (consciousness) и «осведомленностью» (awareness), второй констатирует, что факт существования сознательного опыта и характер его наполненности зависят исключительно от функциональной организации связанной с ним физической системы.

Чтобы понять, почему Чалмерс останавливается именно на этих принципах, еще раз напомним контекст. Он хочет найти закон, связывающий физические процессы и качественные ментальные состояния. Этот закон позволит предсказывать существование подобных состояний на основе знания о физических кондициях той или иной материальной системы. Соответственно, поиск подобного закона лучше всего начинать с системы, качественная начинка которой доподлин-

но известна исследователю, а именно с нашего собственного организма. Что же можно сказать по этому поводу? Прежде всего, концептуальный анализ наших осознанных состояний показывает (точнее, мог бы показывать — сам я думаю, что это не так, но сейчас это неважно), что если я осознаю нечто, то это нечто как данность сознания не только может учитываться мной при планировании моих действий, но и, как кажется, оказывает прямое влияние на мое невербальное и вербальное поведение. В частности, если я осознаю нечто, обычно я могу отчитаться о наличии этой данности.

Исходя из каузальной замкнутости физического и скоррелированности физических процессов с качественными состояниями, логично предположить, что сказанное можно выразить и на языке функций материальных систем. Для этого Чалмерсу и потребовался термин «осведомленность»), коррелятивный «сознанию», но лишенный качественного оттенка. Материальная система осведомлена в чем-то, когда это нечто непосредственно доступно для тех ее подсистем, которые отвечают за формирование ее поведения. Говоря словами Чалмерса, осведомленность есть «непосредственная доступность для глобального контроля». Если принять этот принцип - очевидно перекликающийся с баарсовской моделью «глобального рабочего пространства»²¹, — то кандидатами на наличие сознательных состояний будут системы, где происходит модульная обработка информации, поступающей затем в глобальное рабочее пространство, где она используется для подготовки и совершения действий.

Принцип структурной когерентности не ограничивается, однако, указанием необходимых критериев наличия сознательных состояний. Он позволяет узнать нечто и об их внутренней организации. Ведь структура сознательного опыта отражает особенности протекания объективных когнитивных процессов, ответственных за его появление. Скажем, если на качественном уровне можно различать цвета, то это различие должно существовать и на физическом уровне, представляя в виде активации разных групп нейронов и т. п. Кстати, в диссертации 1993 г., а также в соответствующих главах «Сознающего ума» Чалмерс объединяет под рубрикой принципа структурной когерентности именно такие структурные соответствия, выделяя тезис о соответствии сознания и осведомленности в особый принцип²². Но в статьях 1995 и 1997 гг. он не проводит этой дифференциации, что вполне понятно: принцип соответствия сознания и осведомленности тоже имеет структурный характер.

Тема структурного или организационного соответствия физических и качественных процессов и состояний получа-

ет продолжение и развитие при обсуждении Чалмерсом принципа организационной инвариантности. Важность этого принципа может быть проиллюстрирована следующим образом. Допустим, мы признали, что всякое осознанное состояние сопровождается определенной интеграцией тех или иных данных на физическом уровне. Но из этого не следует, что всякая подобная интеграция сопровождается сознанием. Принцип структурной когерентности может претендовать лишь на указание необходимых, но не достаточных критериев. Принцип организационной инвариантности, напротив, должен способствовать определению достаточных критериев сознания. Согласно этому принципу, за наличие в той или иной физической системе сознания отвечают именно ее функциональные компоненты. Т. е. если материальная система интегрирует поступающие в нее данные по такой же схеме, что и мой, к примеру, мозг, то такая система с необходимостью должна обладать теми же качественными состояниями, что и я.

Нарисованная картина соотношения принципов когерентности и организационной инвариантности является, впрочем, несколько упрощенной. Дело в том, что в статье 1995 г. Чалмерс выражается так, будто принцип когерентности позволяет задавать не только необходимые, но и достаточные условия наличия сознания²³. Однако в «Сознающем уме» Чалмерс проясняет ситуацию²⁴, и его уточнения позволяют нам лучше понять диалектику двух принципов. Говоря о принципе когерентности, он отмечает, что вопрос о «достаточности осведомленности» для сознания, в отличие от вопроса о его необходимости для него, «является более трудным»²⁵. Ведь можно допустить, что для порождения сознания материальная система должна не только быть осведомлена в чем-то, но и обладать каким-то дополнительным свойством, неким «X-фактором»²⁶. Чалмерс, правда, утверждает, что допущение подобного фактора в любом случае будет чем-то произвольным, а сам он — случайным. Иными словами, тезис, что сознание возникает при наличии осведомленности и еще какого-то X-фактора, выглядит, с его точки зрения, явным отступлением от требований простоты научных теорий — тем более что хорошего кандидата на роль X-фактора найти не удастся. В пятой главе я покажу, что это заключение сомнительно. Но важно, что и сам Чалмерс понимает, что он привел не очень сильный довод²⁷: требование простоты не имеет обязательного характера, да и является внешним по отношению к принципу когерентности.

Поэтому ему нужны дополнительные аргументы, которые, в частности, показывали бы достаточность осведомленности для сознания. Принцип, формулируемый на основе этих аргу-

ментов, будет отличаться от принципа структурной когерентности тем, что в его формулировке будет выражена обусловленность сознания функциональными схемами, реализованными в материальных системах. Речь, конечно, идет о принципе организационной инвариантности, и теперь нам пора сосредоточиться на самих аргументах Чалмерса.

Главный из них изложен в статье 1995 г., но в полном объеме они развернуты в других текстах — статье «Отсутствующие квалиа, блекнувшие квалиа, скачущие квалиа», написанной в 1993 г.²⁸, и в «Сознающем уме». Чалмерс предлагает два мысленных эксперимента, обладающих, по его мнению, большим демонстративным потенциалом. Первый из них должен показать реальную невозможность того, что реализация функциональных схем, которые сопровождаются сознанием в моем случае, на других носителях может существовать и при отсутствии сознания, т. е. при отсутствующих квалиа. Второй показывает, что в подобном случае квалиа не только не могут отсутствовать, но и не могут отличаться от тех, что есть у меня²⁹.

Первый мысленный эксперимент разворачивается следующим образом: допустим, мой функциональный изоморф, сделанный, к примеру, из кремниевых чипов, не обладает сознанием. Далее, допустим, что нейронаука и нейрохирургия достигли такого уровня, что мы можем заменить часть моих нейронных сетей на кремниевые чипы, полностью дублирующие функции замененных нейронов. При полной замене я стану точной копией изоморфа, который, по предположению, не обладает сознанием. Не буду, выходит, обладать им и я. Но что будет происходить в процессе замены, пока она лишь частичка? Очевидно, отвечает Чалмерс, мое сознание должно будет постепенно блекнуть. Парадокс, однако, в том, что при этом мое поведение, опять же по предположению, будет оставаться неизменным. Я буду, к примеру, говорить, что вижу яркие цвета, хотя в действительности от них останутся лишь их бледные подобию. И я буду говорить, что различаю их оттенки, субъективно утратившие для меня реальность. Такая ситуация, полагает Чалмерс, маловероятна, и это позволяет заключить, что замена нейронов на чипы не приведет к утрате сознания. Соответственно, для сознания важен не носитель, а функциональная организация определенной материальной системы.

Второй аргумент, который Чалмерс считал еще более сильным³⁰, выстраивается по аналогии с первым. Допустим, что мой функциональный изоморф наделен перевернутыми квалиа: там, где я вижу красное, он видит синее, и т. п. Опять проведем частичную замену моих нейронных сетей на крем-

ниевые дубликаты. После этой замены я буду воспринимать некий промежуточный цвет. Но не будем полностью выводить из игры старые нейронные цепи, а устроим все так, чтобы можно было вновь подключить их, — и подключим. Что произойдет? Ощущаемый цвет мгновенно поменяется — он опять станет красным. Теперь опять активируем кремниевый участок цепи — и цвет снова станет ближе к синему, это и есть скачущие квалиа. Но парадокс опять-таки в том, что несмотря на все эти скачки и танцы, я снова ничего не замечу — ведь кремниевая цепь функциональная изоморфна нейронной. Такая ситуация, по Чалмерсу, совершенно неправдоподобна, и это означает, что квалиа не только не должны исчезать (данный аргумент может доказывать и это), но и не должны меняться при реализации одинаковых функциональных схем на разных носителях. И если так, то мы показали, что наличие определенных функциональных схем является достаточным условием наличия сознания и достаточным условием для заключения о его характере.

