

Introspection and Materialism

MSTISLAV KAZAKOV — PhD, Assistant
Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute
(Kyiv, Ukraine)

E-mail: mstkazakov@gmail.com

The paper explores the argument from introspection as a counterargument for the validity of reductive materialism and, in other cases, of any type of materialism. The author uses methods and conceptual apparatus of analytic philosophy, as well as the instruments of logical analysis to demonstrate falsity of this argument and impossibility of its usage for the defense of dualism and criticism of materialism. Theory of mind, proposed by David Chalmers, is revisited to demonstrate the epistemic asymmetry arises in case of usage of introspection-argument against materialism. The phenomenon of epistemic asymmetry is explained through the discordance between causal and conceptual relations. The author uses thought experiments as well, to demonstrate uselessness of additional sense, which arises in case of ontological postulation of such concepts as “conscious experience” as something to what introspection propositions refer. The argument from “cultural diversity”, holding the support of introspection-argument, is revisited as well. The results of research resulted into conclusion, to which the ontologization of subjective experience as a proof of causal openness of physical world for the dualism of features and properties (that is, conversion of theoretical ‘inner-scientific’ object into the object of physical reality) is illegitimate and beats completely off the mark. Therefore, the argument from introspection, which is considered the ‘protective belt’ of modern dualistic and non-reductive materialistic approaches (from naturalistic dualism to ‘folk-psychology’, cannot suit as an argument in the discussions in philosophy of mind.

Key Words: introspection, materialism, dualism, epistemic value, epistemic asymmetry, thought experiment, subjective experience, physicalism

Интроспекция и материализм

МСТИСЛАВ КАЗАКОВ — к. филос. н., Ассистент
КПИ им. Игоря Сикорского
(Киев, Украина)

В статье исследуется возможность аргумента «от интроспекции» (отчетов о наблюдениях за собственными состояниями) в качестве инструмента критики редуктивного материализма и материализма в целом (в зависимости от позиции того, кем этот аргумент используется). На основании аппарата аналитической философии и логического анализа демонстрируется несостоятельность этого аргумента. В частности, критикуется постулируемая в рамках этого аргумента сущность — концепт «субъективного опыта», применяемый критиками материализма в качестве доказательства каузальной открытости физического мира для дуализма свойств и событий, который постулируется путем онтологизации упомянутого концепта, т.е. путем превращения теоретического объекта в объективный физический процесс. Кроме того, рассмотрена проблема эпистемической асимметрии, которая наблюдается в аргументах против материализма. Эта асимметрия объясняется автором на

© Казаков, Мстислав, 2017

основе противопоставления и анализа каузальных и концептуальных отношений и нарушений связей, которые могут существовать между ними.

Ключевые слова: интроспекция, материализм, дуализм, эпистемическая ценность, эпистемическая асимметрия, мысленный эксперимент, субъективный опыт, физикализм

Интроспективные отчеты как аргумент против материализма

Интроспекция в современной философии сознания по-прежнему используется в качестве одного из философских аргументов против редуктивного материализма. В частности, утверждается, что предложения наблюдения, функция которых — выразить событие в организме одного конкретно взятого человека, дают нам необходимо достоверную информацию, и что человек, высказывая суждение, в точности передает происходящее событие в своем обыденном языке (отличающемся от языка нейронауки или разных материалистических теорий сознания в философии). Интроспективный опыт, считают противники материализма, несводим к физическому процессу в мозгу, поскольку (а) говорящий не имеет ввиду процесс в мозгу, высказывая суждение о собственном состоянии; (б) его высказывание отсылает не к физическому процессу, а к тому, что принято называть «субъективным опытом». Таким образом, в случае принятия (б), принято говорить о дуализме свойств или событий (у каждой из теорий имеются свои сторонники). Таким образом, между высказыванием и определенным процессом устанавливается концептуальная и каузальная связь: высказывание обозначает процесс, а процесс вызывает вероятность возникновения этого высказывания. Считая, что на основе этого можно утверждать о формировании онтологического базиса, противники материализма и некоторые нередуктивные материалисты утверждают, что пришли к когерентной психофизической картине сознания, в которой все элементы согласованы и концептуально, и каузально.