Чалмерс подчеркивает, что данные мысленные эксперименты не могут показать и не показывают логической невозможности описанных ситуаций, но они и не предназначены для этого. Они призваны продемонстрировать реальную или «естественную» (natural) невозможность изменения или отсутствия квалиа в моем функциональном изоморфе, равно как и в системах, функционирующих подобно мне — можно преобразовать эти эксперименты так, чтобы они достигали именно такой цели. И если это так, то мы и в самом деле с уверенностью можем говорить, что все люди воспринимают мир примерно так, как я: наши различия возрастают сообразно отдалению реализованных у них функциональных схем от моей собственной.

Все, однако, не так радужно, как представляет Чалмерс. Проблема в том, что в описанных им случаях нет никаких парадоксов. Особенно это очевидно со скачущими квалиа. Попробуем еще раз встать на место человека, которому подключают то кремниевые чипы, то нейронные цепи. Допустим также, что при этом его квалиа действительно скачут. Что нас смущает? Что он будет вести себя так же, как он вел бы себя, если бы они не скакали? Что он не замечает этих скачков? Но поводов для смущения и удивления нет. Чтобы заметить отличие, надо сопоставлять наличное ощущение с тем, которое было раньше и, согласно предположению, отличалось от наличного. Но более чем вероятно, что нейронные или кремниевые цепи, участвующие в обработке зрительных данных, отвечают и за воспоминания о прежних случаях восприятия соответствующих цветов³¹. Замещая нейронную

цепь кремниевой, мы переписываем не только наличные ощущения, но и воспоминания о них. Таким образом, в подобной ситуации человек в принципе не может заметить какое-то отличие воспринимаемого им цвета от того, что воспринимался им раньше, — и действительно, по предположению, не замечает его.

Сходное возражение против аргумента скачущих квалиа выдвинул С. Шумейкер³². Чалмерс попытался ответить ему в статье «Материализм и метафизика модальности»³³ но, по правде говоря, его ответ не выглядит убедительным, поскольку Чалмерс продолжает настаивать на странности того, что субъект не будет замечать изменений, тогда как суть данного возражения как раз в том, что это вовсе не является странным. Тем не менее в той же статье Чалмерс сместил центр тяжести в сторону аргумента с блекнущими квалиа и заявил, что теперь именно этот аргумент он считает «более сильным»³⁴. Однако и этот аргумент, и мысленный эксперимент можно нейтрализовать, хотя его критику лучше выстраивать иным способом. Напомним, что видимость парадокса в этом эксперименте возникает потому, что человек с чипами, частично замещающими нейроны, утверждает, что фиксирует какие-то различия, к примеру, между оттенками синего цвета, в то время как на уровне осознаваемых им поблекших данностей эти различия становятся настолько малыми, что по идее не должны были бы констатироваться им. Но на это можно заметить, что, во-первых, эти различия все же не исчезают и на фоне отсутствия более ярких впечатлений они могут быть замечены³⁵. Во-вторых, наличие у него убеждения в их существовании, подкрепленного вербальными и поведенческими диспозициями, заставит его видеть различия даже там, где увидеть их, казалось бы, невозможно. И это самая обычная ситуация: концепты, задействованные в конструировании восприятия, как известно, могут творить чудеса и сильнее этого — благодаря им мы дорисовываем контуры несуществующих фигур и часто видим различия даже там, где их нет.

В общем, приходится признать, что аргументы Чалмерса, приведенные им в поддержку принципа организационной инвариантности в перечисленных выше статьях и в седьмой главе «Сознающего ума», посвященной именно этому принципу, не достигают цели. Эти принципы могут быть истинными, но это надо еще доказать. К данной теме мы обязательно вернемся, сейчас же следует напомнить, что чалмерсовские принципы предполагают каузальную замкнутость физических процессов. В самом деле, если допустить, что качественные состояния оказывают реальное влияние на поведение, то эти состояния должны быть встроены в функциональные схемы,

определяющие наши реакции на те или иные внешние импульсы. Но тогда невозможно будет говорить, что наше сознание порождается реализацией таких функциональных схем в мозге или зависит от них.

Понимание того обстоятельства, что рассуждения Чалмерса о принципах структурной когерентности и организационной инвариантности ведутся им на основе допущения каузальной замкнутости физического, возвращает нас к проблеме эпифеноменализма. Напомню, что в рукописи 1990 г. «Сознание и познание» Чалмерс утверждал, что эпифеноменализм, отрицающий каузальную действенность качественных состояний в физическом мире, — несостоятельная философская доктрина, и обещал, что его теория соотношения ментального и физического позволит преодолеть ее недостатки. Принципы структурной когерентности и организационной инвариантности являются одним из компонентов его новой теории. Исходя из этого, можно предположить, что Чалмерс рассматривает их в антиэпифеноменалистском контексте. С другой стороны, поскольку эти принципы, как и эпифеноменализм, опираются на тезис о каузальной замкнутости физического, данное предположение нуждается в текстуальном подтверждении. Текстуальное подтверждение в этой связи и правда можно найти, но оно подтверждает совсем другое.

А именно, Чалмерс заявляет, что принципы структурной когерентности и организационной инвариантности как раз совместимы с эпифеноменализмом. Он рассуждает об этом в статье «Сознание и его место в природе», написанной в 2001 г. и впервые опубликованной в сборнике «Философия сознания: классические и современные тексты» (2002). Эпифеноменалист, отмечает Чалмерс, признает «существование фундаментальных психофизических законов, связывающих физические и феноменальные свойства»³⁶. Любопытно и то, что и в этом, и в других текстах, а именно в «Сознающем уме» и статье «Продвигаясь к проблеме сознания» Чалмерс больше не называет эпифеноменализм несостоятельной философией³⁷. Наоборот, он подчеркивает, что эпифеноменализм лишен «фатальных дефектов», а в «Сознающем уме» идет еще дальше и не исключает, что он может оказаться единственной приемлемой позицией³⁸.

Потепление чалмерсовского отношения к эпифеноменализму, впрочем, вовсе не означает, что он идентифицирует свои взгляды как эпифеноменализм. Скорее, оно является выражением определенной неуверенности, имеющейся у него по поводу своей позиции. Тем не менее позиция эта у него есть, и он вовсе отказался — по крайней мере если речь идет о середине 90-х гг. — от намерения преодолеть «неэлегант-

ность» эпифеноменализма (согласно которому качественное оказывается неким довеском к физическому).

Кроме того, Чалмерс не забыл и о своих прежних упреках, высказанных в адрес этой концепции: эпифеноменализм так или иначе оставляет ощущение случайности качественных состояний, ощущение того, что их могло бы и не быть: «трудная проблема сознания» остается по большому счету нерешенной. Но теперь Чалмерс полагает, что, возможно, с этим придется смириться, просто постулировав те или иные принципы, наводящие мосты между физическим и ментальным, и удовлетворившись «объяснениями» существования сознания через порождающие его «силы» или законы. Однако это все же не последнее слово Чалмерса. В конце концов, принципы структурной когерентности и организационной инвариантности, инкорпорированные эпифеноменализмом, не являются, как мы знаем, базовыми психофизическими законами. Возможно, они есть лишь частные случаи более фундаментального закона. Возможно также, что анализ этого закона откроет перспективы преодоления эпифеноменализма или хотя бы его модификации в духе двуаспектной теории, на которую Чалмерс возлагал большие надежды в начале 90-х.

Чалмерс действительно работал в этом направлении. Результаты его поисков в полном объеме изложены в «Сознающем уме», упоминаются они и в статье «Навстречу проблеме сознания» и др. Представленная в «Сознающем уме» концепция и в самом деле является наследницей двуаспектной теории из рукописи 1990 г. Ключевую роль в ней, напомним, играло понятие информации. Чалмерс утверждал, что качественные состояния и есть информация, носителями которой оказываются функциональные схемы (patterns) в мозге. Он также утверждал, что информация и схемы, или паттерны, — это два аспекта одной и той же вещи (для именованной которой он использовал мало что разъясняющий термин «паттерн / информация»), и поэтому с некоторыми оговорками причислял себя к теоретикам тождества. Но в «Сознающем уме» речь об этом уже не заходит.

Кроме того, в позиции Чалмерса произошли следующие изменения. Прежде всего, он основательно трансформировал и конкретизировал свое понимание информации. Опираясь на идеи К. Шеннона, он дефинирует ее как систему различий и отношений в абстрактном логическом пространстве³⁹. Информация имеется везде, где осуществлен выбор из некоего спектра возможностей. Сама по себе информация абстрактна, но она может быть реализована. Наиболее наглядной является физическая реализация. К примеру, у нас есть информационное пространство, где состояние А соотнесено с состоянием

В так, что отсутствие А влечет за собой отсутствие В. Физической реализацией этого пространства может быть, скажем, выключатель света. Это устройство обладает рядом физических свойств и может оказаться в разных состояниях, но если смотреть на него с точки зрения реализации определенной информационной матрицы, то эти состояния сводятся к двум: «включен» и «выключен» — разного рода физический «шум» отсекается потому, что содержащиеся в нем различия не имеют значения для данной системы, не производят в ней различий: согласно известной формуле Г. Бейтсона, информация — «это различие, которое производит различие»⁴⁰.

Итак, информация может быть реализована физически, и материальная система, реализующая ее, функционирует в соответствии с логическими отношениями, конституирующими информацию. Но тут возникает вопрос: а возможны ли иные способы реализации информации? Чалмерс уверен в позитивном ответе. Информация, полагает он, может быть реализована и в нашем качественном опыте. Ведь и в нем присутствует множество различий и соотношений.

Понятие информации, раскрываемое в терминах различий и соотношений в логическом пространстве возможностей, несомненно выглядит более фундаментальным, чем, скажем, понятие осведомленности. И поскольку Чалмерс заинтересован в отыскании фундаментальных психофизических законов, неудивительно, что он связывает их поиски именно с понятием информации. Преимущество этого понятия еще и в том, что высокоуровневые принципы структурной когерентности и организационной инвариантности легко могут быть истолкованы в информационных терминах. Так, согласно принципу структурной когерентности, различия, фиксируемые в сознательном опыте, отражаются в объективных различиях связанных с ним материальных систем — это наглядный пример двоякой реализации одной и той же информации. Принцип организационной инвариантности также допускает информационную интерпретацию. Дело в том, что всякая функциональная организация может быть представлена в качестве специфически определенного информационного пространства, реализованного на физическом уровне — и изоморфно отображенного в качественном опыте.

Помимо возможности наведения мостов с высокоуровневыми психофизическими принципами новая концептуальная схема Чалмерса может индуцировать плодотворные онтологические решения. Еще раз подчеркнем, что если в 1990 г. Чалмерс утверждал, что квалиа — это и есть информация, то теперь он говорит о квалиа как об одном из способов реализации информации. Такая трактовка открывает возможность создания бо-

лее стройной двуаспектной теории. Загадочная вещь, именуемая им ранее «паттерном/информацией», получает название «информация», и эта единая информация допускает физическую, т. е. внешнюю, и качественную, внутреннюю реализацию. Качественный «опыт, — пишет Чалмерс, — это информация изнутри, физика — информация извне»⁴¹.

Кому-то может показаться, что в «Сознающем уме» Чалмерс просто сменил терминологию. Но это не так. В рукописи 1990 г. он трактует «паттерн-информацию» как реальную вещь, тогда как в трактате 1996 г. он дает понять, что информация как точка схождения качественного и физического — это, скорее, абстрактный фокус. Именно поэтому Чалмерс больше не позиционирует себя как сторонника теории тождества. Но почему же он не развивает заманчивую идею гипостазирования информации и трактовки качественного и физического как двух эманативных аспектов последней? Дело, видимо, в том, что такая позиция не позволяла бы продвинуться в решении «трудной проблемы», понять, почему вообще существует качественный аспект информации. Чалмерс, судя по всему, осознал тупиковость этого пути еще в начале 90-х. Примерно в то же время он наткнулся — не без помощи американского философа Г. Розенберга⁴² - на другой вариант онтологии, который, собственно, и стал для него приоритетным. Его основу составляют идеи Б. Рассела, высказанные им в книге «Анализ материи», опубликованной еще в 1927 г. Рассел полагал, что имеющиеся у нас понятия о материальных свойствах имеют структурный характер, т. е. де-финируются через отношения чего-то одного к чему-то другому. Иными словами, физический мир предстает нам как некая система отношений — но без представления о том, что, собственно, вступает в отношения. Однако это что-то, несомненно, должно существовать. Таким образом, у материи должны иметься не только внешние, относительные, но и какие-то внутренние свойства. Что же представляют собой эти свойства? Рассел не исключал, что они могут иметь ментальный характер⁴³, — и это резонно: других внутренних свойств мы просто не знаем.

Эта идея — именно то, что было нужно Чалмерсу. Теперь он наконец получил возможность решить «трудную проблему», дать ответ на вопрос о том, почему помимо физических процессов в мозге существует и связанный с ними внутренний опыт. Он существует потому, что без него не существовала бы и физическая реальность мозга, опирающаяся на квалиа как на свой фундамент. Двуаспектная теория Чалмерса получает окончательное завершение. Два аспекта информации, внешний и внутренний, неразрывно связаны.

Самое интересное, однако, то, что в «Сознающем уме» мы не слышим победных реляций по поводу решения «трудной проблемы». Чалмерс очень осторожно рассуждает на этот счет. Неорасселовская теория ментального как основы физического подается им как спекулятивная гипотеза, красивая и элегантная, позволяющая построить монистическую картину мира (дуализм предполагает равноправие ментального и физического, а здесь его нет), — но не более.

Осторожность Чалмерса объясняется целым рядом причин. Во-первых, для него не вполне очевидно, что рассуждения Рассела относительно несамодостаточности физических аспектов материи верны, — хотя он и склоняется к такому выводу. Во-вторых, он осознает, что признание истинности расселовской модели может привести к панпсихизму. В самом деле, если ментальное является онтологической предпосылкой физического, то оно должно быть повсюду. Нельзя сказать, что Чалмерс опасается объявлять себя панпсихистом: он специально показывает, что в панпсихизме нет явных нестыковок. Кроме того, панпсихизм хорошо сочетается с глобальным информационным подходом Чалмерса и с его трактовкой качественных состояний как одного из способов реализации информации. Вместе с тем он, конечно, соглашается, что говорить о богатой феноменальной жизни, скажем, термостата или тем более электрона нелепо. Внутренние свойства подобных систем, если они вообще существуют, лишь очень отдаленно напоминают состояния нашего сознания. И это приводит его к предположению, что внутренние состояния материи имеют, скорее, протофеноменальный, «протоопытный», а не собственно качественный ментальный характер.

Эту модификацию расселовской теории Чалмерс именуется «панпротопсихизмом» — и именно она вызывает у него наибольшую симпатию. Однако даже панпротопсихизм не устраивает его в полной мере. Проблема прежде всего в том, что неясно, как понимать «протоопытные» свойства. Насколько они вообще известны нам? Если сказать, что они известны нам в том плане, что лишь несущественно отличаются от привычных нам качественных состояний, то тогда придется признавать, что физическое немислимо без ментального. А из этого, в частности, следует непредставимость зомби. Мы помним, правда, что в ранних рукописях Чалмерс действительно надеялся показать, что зомби непредставимы. Но трудность в том, что в самом «Сознающем уме» Чалмерс использует тезис о представимости зомби в качестве одного из главных доводов в пользу нередуцируемости качественных состояний к физическим свойствам: если зомби представимы, то квалиа как бы дополнительные к ним.

Как выйти из этой ситуации без противоречий? В «Сознающем уме» и в других текстах, в частности в статьях «Сознание и его место в природе» и «Двумерный аргумент против материализма», Чалмерс разрабатывает для этого аппарат «двумерной семантики». Суть его программы состоит в допущении двойных смыслов или интенционалов у целого ряда терминов. Первичный интенционал позволяет указывать на референт в актуальном мире, вторичный — во всех возможных мирах. Скажем, первичный интенционал «воды» — «прозрачная жидкость, заполняющая океаны, реки и моря», вторичный — H_2O . Поскольку в актуальном мире прозрачная жидкость, заполняющая океаны, реки и моря — это H_2O , то свойство «быть сочетанием двух атомов водорода и одного атома кислорода» входит в понятие воды и распространяется на все возможные миры. Но если бы в актуальном мире прозрачная жидкость, заполняющая океаны, реки и моря, имела другой химический состав, все было бы иначе.