По нашему мнению, это не так. Интроспективные предложения наблюдения являются не более, чем абстрактными сингулярными терминами или, пользуясь терминологией Рудольфа Карнапа — «предложениями псевдо-объектного типа». Это предложения, которые позиционируются в качестве непосредственных объектных предложений, дающих информацию о внеязыковых объектах (так, как они даны нам), при отсутствии этих внеязыковых объектов в физической реальности. Продемонстрировав, что интроспективные суждения в лучшем случае выражают мысль конкретно взятого субъекта о процессе, который ему неизвестен, а в худшем — выступают лишь в качестве метаязыковых утверждений (что, собственно, происходит с аргументацией сторонников аргумента от интроспекции), мы продемонстрируем, что аргумент от интроспекции не имеет силы. Для этого, структуру высказывания «Я испытываю боль» следует представить в следующем виде¹:

[стимуляция С-волокон [субъективный опыт («Я испытываю боль»)]]

Материалист, постулирующий монизм свойств и событий, редуцирует субъективный опыт к стимуляции С-волокон:

(1) («Я испытываю боль») → [стимуляция С-волокон]

¹ Квадратные скобки будут подразумевать физический процесс (или то, что считается таковым участником дискуссии), круглые — высказывание.

Дуалист, такой, как, например, Дэвид Чалмерс или Генри Стэп, утверждает о наличии физического процесса и ментального. К последнему относятся, собственно, субъективные переживания:

(2) («Я испытываю боль») → [субъективный опыт] & [стимуляция С-волокон]

Представитель обыденного языка или сознания, наблюдения которого преподносит дуалист в качестве «ключевого аргумента», говоря: «Я испытываю боль», никогда не подразумевает раздражения С-волокон — он всегда отсылает к тому, что называет (или считает) «субъективным переживанием» или просто «переживанием»:

(3) («Я испытываю боль») → [субъективный опыт]

По нашему мнению, (2) является несоизмеримым предложением, а (3) — псевдообъектным. И здесь, естественно, возникает ряд вопросов. Начнем с проблемы с предложением (2). В качестве собственной исходной позиции мы примем реалистическую установку — любой концепт или вербально экземплифицированная партикулярия должны иметь внеязыковой объект, к которому они отсылают. Позиция, которую мы намерены защищать — элиминативный материализм, утверждающий тождество ментальных состояний субъекта физическим, в связи с чем интроспективные отчеты относятся к физическим процессам, а не к промежуточным концептам или постулируемым дуалистами сущностям (каковой в данном случае является «сознательный опыт»).

Проф. Дэвид Чалмерс в своей критике материализма использует аргументы, основанные на концепте «субъективного опыта». Его теория натуралистического дуализма формируется вокруг этого концепта. Аргументация этой теории основана на следующих ключевых положениях [Chalmers, 1996: p. 109]:

«(i) В нашем мире существует сознательный (субъективный) опыт.

(ii) Существует логически возможный мир, который физически идентичен нашему, но в котором отсутствуют позитивные факты о сознании, существующие в нашем мире.

(iii) Следовательно, факты о сознании являются дополнительными фактами нашего мира, которые обособлены от физических фактов.

(iv) Следовательно, материализм ложен».

По словам Чалмерса, его дуализм представляет собой дуализм свойств. Соответственно, сознание рассматривается философом как «дополнительное» свойство физических свойств мира. Исходя из этого, он требует поиска конкретных (отдельно взятых) свойств и законов для феномена сознания, равно как и дополнительных научных объяснений для концепта субъективного (сознательного) опыта. Совокупность этих законов и свойств Чалмерс называет «психофизическими законами», отделяя их от «простых физических» законов, что, в свою очередь, подразумевает необходимость существования двух экстенциональных типов описаний для законов и свойств в одном «каузально замкнутом мире» (Чалмерс соглашается с тем, что наш мир скорее «каузально закрыт», чем «открыт» для неких «магических сил»). Это требование поиска психофизических законов полностью основывается на логической возможности существования некоего мира, в котором нет «субъективного опыта», и который полностью идентичен нашему «во всех остальных смыслах». Но если Чалмерс признает отличие субъективного опыта от непосредственного физического процесса, который он отрицает, он, следовательно,

не ограничивается дуализмом свойств — налицо постулирование дуализма событий, два процесса, протекающие, пусть и одновременно, но нетождественные друг другу. Одновременность не делает событие, приведшее к высказыванию «Я испытываю боль», чем-то одним. Именно к таким выводам следует прийти, если признать справедливость (2). Помимо этого, для того, чтобы признать возможность существования возможного мира, идентичного нашему, в котором нет сознательного опыта, необходимо дать определение тому, чем является сознательный опыт.