Соответственно, можно говорить о двух видах представимости: сообразно первичному интенционалу и сообразно вторичному. Так, в одном смысле воду можно представить как нечто отличное от H_2O (если внешние свойства воды могут дублироваться веществом с другой химической формулой), в другом — нет. Так же и с зомби. Зомби, по Чалмерсу, оказываются представимы сообразно первичным интенционалам качественных состояний и физических процессов, но они могут оказаться непредставимы во втором смысле в случае расхождения вторичных интенционалов физического в актуальном и воображаемом мире. Однако в чем может состоять это расхождение? Воображаемый зомби-мир, по определению, обладает той же внешней физической структурой, что и актуальный мир, и если между ними вообще могут быть отличия, они должны касаться внутренних свойств физического. Причем мыслить эти свойства различными с необходимостью можно лишь при предположении, что они совпадают с качественными или протоквалятивными состояниями. В этом случае, представляя зомби-мир, мы действительно мыслим мир, физически отличный от нашего (поскольку он мыслится с иными, некалятивными внутренними физическими свойствами), а значит, не выполняем условия мысленного эксперимента с зомби, т. е. не мыслим мир, физически тождественный нашему, но без квалиа. И тогда зомби действительно оказываются непредставимы. Но это же означает истинность неорасселовского монизма.

Таким образом, Чалмерс утверждает, что его выводы можно интерпретировать следующим образом: либо зомби представимы во всех смыслах, и тогда материализм ложен и, соот-

ветственно, истинен тот или иной дуализм, либо истинен нео-росселовский монизм. В принципе этот монизм можно истолковать в материалистическом ключе, так как качественные или «феноменальные» состояния оказываются внутренними свойствами материи. С другой стороны, сам Чалмерс подчеркивает, что неорасселовский монизм лишь номинально соответствует критериям материализма. Что же касается духа этой философии, то он скорее имма-териалистический, так как основой внешних физических свойств оказываются ментальные сущности.

В общем, может показаться, что Чалмерс находит приемлемое для себя решение: материализм в любом случае ложен, и истинен либо дуализм свойств эпифеноменалистского толка, либо имматериалистический монизм. Но здесь возникает новая сложность. Дело в том, что если мы вместе с Чалмерсом (дабы избежать противоречий внутри его системы) допускаем возможность помыслить внешне тождественный нашему мир, обладающий, однако, иными, а именно нефеноменальными, внутренними свойствами, то это закрывает перспективу решения «трудной проблемы». Ведь неорасселовский монизм, подразумевающий возможность интерпретации квалиа как основы внешних физических свойств, может выступать как вариант ее решения только когда эти качественные свойства являются безальтернативными, если другие внутренние свойства попросту невозможны. Если же это не так, то «трудная проблема» воспроизводится на новом уровне: почему функционирование нашего мозга связано именно с протофеноменальным базисом? И неясно, как решать ее.

Чтобы сохранить хотя бы перспективу решения этой проблемы, надо поэтому выбрать другой вариант: признать, что внутренними могут быть только протофеноменальные свойства, но при этом утверждать, что подобные свойства (1) качественно отличны от качественных состояний и (2) неизвестны нам. При таком толковании видимость представимости зомби оказывается связанной с неполнотой нашего знания о внутренних свойствах материи. Именно к этому варианту, который, в отличие от теории, не признающей качественного различия качественных и протофеноменальных свойств, все же может рассматриваться как разновидность теории тождества или «нейтрального монизма» (так как протофеноменальные свойства выступают в нем в качестве особой реальности, сводящей воедино физическое и ментальное), судя по всему, и склонялся Чалмерс на рубеже XX и XXI вв. Любопытно в этой связи, что в статье «Сознание и его место в природе» он прямо говорит, что такой подход сближает его взгляды с мистерианской позицией Макгинна, разобранный в одной из предыдущих глав. Само по

себе это еще ничего не значит, хотя Макгинн, напомним, считает «трудную проблему сознания» нерешаемой, а выгоды, которые можно получить от субстантивации ментального, связаны, в частности, с возможностями решения этой проблемы. В самом деле, если протофеноменальные данности качественно отличны от состояний человеческого сознания, то возникает резонный вопрос: почему и как эти протофеноменальные данности или качества порождают качественный опыт? Решение «трудной проблемы» все равно остается чем-то совершенно неопределенным.

Чалмерс и сам крайне озабочен этим скачком от протофеноменальных качеств к феноменальным, и он объявляет проблему объяснения трансформации одних в другие главной трудностью неорасселовской модели, которой он так симпатизирует. Он, правда, зачастую смещает акценты, утверждая, что основным препятствием здесь, собственно, является понимание того, как хаотичный протоопыт превращается в унифицированное человеческое сознание. Если бы все сводилось только к этому, трудности были бы устранимы. С одной стороны, мы знаем, что сознание далеко не так унифицировано, как может показаться: скорее уж оно модульно, с другой — относительная унифицированность, которая в нем все же имеется, вполне объяснима функциональным единством организма. Другое дело, если речь идет о скачке от неизвестных протофеноменальных качеств к качественным состояниям, — здесь трудности его объяснения действительно могут оказаться непреодолимыми.

Между тем можно попробовать показать, что если вообще можно отстаивать теорию базовых протофеноменальных свойств, то это можно делать только при условии того, что они непознаваемы. Вариант, когда они признаются познаваемыми и родственными качественным состояниям, просто несостоятелен. Ведь если допустить, что физические свойства несамодостаточны в силу своей релятивности и бессубстанциальности, то нетрудно убедиться, что это должно быть справедливо и относительно качественных состояний. Физические свойства известны нам из опыта, а все опытные данности могут быть интерпретированы как особого рода квалиа. А это означает, что не только физические, но и качественные свойства и состояния нуждаются в какой-то основе. Ей могут быть неизвестные протофеноменальные качества, но никак не сами качественные состояния.

Можно, таким образом, заключить, что движение Чалмерса в сторону мистерианства Макгинна — закономерный процесс. Проблема, однако, в том, что мистерианская позиция, как мы видели, сама не является логически безупречной. Рас-

суждения о непознаваемых данностях вполне могут оказаться лежащими за гранью осмысленного.

Так или иначе, теперь мы уже не будем удивляться осторожному отношению Чалмерса к перспективам обсуждавшейся выше онтологической модели, как и тому, что он в какие-то минуты признает, что все решения плохи, но если выбирать из них самое вероятное, то выбор может пасть на эпифеноменализм, который, казалось бы, преодолевается неорасселовской моделью, признающей каузальную релевантность внутренних состояний на том основании, что без них, в частности, была бы невозможна физическая причинность. Внутренние проблемы этой модели нейтрализуют ее достоинства.

Понимание всех этих обстоятельств позволяет также разгадать композиционную загадку «Сознающего ума», заключающуюся в том, что потенциальное решение «трудной проблемы сознания», стоившее Чалмерсу такого труда, вообще не подается в контексте этой проблемы! Неявным образом этот контекст, конечно, присутствует: Чалмерс обсуждает неорасселовскую модель в связи с возможностью преодоления эпифеноменализма, а анализ ранних рукописей Чалмерса показал нам, что преодоление эпифеноменализма и решение «трудной проблемы» по сути совпадают. Но тем не менее кажется удивительным, почему Чалмерс не акцентирует это. И вообще, почему первооткрыватель «трудной проблемы» так мало говорит о ней в своем главном трактате? Теперь мы знаем ответ, и он состоит в том, что Чалмерс не уверен в успешности своего решения. Соответственно, он не осмеливается выстроить композицию «Сознающего ума» таким образом, чтобы у читателей возникало предвкушение кульминации, когда «трудная проблема» была бы наконец разрешена.

Прежде чем рассказать о дальнейшей эволюции взглядов Чалмерса, я воспользуюсь подвернувшимся поводом и чуть подробнее скажу о композиции и задачах «Сознающего ума». Книга эта, несомненно, относится к числу самых значительных философских работ, созданных в последние десятилетия. Как и «Объясненное сознание» Деннета, трактат Чалмерса отличается не только оригинальностью и систематичностью, но и провокативностью — в лучшем смысле слова.

Впрочем, между этими работами, несмотря на общность тематики, есть и существенные различия. «Объясненное сознание» насыщено фактическим материалом, тогда как «Сознающий ум» — преимущественно концептуальное исследование. Кроме того, Деннет выстраивает свою книгу так, чтобы создавалось ощущение, будто он бьет в одну точку. Чалмерсу же, как мы уже поняли, тесно в рамках единственной концеп-

ции: мыслей в его книге так много, что их хватает сразу на несколько теорий, и автор колеблется между ними.

Сказанное, правда, не означает, что в «Сознающем уме» невозможно зафиксировать какой-либо четкой структуры. Наоборот, композиция этой книги очень продуманна. Помимо введения, где Чалмерс озвучивает свои главные интенции, а именно говорит о серьезном отношении к сознанию, с одной стороны, и к науке с ее тезисом о каузальной замкнутости физического — с другой, и двух приложений (посвященных проблеме искусственного интеллекта и возможным связям между квантовой механикой и теориями сознания), она включает в себя три больших раздела. В первой части, под названием «Основы», Чалмерс рассуждает о «двойной жизни» ментальных понятий и предлагает развести «психологические» (ориентированные на объяснение с точки зрения третьего лица) и «феноменальные» термины или значения одних и тех же терминов. Кроме того, он обсуждает здесь понятие «супервентности» и отличает «логическую супервентность» (логическое следование одного из другого, имеющее место, к примеру, между законами химии и физики) от «натуральной», сводящейся к корреляции неких состояний. Этим различием Чалмерс подготавливает почву для утверждения, что качественные состояния хотя и коррелятивны физическим процессам, но не могут быть редуцированы к ним в том же смысле, в каком логические следствия могут быть редуцированы к их основаниям.

Эта тема получает продолжение во второй части, озаглавленной «Нередуцируемость сознания». Чалмерс приводит аргументы, показывающие, что качественные ментальные состояния не находятся в отношении логической супервентности к мозгу или реализованным в нем функциональным схемам. Из всего этого он делает онтологические выводы о самостоятельном бытийном статусе подобных качественных состояний. Если бы некий Бог создавал наш мир, повторяет Чалмерс фразу С. Крипке, то после того, как он сотворил материю, ему пришлось бы отдельно создавать еще и сознание.

Главный из упомянутых аргументов, *de facto*, — это уже известный нам аргумент зомби⁴⁴. Я могу представить существо, тождественное мне в физическом смысле и неотличимое от меня в поведенческом плане, но при этом лишенное сознания. Если это так, то сознание как совокупность качественных состояний, утверждает Чалмерс, должно быть чем-то дополнительным по отношению к физическим и функциональным (бихевиориальным) аспектам моего Я⁴⁵.

Так Чалмерс приходит к позиции, которую он обозначает как «натуралистический дуализм». Несмотря на онтологи-

чески нагруженное название, это достаточно минималистская теория, допускающая самые разнообразные конкретизации. Ближайшей из них оказывается эпифеноменалистская трактовка натуралистического дуализма. Однако эпифеноменализм, как мы знаем, не является беспроблемной философской теорией, и в том же втором разделе Чалмерс предпринимает немало усилий, чтобы показать, что эти проблемы не означают противоречивости эпифеноменалистских установок.

Третий раздел, «На пути к теории сознания», содержит обсуждение принципов когерентности и организационной инвариантности, которые уже были подробно проанализированы выше. Тут же Чалмерс рассматривает неорасселовскую трактовку ментального и вписывает ее в двуаспектную теорию информации, восходящую к его ранним рукописям, на которые он, кстати, здесь прямо ссылается.

Если взять «Сознающий ум» общим планом, то может показаться, что композиция этой работы все же выстроена так, чтобы создавать впечатление продвижения к решению «трудной проблемы». Уже в первых строках введения Чалмерс говорит, что, хотя «у нас есть весомое основание полагать, что сознание возникает из таких физических систем, как мозг, мы плохо понимаем, как оно возникает, да и почему вообще существует»⁴⁶. Затем, после подготовки в первой части, во второй он показывает, что трудная проблема действительно трудна. Наконец, в третьей части он ищет ее решение в двуаспектной теории информации и неорасселовской онтологии.

Но хотя эта картина и верна, она словно выполнена пунктиром и в местах обрыва линии на нее накладываются совсем другие образы. Мы уже знаем, почему это так, и я лишь подытожу сказанное ранее. Дело в том, что, если убрать из этой композиции пунктир, вся система сразу же рассыпается. Если качественное состояние действительно является фундаментальным условием физических свойств, что допускается двуаспектной онтологией Чалмерса, то, во-первых, зомби, необходимые Чалмерсу для доказательства нередуцируемости сознания и акцентуации трудности «трудной проблемы», окажутся немислимыми и невозможными, а во-вторых, удивительным образом перевернется тезис Чалмерса о порождении сознания мозгом: ведь при такой трактовке первичным будет уже сознание.

Единственный способ спасти систему от разрушения состоит в том, чтобы признать «протофеноменальность» фундаментальных свойств, совместив это допущение с тезисом об их непознаваемости, а значит, о качественном отличии этих свойств от качественных сознательных состояний. В таком случае аргумент с зомби сохраняет силу, сознание остается

нередуцируемым к физическим процессам, а «трудная проблема» не превращается в легкую. Не происходит эксцессов И с положением о порождаемости качественных состояний мозгом. Но ценой станет то, что «трудная проблема» не будет решена.

В самом деле, вопрос о том, почему мозг порождает сознание, так и останется без ответа. Мы получим ответ на вопрос, почему с мозгом связаны протофеноменальные, протоквали-тативные состояния, но загадка будет состоять в том, почему эти неведомые протофеноменальные состояния вместе с мозгом генерируют наш сознательный опыт. Конечно, можно допустить, что, если бы мы узнали получше эти протофеноменальные свойства, мы смогли бы ответить на этот вопрос. Макгинн, с которым, как мы уже отмечали, Чалмерс готов вступить в союз (хотя Макгинн пользуется другой терминологией), считает, правда, что эти свойства в принципе непознаваемы. И это тоже вариант решения трудной проблемы, пускай и сугубо отрицательный. Пикантность ситуации, однако, в том, что Чалмерс не разделяет радикализма Макгинна. Он не утверждает, что протофеноменальные состояния не могут быть познаны. Чалмерс полагает, скорее, что этот вопрос еще открыт. Но в таком случае он вообще оставляет «трудную проблему» без решения. Фактически он просто констатирует, что «трудная проблема» трудна, а вот можно ли ее решить — неизвестно. Точно такую же позицию, как мы помним, занимал Сёрл, она характерна и для австралийского философа Д. Столяра⁴⁷.

Ситуация выглядит несколько парадоксально, и едва ли можно предположить, что Чалмерс мог остановить свои поиски на столь неопределенной ноте, к тому же затушеванной многочисленными оговорками, делающими «Сознающий ум» лабиринтом для любого интерпретатора. Логично поэтому еще раз взглянуть на его более поздние работы, и прежде всего на статью «Сознание и его место в природе». Внимание к ней оправдывает себя хотя бы потому, что Чалмерс критикует здесь некоторые положения «Сознающего ума».

Об этой критике я скажу чуть позже, пока же отмечу, что заглавие статьи — *Consciousness and Its Place in Nature* — специально подобрано Чалмерсом так, чтобы оно перекликалось с названием книги Ч.Д. Броуда *The Mind and Its Place in Nature* (1925). Чалмерс вообще пытается восстановить интерес к этому кембриджскому мыслителю, основательно подзабытому в наши дни. Широкая философская публика знает о Броуде лишь то, что он был недоброжелателем Витгенштейна, большим педантом (говорят, что для закрепления знаний у студентов он произносил каждую фразу своих лекций два-

ды, а шутки — трижды) и «эмерджентистом». Я не буду вдаваться в детали его труда о сознании и хочу лишь отметить, что симпатия Чалмерса к Броуду во многом связана с тем, что Чалмерс, как и Броуд, не чужд классификаторского азарта. И хотя Чалмерс не дотягивает до 17 вариантов решения вопроса о соотношении сознания и тела, о которых говорит Броуд, в статье «Сознание и его место в природе» он тоже предлагает детальную панораму «трудных ответов».

Чалмерс выделяет шесть принципиальных подходов. Три из них — материалистические, остальные — нередуктивистские. Материалисты могут либо элиминировать сознание, либо признавать его реальность как предмета познания, но при этом настаивать на его неразрывной связи или онтологическом тождестве с чем-то физическим, либо, наконец, утверждать, что это тождество когда-нибудь будет установлено. Первый вариант, по мнению Чалмерса, противоречит фактам и поэтому неприемлем (с этим нельзя не согласиться), а третий нестабилен и при его конкретизации коллапсирует в одну из альтернативных теорий. Что же касается второго варианта, отстаиваемого теоретиками тождества, то он является, как считает Чалмерс, более реальной опцией и заслуживает подробного анализа.