Согласно же физикалистскому значению, состояния сознания, мышления, боли и др. являются сложными физическими состояниями мозга, центральной нервной системы или, возможно, организма в целом. Следовательно, этим состояниям присуща определенная локализация, не совпадающая с локацией их субъективного переживания. Анти-материалистский словарь требует сохранения терминов для локализации состояний в конкретной точке организма и, одновременно, терминов для обозначения субъективных переживаний. Естественно, в данном случае они остаются несоизмеримыми, поскольку ученый вынужден исходить из двух онтологий — онтологии, предлагаемой здравым смыслом и онтологии науки, которые, естественно, отличаются друг от друга. Если же мы действительно хотим избавиться от дуализма и разработать материалистическую теорию человека, «ментальные» значения терминов должны подлежать элиминации.

Эпистемическая асимметрия каузального и концептуального

Именно несоизмеримость онтологий заставляет нас классифицировать (2) как несоизмеримое предложение: одна его часть отсылает к реально имеющему место физическому процессу, вторая же — к неясному и смутному понятию. Иными словами, вместо одно-многозначного каузального отношения, в (2) мы имеем два одно-однозначных отношения, одно — каузальное, другое — концептуальное. В свою очередь, это влечет за собой эпистемическую асимметрию. Эпистемическая асимметрия является следствием асимметрии истины, которая обсуждается в последней статье Дэвида Лиггинса [Liggins, 2016]. Последний представляет ее следующим образом:

мы принимаем:

(A) <Рекс лает> истинно, потому что Рекс лает.

но не принимаем:

(ConA) Рекс лает, потому что <Рекс лает> истинно.

Мы способны представить себе ситуации, в которых (ConA) будет истинным, но лишь в том случае, если «потому что» в конкретном случае его использования в (ConA) служит в качестве валидного логического вывода. Однако, в случае с предложением <Рекс лает>, «потому что» служит в качестве объяснения, а не валидного вывода. Этот феномен и определяется как *асимметрия истины*. Объяснить асимметрию — значит ответить на вопрос, почему (A) истинно, а (ConA) ложно. Очевидно, что такого рода асимметрия может превратиться в эпистемическую в том случае, если мы имеем дело с суждениями типа (A)/(ConA), эпистемическая ценность которых отличается. В свою очередь, это ведет нас к необходимости объяснений того, почему мы предпочитаем выбирать (A), а не (ConA) во время оценивания обоих случаев. Иными словами, эпистемическая асимметрия ведет к необходимости демон-

страции когнитивного успеха в случае (А) и когнитивного провала в случае (ConA). Проблема с (А) и (ConA) может быть объяснена следующим образом: не существует случаев, в которых мы можем объяснить р указанием на q, объясняя само q указанием на р. Тем не менее, подобной точки зрения придерживаются некоторые из представителей дефляционизма, пытаясь объяснить асимметрию истины. Следом за ними, подобной логики придерживаются и некоторые критики материализма. Так, одно из популярных объяснений этой асимметрии в дефляционистском ключе предлагает Пол Хорвич [Horwich, 1998]. Согласно Лиггину, последний придерживается позиции, согласно которой обладание понятием истины является верой (или диспозицией веры) в пропозиции следующего типа:

(Т) <р> истинно если и только если р ('если и только если' выражает материальные бикондиционалы).

Данные пропозиции описываются Лиггинсом (который следует в этом за Мэрином Дэвидом) как Т-бикондиционалы. Согласно Хорвичу, эти пропозиции объясняют феномен истины без задействования метафизического (онтологического) основания в качестве условия истинности пропозиций. На последнее также указывают два дополнительных ограничения значения понятия «истины», которые вводит Хорвич: (а) функция предиката «истинно» является экспрессивной; (b) не существует никакой природы, лежащей в основе истины. Функция (b), как становится ясно из предыдущего замечания, является отбрасыванием *основания* ('grounding'), то есть онтологических аргументов и предпосылок природы истины. Ограничение (а) действует в качестве усиления важности понимания предиката «истинно» в (Т) как экспрессивного по своей сути. Возникает парадокс: если мы принимаем (b), мы сталкиваемся с эпистемической асимметрией, вызванной разобщенностью каузальных и концептуальных отношений, присущих любому объяснению. Если мы отрицаем наличие у истины основания (природы) за ее пределами, как это делают дефляционисты, мы должны будем признать, что каузальное объяснение возможно через концептуальное и наоборот. Фактически, это ведет к элиминации демаркационной линии между «потому что» как логическим выводом и «потому что», служащим в качестве индексикала объяснения. Каузальное объяснение, как это можно увидеть, строится на каузальных отношениях, подразумевающих определенную пространственную и временную последовательность:

(CaE) а потому что b (но не b потому что a);
или (редуцируя суждение до примера классической импликации):
(CaE) а если и только если b;

Концептуальное объяснение строится, в первую очередь, на отношениях эквиваленции и конъюнкции:

(CoE) а потому что а эквивалентно b
или:
(CoE) а потому что а эквивалентно b и с

Ясно, что (CoE) не зависит напрямую от порядка переменных в пропозиции: знание и а, и b, позволяет инвертировать (CoE) в <b потому что b эквивалентно а> (хотя на эту логическую возможность, естественно, накладываются определенные ограни-

чения²). И это не удивительно — (CoE) устанавливает отношения между двумя (или более) концептами, но не между явлениями, событиями, свойствами и / или концептами (как (CaE)). И если мы принимаем дефляционистские тезисы (a) и (b), касающиеся Т-бикондиционалов, мы вынуждены отрицать разность эпистемической ценности (CaE) и (CoE), в пользу последнего (повышая его эпистемическую ценность до (CoE)-уровня) На этом основании, мы считаем истиной следующее умозаключение:

- (1) Снег бел;
- (Т-Снег) <Снег бел> истинно если и только если снег бел;
- (2) Следовательно, <Снег бел> истинно,

Но вместе с ним мы, исходя из дефляционистской интерпретации, должны будем также принять и *это* умозаключение:

- (1) <Снег бел> истинно
- (Т-Снег) <Снег бел> истинно если и только если снег бел;
- (2) Следовательно, снег бел.

Согласно Лиггинсу, если объяснение Хорвича имплицитно (А), оно также имплицитно и (ConA). «Но это значит, что оно не объясняет асимметрии. Более того, это вызывает сомнения в заявлении Хорвича о том, что его теория имплицитно (А), потому что (как мы видели), совмещение (А) и (ConA) в рамках одной теории является недопустимым» [Liggins, 2016: p. 87]. Бенджамин Шнидер попытался спасти дефляционистскую концепцию истины, выразив идею, согласно которой, несмотря на то, что ни один из Т-бикондиционалов не является полезным при концептуальном анализе предикатов истинности, каждая пропозиция (Т)-типа представляет собой аналитическую истину [Schnieder, 2006]. Однако, эта идея может привести нас к другой проблеме: Т-бикондиционалы, предлагаемые Шнидером в качестве аналитических, на самом деле содержат информацию лишь о том, что существует *нечто*, а не *ничто*, не содержа в себе никаких конкретных аналитических истин³. Взглянем на один из примеров «аналитических истин» по Шнидеру:

<Все А есть А> истинно если и только если все А есть А.

В этом случае, как можно заметить, мы не имеем дело с концептуальными отношениями, каковые есть между, например, А и В, а логическая истина <Все А есть А> не содержит никаких концептуальных связей, которые могли бы поддержать концептуальные объяснения (эти связи являются необходимыми, так как действуют в качестве antecedentов, обуславливающих аналитическую истину, полагаемую в качестве умозаключения). Кроме того, аналитические истины, взятые сами по себе, должны пони-

² Так, мы можем сказать: «Джон неженат. Джон — холостяк, потому что холостяк эквивалентно неженат». Но мы, как правило, не говорим: «Цвет вазовый. Ваза — красная, а красное эквивалентно цвету». В данном случае, отношения эквиваленции должны проявиться установлением отношений между партикуляриями (в данном случае — «красный») и универсалией («цвет»). И поскольку универсалия содержит больше атрибутов, чем партикулярия, эквивалентность не может быть установлена. Кроме того, партикулярия «красный» содержит больше атрибутов, чем «быть цветом». Аналогично, «цвет» как универсалия не содержит в себе некоторых свойств красного, вроде конкретно взятого диапазона длины цветовых волн.

³ Таким образом, дефляционистская теория истины у Шнидера делает огромный шаг назад, возвращаясь к аналитической истине Парменида.

маться не как тривиальные суждения тождества, но как концептуальные объяснения. И когда я говорю <Аналитическая истина является концептуальным объяснением>, я высказываю суждение с очень низкой эпистемической ценностью, поскольку в суждении не объясняется значение термина «концептуальное объяснение». Тем не менее, это выражение имеет большую эпистемическую ценность, чем вышеуказанный пример Шнидера, поскольку как минимум устанавливает связь между двумя концептами, в то время, как пропозиция Шнидера не ведет ни к каким онтологическим или концептуальным следствиям. Следовательно, мы должны вернуться к необходимости наличия «основания», отбросив дефляционистский подход. Этой же мысли придерживается и Лиггинс в п. VI.2. [Liggins, 2016: 99-100]. Основной вывод из этого краткого обсуждения следующий: дефляционистский подход к попыткам устранить асимметрию эпистемической ценности пропозиций и умозаключений ведет к признанию невозможности выведения эмпирических фактов из логических предпосылок, если только эти эмпирические факты не являются тривиальностями, не дающими нам никакой информации о предмете обсуждения.

Последствия неправомерной онтологизации

Попытки же выведения онтологических следствий из логических предпосылок (в чистом виде) или каузальных объяснений через концептуальные приводят, в результате, к эпистемической асимметрии или к Т-бикондиционалам, которые уравнивают в эпистемической ценности (СаЕ) и (СоЕ), что, как мы показали, является неприемлемым, поскольку ведет к легитимации валидности возможности выведения положения дел в физическом мире из суждения, постулируемого как логически истинное. Уравнивание эпистемической ценности (СаЕ) и (СоЕ) также может, в некоторых случаях, вести к несоизмеримости теорий: асимметрия возникает не в онтологических основаниях двух теорий, а в основаниях аргументации каждой из них, несмотря на то, что они могут опираться на одни и те же научные факты. При этом, речь не идет об интерпретации научных фактов, а о непосредственных способах извлечения информации из этих фактов, а также о роли логических объяснений и аналитических истин. Интерпретация фактов начинается с установления отношений между концептами, идеями и результатами наблюдений, и именно способ установления отношений с последними способен породить эпистемическую асимметрию. В случае (2) эта асимметрия налично: абстрактный сингулярный термин отсылает, с одной стороны, к другому термину (не имеющему онтологического основания), с другой — к объективно фиксируемому физическому процессу.

До тех пор, пока свойства субъективного опыта не утверждены в качестве нетождественных физическому процессу в мозге, попытки постулировать его в качестве отдельной сущности, к которой высказывание «Я испытываю боль» правоммерно отсылает, устанавливая каузальную связь, являются неудачными. Чалмерс соединяет логическую возможность и онтологическую необходимость, апеллируя к возможности обнаружить фиксируемые физические свойства субъективного опыта, которые укажут на его нетождественность физическому процессу, протекающему в мозге. Но, как известно, лучшая научная теория — не та, которая безосновательно обещает больше результатов, а та, которая согласовывается с результатами непосредственных наблюдений, и в нашем случае — это суждение (1). Не согласовываясь со здравым смыслом, оно, тем не менее, устанавливает непосредственную связь с онтологически экземплифицированной партикулярией, представляя собой одно-однозначные каузальные отношения: единич-

ная стимуляция С-волокон вызывает высказывание, реферирующее к этой стимуляции, являющейся физическим событием. Эти данные согласовываются с нейрофизиологией и психофизиологией и не постулируют дополнительных партикулярий, а также отбрасывают саму универсалию «субъективного опыта» вне ее материалистических толкований. О гипотезе (2) можно говорить, как о полноценной теории сознания исключительно в том случае, если будет доказан дуализм событий и свойств: с одной стороны, некий субъективный опыт, с другой — физическое состояние человеческого организма; с одной стороны — субъективный опыт боли как «центральный процесс» в организме, с другой — боль как процесс «в организме в целом»⁴. Предположим, дуалист пытается уточнить или расширить (2), предлагая следующую интерпретацию:

(2') («Я испытываю боль») → [опыт переживания единичным субъектом качественных ощущений боли] & [переживание боли физическим организмом единичного субъекта]