Я, однако, не разделяю эту позицию и уже высказывался на этот счет. Теория тождества не допускает верификации и может быть сразу отвергнута. Но Чалмерс считает, что для ее отклонения требуется основательная аргументативная подготовка. Впрочем, его особое внимание привлекает, скорее, даже не теория тождества, а та разновидность материалистического решения проблемы сознания, при которой признается «метафизически необходимая» связь между качественными и физическими состояниями. Сторонники этого учения апеллируют к некоторым идеям С. Крипке, в частности к его тезису о существовании так называемой апостериорной необходимости.

Самый известный пример крипкеанской апостериорной необходимости: «Вода есть H_2O ». То, что вода есть H_2O , мы узнаем из опыта, т. е. апостериори, но при этом трудно отрицать, что вода должна иметь эту химическую структуру во всех возможных мирах, истинность же некоего тезиса во всех возможных мирах и означает его необходимость. И возникает вопрос: а нельзя ли применить этот подход и к проблеме сознания? В самом деле, не может ли быть так, что, хотя мы не в состоянии априори показать, что сознание необходимо связано с физическими процессами, эта связь тем не менее имеет характер апостериорной необходимости, из чего, в частности, следует непредставимость зомби и отрицание тезиса о нереду-

цируемости сознания, являющегося главным доводом против материализма.

Эти аргументы могут показаться опасными, и Чалмерс использует уже упоминавшийся аппарат «двумерной семантики», чтобы отвести их и показать, что в случае сознания метафизическая необходимость его связи с мозгом может рассматриваться как реальная опция только при неорасселовской интерпретации ментального. Но не исключено, что теорию Крипке и ее возможные следствия для трактовки сознания можно нейтрализовать и другим способом. Вполне возможно, что само понятие апостериорной метафизической необходимости — голый король. Мне трудно понять, к примеру, почему Крипке считает, что высказывание «вода есть H_2O » апостериорно. Его вполне можно истолковать как аналитическое, а значит, априорное. Конечно, для того, чтобы включить предикат « H_2O » в понятие воды, потребовались научные открытия, и были времена, когда данное утверждение не было аналитическим. Но вообще-то все аналитические утверждения - в классическом кантовском смысле - генетически связаны с опытом⁴⁸. Однако это нерелевантно для их статуса. Понимание этого ставит под вопрос теорию Крипке⁴⁹.

Так или иначе, но, отвергнув материалистические решения, Чалмерс констатирует, что у нас остается три нередуцируемых варианта трактовки статуса сознания, и он тщательно рассматривает их особенности. Первый — это интеракционистский дуализм, второй - эпифеноменализм, третий - неорасселовский монизм, при котором (прото)феноменальные состояния оказываются основой физического.

И вот здесь обнаруживается явное отличие рассматриваемой статьи от «Сознающего ума». Чалмерс отказывается от радикальной критики интеракционизма и, соответственно, от тезиса о каузальной замкнутости физического как единственного базиса перспективных теорий сознания. Констатируя, что большинство философов отвергают интеракционизм на том основании, что он якобы не стыкуется с физикой, он добавляет: «Я и сам был повинен в этом, отставляя интеракционизм в моей книге 1996 г. отчасти в связи с совместимостью с физикой. Я и сейчас не особо склонен одобрять интеракционизм, но теперь я считаю, что аргумент по поводу физики не слишком серьезен»⁵⁰. И в самом деле, согласно некоторым интерпретациям квантовой механики, так называемый коллапс волновой функции, всякий раз происходящий при фиксации эмпирических данностей, невозможен без участия наблюдателя, причем сознательного наблюдателя, так как измерительные приборы как таковые не могут вызывать этот коллапс, будучи сами подвержены суперпозиции, т. е. словно

бы находясь в разных состояниях одновременно. Если это действительно так, то сознание играет определенную каузальную роль, актуализируя один из множества вариантов развития событий.

Разумеется, все эти вещи были известны Чалмерсу и ранее. В «Сознающем уме» он отвергает интерпретации, отводящие сознанию реальную каузальную роль в коллапсе волновой функции, в частности или даже прежде всего потому, что они «несовместимы со взглядом о повсеместности сознания, который я защищал. Если сознание связано даже с очень простыми системами, то, согласно этой интерпретации, коллапс будет происходить на самом базовом уровне и очень часто. Это противоречит физическим данным, зачастую подразумевающим неколлапсированное существование низкоуровневых суперпозиций в течение продолжительного времени»⁵¹.

Неудивительно, что в «Сознающем уме» Чалмерс отдавал предпочтение (хотя и с многочисленными оговорками) интерпретации Эверетта⁵², в соответствии с которой никакого коллапса вообще не происходит, а происходит то, что мир эволюционирует сразу во множестве направлений, в одном из которых случается быть нам. Эта интерпретация более или менее сочетается с принципом каузальной замкнутости физического, но Чалмерс также утверждал, что она гармонирует с выведенными им психофизическими принципами.

О предпочтительности интерпретации Эверетта Чалмерс говорил и в статье «Продвигаясь к проблеме сознания», опубликованной через год после выхода «Сознающего ума». Чалмерс шутит здесь, что четыре дня в неделю он является сторонником Эверетта, но два дня он все же отводит на интеракционистские интерпретации квантовой механики, а воскресенья оставляет на интерпретацию, связанную с введением скрытых параметров⁵³.

Как видим, изменение отношения к интеракционизму наметилось у Чалмерса уже в 1997 г., и эта тенденция еще сильнее проявилась в статье «Материализм и метафизика модальности», написанной в 1998 г. В статье 1997 г. он, правда, отмечал, что даже признание каузальной действительности сознания не избавляет от опасности эпифеноменализма, так как его каузальная роль все равно могла бы быть вынесена за скобки, да и сама сознательная природа этой каузальности выглядит чем-то случайным: вполне можно помыслить ситуацию, когда эта каузальная роль выполнялась бы чисто физическими агентами. Это возражение требует более детального рассмотрения, чем может показаться, и я еще вернусь к данной теме в следующей главе. Сейчас же отмечу, что, даже если признать мыслимость сценариев, описываемых Чалмерсом,

нас в любом случае интересует не возможный, а реальный статус сознания⁵⁴. Поэтому, даже если каузальная роль сознания акцидентальна, знание о том, что оно играет эту роль, все равно теоретически значимо, и поэтому приведенное выше возражение Чалмерса не имеет большого веса.

Чалмерс, вероятно, и сам почувствовал неоднозначность этого возражения, и в статье «Сознание и его место в природе» он даже не упоминает о нем. Уходит в тень в этой статье 2002 г. и интерпретация Эверетта. С той же энергией, с какой он раньше говорил о ней, он рассуждает об интерпретациях, подразумевающих участие сознания в коллапсе волновой функции. И хотя он не объявляет себя интеракционистом, а говорит, скорее, о равновероятности интеракционизма, эпифеноменализма и неорасселовского монизма, тем не менее именно интеракционистская позиция поглощает его внимание.

Что же случилось? Почему Чалмерс сместил акценты в сторону интеракционизма? Ведь, согласно приведенным чуть выше утверждениям самого Чалмерса, он противоречит теории повсеместности психического, являющейся естественным следствием неорасселовского монизма, к которому он тяготел в «Сознающем уме». Ответ, вероятно, состоит в том, что Чалмерс осознал, что он не имеет права апеллировать к этой монистической теории как к независимому доводу против интеракционистских интерпретаций квантовой механики — потому что сама эта теория, как мы знаем, была развита им при предположении каузальной замкнутости физического. Если он, таким образом, не хотел обрекать себя на круг в аргументации, он должен был заново и отвлекаясь от всяких внешних допущений сопоставить интеракционизм и неорасселовский монизм. И сопоставление это выявило то, что интеракционизм свободен от главной, с его точки зрения, проблемы неорасселовского монизма, состоящей в трудности объяснения перехода от протофеноменальных свойств, фундирующих все физические процессы, к качественным состояниям.

Единственный ясный способ, по Чалмерсу, уйти от этой проблемы — объявить, что феноменальных состояний на микроуровне (протофеноменальных состояний) просто не существует и что феноменальные состояния являются внутренними свойствами высокоуровневых материальных систем. Но тогда, чтобы избежать эпифеноменализма, на преодоление которого была нацелена его неорасселовская модель, надо допустить, что физическая реальность не является замкнутой на микроуровне. В таком случае феноменальные, качественные состояния смогут оказывать влияние на физические процессы. Но эта теория, как подчеркивает сам Чалмерс, уже ни-

чем не отличается от интеракционизма. Таким образом, мы можем констатировать объективную тенденцию эволюции идей Чалмерса к интеракционистскому взгляду на каузальную роль сознания: неорасселовское учение о качественном или феноменальном как внутреннем аспекте физического объективно лучше эпифеноменалистской онтологии, но само оно выглядит наиболее защищенным от критики при отрицании протофеноменальных состояний, которое, однако, является антитезой эпифеноменализму лишь при условии признания каузальной действительности качественных состояний, что, в свою очередь, приводит к трансформации данной теории в интеракционизм. Не будем забывать, правда, что это лишь тенденция и официально Чалмерс отдает должное всем нередукционистским концепциям.

Эта онтологическая политкорректность Чалмерса, которую, как мне кажется, читатель или читательница уже прочувствовали, не могла рано или поздно не привести его к чему-то большему. Ведь если мы постоянно говорим, что может быть истинна и эта, и та позиция и что мы не знаем, как выбрать между ними, или каждый день выбираем из этого онтологического меню то, чего нам больше хочется сегодня, то мы невольно должны будем задумываться о том, с чем это связано и какая метапозиция допускает такие действия. В 2007 г. Чалмерс определенно ответил на эти вопросы, заявив, что он является сторонником онтологического антиреализма, установки, согласно которой свойства мира не есть что-то абсолютное: они зависят от эпистемологических контекстов⁵⁵. Так осторожность в решении одних проблем оборачивается экстремизмом в других, и в этом смысле совсем не случайно, что, пройдя один из мировоззренческих онлайн-тестов, Чалмерс обнаружил, что он «постмодернист»: постмодернизм и эпистемологический релятивизм — почти одно и то же.

Разумеется, эпистемологический релятивистский экстремизм и его онтологический спутник, антиреализм, — это позиция, мало подходящая для преодоления «трудной проблемы». Между тем возможно, что Чалмерс отказался от попыток ее решения в тот самый момент, когда ближе всего подошел к разгадке, проявляя все большие симпатии к интеракционизму. Ведь хотя из текстов Чалмерса трудно вычитать указания на то, как интеракционистская позиция позволяет объяснить, почему функционирование мозга вообще сопровождается сознанием, в следующей главе мы увидим, что у сторонников этой доктрины имеются некие ресурсы для ответа на данный вопрос.

Примечания

¹ Из этого правила есть исключения, к примеру: Pauen M. Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes. Munchen, 2007. Но оно подтверждает правило, так как автор, не упоминая Чалмерса, пользуется его идеями (см., напр.: S. 130-132). Вообще же философы благодарят «Дэйва за то, что он Дэйв», и говорят, что, если бы его не было, его надо было бы придумать.

² В юности Чалмерс был победителем Всеавстралийской олимпиады по математике, выиграл еще несколько национальных конкурсов и занял призовое место на международной олимпиаде.

³ В своей книге «Я — это странная петля» Хофштадтер, этот самый романтичный из американских философов (перевод им «Евгения Онегина» явно не был случайностью), сокрушенно вопрошает, как же под его крылом мог вырасти философ, столь чуждый ему по своим взглядам и умонастроениям (сам Хофштадтер высказывает те же идеи, что и его друг Деннет, но только еще более метафорично). См.: Hofstadter D. I am a Strange Loop. N. Y., 2007. P. 375.

⁴ Официально (см. сайт туссанского Центра исследований сознания, раздел о конференции 2006 г.) первые строки его таковы: «I act like you act, I do what you do, but I don't know, what it's like to be you. What consciousness is, I ain't got a clue. I got the Zombie Blues!...».

⁵ Здесь и далее см.: <http://consc.net/notes/first-third.html>

⁶ См.: <http://consc.net/papers/c-and-c.html>

⁷ Ibid. Сходную теорию разрабатывает российский философ Д.И. Дубровский. См.: Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 114-163. В отличие от Чалмерса, однако, Дубровский утверждает, что квалиа, субъективные состояния, обладают реальным каузальным воздействием на организм — и это воздействие является одним из примеров так называемой «информационной причинности». Главная проблема теории Дубровского, по-видимому, в том, что он не вполне проясняет, есть ли информационная причинность просто высокоуровневое проявление базовой физической причинности, или же она представляет собой нечто самостоятельное. Иными словами, являются ли каузальные возможности квалиа чем-то превосходящим каузальные возможности нейронных «кодов», в которых они реализованы, — и если да, то как можно согласовать это с принципом каузальной замкнутости физического. Между тем создается впечатление, что он склоняется к отрицательному ответу. Но такой ответ крайне затрудняет объяснение того, зачем вообще нужны квалиа. Попытки подобного объяснения неизбежно возвращаются по кругу, поскольку всегда можно сказать, что все те функции, с которыми предположительно связаны квалиа, могли бы быть реализованы и без них.

⁸ Elitzur A. Consciousness and the incompleteness of the physical explanation of behavior // Journal of Mind and Behavior 10 (1989). P. 1-20. Хотя Элитцур и отсылал к сходным рассуждениям Р. Пенроуза в статье «Квантовая физика и осознанное мышление» (1987), но, поскольку они были очень уж краткими (Пенроуз утверждал,

что «если бы сознание не оказывало действенного влияния на поведение, сознающие существа никогда не выказывали бы своего удивления по поводу сознательного состояния и вели бы себя как бессознательные механизмы, которых "не беспокоит" подобная чепуха» — Penrose R. *Quantum physics and conscious thought*//*Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*, ed. by B. J. Hiley, F. David Peat. L., 1991 (1987). P. 116), впоследствии он счел возможным представить дело так, будто это доказательство действенности сознания является его собственным изобретением — см.: Elitzur A. *Consciousness makes a difference: Reluctant dualist's confession*. TS 2005. В действительности используемый Элитцуром аргумент (восходящий, помимо прочих менее известных источников — см.: Koks-vik O. In *Defence of Interactionism*. Master thesis. TS 2006. P. 26 -к работам Б. Мэдлина и С. Шумейкера (если, конечно, не принимать во внимание его аналог, обсуждавшийся еще в школе Вольфа, -см., напр.: *Sammlung und Auszuge der sammtlicheu Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie, zur Erlauterung der bestritten Leibnitzischen und Wolffischen Lehrsatze...* verfertigt von Carl Guntor Ludovici. Th. 1. Lpz., 1737. S. 195), в частности — как указывал Плейс - к статье Мэдлина «Райл и механическая гипотеза» (1967), а также к статье Шумейкера «Функционализм и квалиа» (1975) — см.: Shoemaker S. *Functionalism and qualia* // *The Nature of Mind*. P. 397-398) был более или менее проработан в 80-е годы. Так, он встречается в статье Д. Льюиса «Чему учит опыт», впервые опубликованной в 1988 г., — см.: Lewis D. *What experience teaches* // *There's Something About Mary*. P. 94-95. Его использует и Р. Суин-берн в «Эволюции души», первое издание которой появилось в 1986 г., — см.: Swinburne R. *Evolution of the Soul*. P. 40(Суинберн был знаком с текстами Шумейкера). Льюис, как и Плейс, в том же году рассуждавший на ту же тему — см.: Place U. T. *Identifying the Mind*. P. 79, — реагирует на него бегством в материализм. Суин-берн, как и Элитцур, предпочел ему интеракционистский дуализм (хотя в более поздних статьях Элитцур все больше акцентирует и другой вариант: возможность того, что наши высказывания о собственном сознании могут быть результатом когнитивных ошибок, — причем эту гипотезу, утверждает он, можно было бы проверить экспериментально). Чалмерс, как мы увидим, избрал третий путь.

⁹ Jackson F. *Epiphenomenal qualia*. P. 48. Джексон считал, что мы не в состоянии ответить на эти вопросы.

¹⁰ На титульном листе диссертации указана дата защиты — 29 ноября. Я благодарен Д. Чалмерсу за предоставленную возможность ознакомиться с текстом его диссертационного исследования.