Таким образом, дуалист пытается, не отбрасывая физического содержания, приписать ему дополнительные свойства. Попробуем посмотреть, к чему может привести приписывание подобного рода дополнительных свойств в любой другой науке. В нашем случае, это будет материаловедение. Представим, что некто (предположительно, дуалист), предлагает изменить интерпретацию результатов рентгеноструктурного анализа структуры кристаллов. Данный анализ определяет атомную структуру его вещества: группу симметрии кристалла; размеры, форму и пространственную группу элементарной ячейки, etc. Предложенная «модификация» интерпретации следующая: каждый раз, когда результат будет R1, мы будем протоколировать в наблюдениях, что кристалл одержим духом S1, при результате R2 — духом S2 и так далее. Таким образом, описание результатов исследования будет иметь вид не (R), а (R & S), как того требует «реформатор». И если мы спросим его, что же означает для кристалла «быть одержимым духом», он может ответить квазинаучной формулировкой в духе: «Это означает наличие в данном кристалле духа, который влияет на его свойства, и даже если мы объясним состав и приблизительные причины того, почему этот кристалл является таким, а не иным, мы все равно неспособны описать духа, которым он одержим, поскольку наука еще не достигла того уровня, на котором способна исследовать этих духов». Вполне очевидно, что никто из материаловедов не отнесется к требованию включить S в науку всерьез. Для начала, от реформатора потребуют, как минимум, доказательств логической необходимости введения духа в качестве теоретического объекта. И это — минимум. Вполне очевидно, что от него также потребуют эмпирической фиксации постулируемого материаловедом-«дуалистом» объекта. Которой он, естественно, не предоставит. В данный момент, (2) обладает такой же эпистемической ценностью, как замена (R) теорией (R & S), и предпосылок того, что эта ситуация изменится, в данный момент не существует. Эпистемическая ценность (R) эквивалентна (1), поскольку пребывает в тех же одно-однозначных отношениях между выражением и физическим явлением. Ценность же (2), эквивалентная (R & S), как мы показали, сомнительна, до тех пор, пока содержание концепта «субъективный опыт» (как самостоятельного понятия, отсылающего к самостоятельному физическому процессу, отделенному от мозгового процесса, как настаивают дуалисты) не сравняется по уровню наполненности с понятием «физический процесс в мозге».

⁴ Об этом разделении см.: [Shaffer, 1963]; [Feyerabend, 1963].

Насколько «истинны» интроспективные пропозиции?

Против (1) у дуалиста находится еще один аргумент — истинность (3) (собственно, непосредственного суждения интроспекции). Как утверждает дуалист, в обыденном использовании наших средств выражения боли, мы используем как раз референцию к субъективному опыту, а не к физическому процессу. Это, по словам дуалистов, демонстрирует наличие субъективного опыта в природе как отдельной сущности, атрибутивно и событийно отличающейся от физического процесса (пусть даже субъективный опыт и представляет собой отдельный физический процесс). В некоторых случаях, его представляют, как «знание через непосредственное знакомство»: ощущая боль, я напрямую осведомлен о своем состоянии благодаря сознательному опыту, который я переживаю, испытывая боль. По нашему мнению, имеет место нечто прямо противоположное: в данном случае мы имеем дело со знанием через неосведомленность. С одной стороны, мы имеем бедный по содержанию концепт выражения боли, которому научены с детства, и который принадлежит к средствам выражения обыденного языка. С другой — незнание того, как и почему этот процесс протекает. Но если о физических процессах мы можем кое-что узнать (используя, например, нейровизуализацию, нейропсихологический анализ, «диагностику» функциональных состояний, нейробиологический анализ и другие виды исследований⁵), то о субъективном опыте мы не можем сказать ничего конкретного. Субъективный опыт постулируется в качестве объекта реального мира, но достаточных оснований для такого постулирования не существует — он не регистрируется в качестве «добавочного свойства» к разумной (мыслящей, ощущающей, действующей) материи.

Материалист в (1) утверждает, что данное высказывание действительно может отсылать ко внеязыковому объекту, и этот объект — физический процесс в организме человека. (3) же преподносится как объектное предложение, но оно, по факту, не обладает внеязыковым объектом референции. Следовательно, (3) мы рассматриваем в качестве псевдо-объектного предложения. Две его части отсылают друг к другу, но ни одна из них не устанавливает каузальных отношений с причиной высказывания «Я испытываю боль», с его онтологической предпосылкой. Говоря терминами тип-токен теории, токен (высказывание «Я испытываю боль») отсылает к несуществующему типу, представленному в (3) термином с пустым содержанием. Бесспорно, «субъективный опыт» может иметь определенное значение в теориях, противопоставляемых материализму и имеющих более богатый количественно (но бедный содержательно) менталистский словарь, но использование этого словаря не предоставляет этим теориям никакого преимущества. Точно так же, не обогащают содержание современной химии понятия алхимии, а предубеждения и стереотипы обыденного сознания не отражают фактическую онтологию социальной реальности. Критикуя средства выражения обыденного сознания, Пол Фейерабенд писал: «Причина, по которой успешность «общих» средств выражения далека от успеха научной теории, кроется в том, что использование подобных выражений даже в конкретных наблюдаемых ситуациях едва ли может считаться их проверкой. В отличие от науки, здесь также не предпринимается попыток достичь новых границ, расширить область исследований и проверить теорию в этой новой области. И даже на «знакомой почве» невозможно быть уверенными в том, были ли эти описательные высказывания для сравнения противопоставлены фактам, таким образом, создавая дополнительную проверку. Невозможно доказать, что эти высказывания не функционируют лишь как бессмысленный шум, сопровождающий определенный процесс» [Feysabend, 1963: 52].