¹¹ Хотя имплицитно он содержится уже в некоторых рассуждениях Декарта. К примеру, в письме Г. Мору от 5 февраля 1649 г. Декарт дает понять, что считает более удивительным наличие сознания у человека, чем его отсутствие у животных, — см.: Декарт Р. *Сочинения* в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 575. Такие высказывания вполне можно переформулировать в вопросительной форме — и мы получим «трудную проблему». Более того, у Декарта можно найти и вариант ее решения. Он считал, что автоматы, в том числе животные, не способны продуцировать речь, проходить, как мы бы сказали,

тест Тьюринга. Впрочем, Декарт, что называется, недостаточно раскрыл эту тему. Вопрос «Почему функционирование мозга сопровождается субъективным опытом?» также близок вопросу о функции сознания. Подобный вопрос мы встречаем, к примеру, в статье У. Джемса «Являемся ли мы автоматами?» — см.: James W. Are we automata? // *Mind* 4 (1879). P. 1-22.

¹² 1994 г. выражение «трудная часть проблемы сознание—тело» в сходном с чалмерсовским смысле использовал также Г. Стросон — см.: Strawson G. *Mental Reality*. Cambridge, 1994. P. 93. Ср.: Block N. The harder problem of consciousness // *The Journal of Philosophy* 99: 8(2002). P. 391.

¹³ Вместо этого, следуя Р. Джекендоффу, он пользуется выражением «проблема сознание-сознание» (mind-mind problem), имея в виду проблему того, почему сознание как функциональная схема (или сознание в психологическом смысле) порождает феноменальное сознание. Это место осталось и в «Сознающем уме».

¹⁴ Письмо от 27 декабря 2007 г.

¹⁵ Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness. P. 9.

¹⁶ Ibid. P. U.

¹⁷ Ibid. P. 13.

¹⁸ Ibid. P. 20.

¹⁹ Написана в 1996 г.

²⁰ Chalmers D. J. Moving forward on the problem of consciousness // *Explaining Consciousness*. P. 400.

²¹ Об этом пишет и сам Чалмерс. См.: Chalmers D. J. On the search for the neural correlate of consciousness // *Toward a Science of Consciousness II: The Second Tucson Discussions and Debates*, ed. by S. R. Hameroff, A. W. Kaszniak, A. C. Scott. Cambridge MA, 1998. P. 219-230.

²² Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 276.

²³ Chalmers D. J. Facing up to the problem of consciousness. P. 22.

²⁴ Здесь «Сознающий ум» следует диссертации 1993 г.

²⁵ Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 244.

²⁶ Ibid.

²⁷ Чалмерс прямо говорит об этом в диссертации — см.: Chalmers D. J. *Toward a Theory of Consciousness*. Ph. D. Thesis. TS 1993. P. 202. В «Сознающем уме» это место сокращено — P. 249.

²⁸ Опубликована в 1995 г.

²⁹ См.: Ibid. P. 247-274.

³⁰ Чалмерс отмечает, что к этому аргументу его подтолкнула история «Где Я?», рассказанная Деннетом в книге «Глаз разума» — см.: Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 388.

³¹ Ср.: Koch C *The Quest for Consciousness*. P. 99.

³² См.: *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999). P. 439-44.

³³ Ibid. P. 473-493.

³⁴ Ibid. P. 493.

³⁵ Тем более что субъективная яркость вообще является, по сути, относительным феноменом.

³⁶ Chalmers D. J. Consciousness and its place in nature // *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. by D. J. Chalmers. N. Y., 2002. P. 264.

³⁷ В статье «Навстречу проблеме сознания» (1995) он вообще обходит этот вопрос стороной.

³⁸ Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 160.

³⁹ *Ibid.* P. 277-283.

⁴⁰ Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago, 2000. P. 459.

⁴¹ Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 305.

⁴² Издавшего, однако, свой трактат — «Место сознания» (2004) — гораздо позже «Сознающего ума» Чалмерса. В книге Розенберга выражена та же позиция, что рассматривается далее, но стиль этого автора отличается удивительной непрозрачностью. И поскольку я считаю его онтологическую модель малоперспективной, я обойду стороной эту любопытную монографию.

⁴³ См.: Russell B. *The Analysis of Matter*. New ed. N. Y., 1954. P. 384, 400, 402. Эта онтологическая конструкция, в которую эволюционировал нейтральный монизм Рассела, заставляет вспомнить уже не Джемса, который повлиял на его формирование, а Канта и Шопенгауэра.

⁴⁴ Часто его называют «аргументом представимости». Близкий ему и рассмотренный нами ранее аргумент Ф. Джексона («Нейро-ученая Мэри») относится к группе «аргументов знания».

⁴⁵ Этот аргумент (без употребления термина «зомби») в четком виде был сформулирован уже Т. Нагелем в 1970 г. См.: Nagel T. *Other Minds: Critical Essays*. 1969-1994. N. Y., 1995. P. 79.

⁴⁶ Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. XI.

⁴⁷ См.: Stoljar D. *Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness*. N.Y., 2006. В этой — композиционно отполированной и тщательно выписанной — книге Столяр утверждает, что противоречия, возникающие при попытке мыслить отношения сознания и мозга, являются следствием нашего незнания неких «вне опытных истин», т. е. истин, не имеющих отношения к фактам сознания. В отличие от Макгинна Столяр не утверждает, что мы когнитивно замкнуты по отношению к этим истинам. И он полагает, что его позиция позволяет разрешить «логическую проблему опыта», возникающую вследствие некогерентности наших естественных убеждений, касающихся (1) существования «опытных истин», (2) их зависимости от вне опытных истин (физикализм) и (3) их независимости от подобных истин (очевидной из зомби-аргументов). Все это замечательно, но я совершенно не понимаю, почему Столяр считает, что данная теория показывает, что философия сознания как концептуальная программа, позволяющая разрешить «метафизические проблемы сознания и, в частности, опыта», «не имеет перспектив» (р. 233). В действительности его минималистская позиция сводится к утверждению, что, хотя сознание наверняка является продуктом мозга, нам еще неизвестны те свойства мозга, которые с необходимостью порождают сознание. Но из этого не следует, что с помощью концептуального анализа невозможно показать, о какого рода — или даже о каких — свойствах идет речь. Иными словами, Столяр подтверждает, что «трудная проблема сознания» действительно трудна, но подобное подтверждение не может заблокировать поиск ее концептуального решения.

⁴⁸ Разумеется, не надо забывать, что они не совпадают с пустыми тавтологиями.

⁴⁹ Ключевой вопрос в связи с этой теорией — вопрос о «жестких десигнаторах», к числу которых, по Крипке, относится и термин «вода». На мой взгляд, Крипке не обратил внимания на то, что все высказывания, включающие жесткие десигнаторы, т. е. термины, связанные со своими референтами во всех возможных мирах, являются высказываниями о самих терминах, т. е. о правилах их корректного употребления, а не об обозначаемых ими предметах. Между тем понятие метафизической необходимости, имплицитруемой жесткими десигнаторами, имеет предметный смысл. Таким образом, это понятие совершенно неправомерно и должно быть отброшено. Разумеется, я отдаю себе отчет, что порой фраз нельзя разделить со столь влиятельной теорией. И все же я не буду вдаваться в детали — это уведет нас от нашей основной темы. Скажу лишь, что современная философия языка, на мой взгляд, нуждается в глубоком реформировании, которое надо начинать с чистого листа — экстенсивное развитие здесь затруднено.

⁵⁰ Chalmers D. J. *Consciousness and its place in nature*. P. 270.

⁵¹ Chalmers D. J. *The Conscious Mind*. P. 340.

⁵² В диссертации 1993 г. он поддерживал ее гораздо более решительно.

⁵³ Chalmers D. J. *Moving forward on the problem of consciousness*. P. 403.

⁵⁴ Ср.: Polger T. *Rethinking the evolution of consciousness* // *The Blackwell Companion to Consciousness*. P. 78. Полгер справедливо утверждает, что из тезиса о «несущественности» сознания для реализации той или иной функции (т. е. из тезиса о том, что эта функция могла бы быть реализована и при каких-то других условиях) еще нельзя заключать к его эпифеноменальности. См. также: Flanagan O. *Conscious inessentialism and the epiphenomenalism suspicion* // *The Nature of Consciousness*. P. 357-373.

⁵⁵ См.: Chalmers D. J. *Ontological anti-realism*. TS 2007.