⁵ Подробнее см., напр.: [Chuchland, 2012]; [Базалук, 2014].

Иными словами, «субъективный опыт» и другие понятия из области интроспекции являются скорее продуктом истории человеческих отношений, а не феноменом сознания, который удалось «зафиксировать»: язык повседневного общения, сформировавшийся до возникновения науки и продолжающий развиваться параллельно с ней, критериально мягче и допускает постулирование фиктивных объектов, по аналогии с теоретическими объектами, которые постулируются в науке. Разница заключается в том, что фиктивные объекты «общих» (обыденных) средств выражения не могут использоваться как аргументы или контрпримеры в конкретно-научной и — шире — философской дискуссии. Для того, чтобы спасти ситуацию и опровергнуть (1), дуалист должен наполнить понятие «субъективный опыт» содержанием, выдвинув суждение: «Субъективный опыт экземплифицируется F», постулируя F как совокупность физических проявлений опыта. Казалось бы, все, что следует сделать, это снова отослать к высказыванию «Я испытываю боль», указав на него как на следствие субъективного опыта. Но, для формирования равных условий материалистической и дуалистической аргументации, следует ввести ограничения: (i) термин не должен отсылать к свойствам, которые он предположительно представляет (концептуальные отношения при отсутствии каузальных образуют логический круг, элиминирующий аргумент); (ii) термин в данном случае не должен быть семантически термину или теории, которые объясняют то же самое явление (принцип Оккама). Как мы видим из аргументации Чалмерса, в аргументах против дуализма оба принципа ограничения нарушаются, поскольку его опровержение материализма строится на том, что понятие «субъективный опыт» является intersubjectively известным на уровне здравого смысла, в связи с чем оно не требует своего определения.

С другой стороны, описывая субъективный опыт, Чалмерс, равно как и другие философы (например, нередуктивный материалист Джозеф Марголис), определяет субъективный опыт как «конкретно взятый опыт, испытываемый индивидуальным субъектом». Но это не определение, а парафраз. А все попытки приписать субъективному опыту определенные свойства (собственно, то, что философы сознания со времен Уильяма Джемса зовут качественными ощущениями) легко сводятся к комплексу сложных физических процессов в организме, которые интегрируются в виде целостного мозгового процесса / процесса в нервной системе (что, собственно, и утверждается в (1)). Критик материализма, естественно, мог бы прибегнуть к аргументу, согласно которому «субъективный опыт» наблюдаем напрямую при исследовании мозга: результаты МРТ или радиоизотопного анализа мы можем считать «субъективным опытом». Но в этом случае, нарушается ограничение (ii): «субъективный опыт» будет эквивалентен «процессам в мозгу» как интенционалу, включающему в себя все те свойства, которые включал бы трактуемый подобным образом субъективный опыт. В таком случае, «субъективный опыт» опять-таки является не отдельным процессом или феноменом, который отделяется дуалистами и нередуктивными материалистами от мозговых процессов.

Модификации (3)

Мы можем усложнить ситуацию и представить, что субъект, говорящий о том, что испытывает боль, был ранен из пистолета, который он видит перед собой, тогда (1) распадается, например, на следующую схему:

(1a): («Я испытываю боль») → стимуляция C-волокон

[источник боли виден] → [передача глазом через нервные структуры визуальной информации в первичные, подкорковые и корковые зрительные центры и т.д.]

[источник боли слышим] → [кодирование акустических символов сенсорной слуховой системой]

[источник боли обладает запахом] → [передача запаха определенных веществ передается в обонятельную луковицу или в первичные центры обоняния коры головного мозга]

Может ли интроспективный отчет дать нам более богатое описание? Сомнительно. Он будет отсылать либо к новым высказываниям (3a):

(«Я испытываю боль») → [субъективный опыт]

[источник боли виден] → («Я вижу пистолет»)

[источник боли слышим] → («Я слышу выстрел»)

[источник боли обладает запахом] → («Я чувствую запах пороха»)

либо к тавтологии (3b):

[источник боли виден] → [субъективный опыт визуального восприятия источника боли]

[источник боли слышим] → [субъективный опыт аудиального восприятия источника боли]

[источник боли обладает запахом] → [субъективный опыт обонятельного восприятия источника боли]

либо реферировать ко внешним объектам (3c):

[источник боли виден] → [пистолет и пуля]

[источник боли слышим] → [выстрел]

[источник боли обладает запахом] → [порох]

На первый взгляд, (3a) и (3c) действительно богаче по содержанию, чем (1a), так как описывают совокупность внеязыковых объектов. (3a), могут сказать, отсылает нас к отчетам от первого лица относительно источника боли с описанием этого источника, а (3c) предоставляет фактуальные подробности об источнике боли. Это так, и это было бы важно для криминалистов, расследующих дело о нападении, но — вспомним цель и назначение аргумента от интроспекции. Его цель утвердить онтологическое существование субъективного опыта, а также постулировать достоверность интроспективных суждений о ментальных состояниях субъекта, тем самым опровергнув материалистический монизм за счет введения требования нахождения «дополнительных» психофизических законов и т.д. Ничего из этого в (3a)-(3c) не достигается, поскольку, либо мы имеем пролиферацию высказываний, не имеющую отношения к прояснению проблемы источника этих высказываний; либо мы имеем дело с тавтологией и референцией к непроясненному понятию, об экземплификации которого нам ничего неизвестно; либо мы имеем референцию ко внешним объектам, которые не имеют отношения к сути дела. Все описанные модификации бьют «мимо цели». Иными словами, даже если попытаться уточнить (3) и обогатить его содержанием, оно останется бедным по срав-

нению с (1) в плане содержания, имеющего отношение к аргументу от интроспекции в контексте критики материалистической теории сознания. Таким образом, ни (3), ни (3а)-(3с) не являются объектными предложениями. Следовательно, они не могут использоваться в качестве опровержения материализма и (1) в частности, поскольку их эпистемическая ценность и содержание ниже (1). В последнем имеет место строгое отношение между внеязыковым объектом (процессом) и представляющим его выражением, в (3) — концептуальные отношения между выражением и концептом, не имеющим онтологического основания.

Антиреалистская защита интроспекции

Последний аргумент в защиту интроспекции имеет свои основания в весьма уважаемой в современной метафизике традиции — антиреализме. Согласно ей, наши попытки связать каузальными отношениями мозговой процесс и определенные средства выражения попросту бессмысленны, поскольку корреспондентская теория истины и метафизический реализм, выступающие основанием для постулирования этих отношений, являются заведомо ложными. А если они бессмысленны, то построенная на их основании система аргументации является ложной. Ложность эта заключается в том, что любые концептуальные отношения всегда несводимы к каузальным, а субъекты, суждения которых выступают в качестве референций к конкретным объектам, в любой момент способны поменять истинностное значение любого суждения, изменив его значение (коллективно или индивидуально) или отбросив основания, которые ранее обосновывали его истинность. «Там, где один человек имеет основания принять некоторое утверждение, другой человек может таких оснований не иметь» [Лакс, 2016: с. 540], — описывает философ Майкл Лакс вывод, который делает один из представителей антиреализма, Хилари Патнэм, относительно характера истинности / ложности наших суждений [Putnam, 1981]. В этом случае, если референция является всегда неопределенной, и, если каузальные отношения заведомо ложны, данные интроспекции — в некоторых случаях и для некоторых людей — будут иметь значение. Как, впрочем, и происходит среди критиков материализма, за тем лишь исключением, что они периодически говорят еще и о физических явлениях и процессах.

Не углубляясь в споры, которые ведутся вокруг проблемы реализма и антиреализма в современной аналитической метафизике, приведем два контраргумента, достаточных, по нашему мнению, для нейтрализации использования антиреализма в философии сознания. Во-первых, если референция действительно неопределенна, говорить о ней нет смысла, так как каждый разговор о неопределенности наших понятий будет таким же «нефиксируемым», как и сами понятия (коль скоро неопределенность относится и к неким «базовым» структурам, на которые мы опираемся в любом типе коммуникации). Предположим, в дискуссии-1 я высказываю аргумент А, который значит 'Р', на что мне отвечают В, означающее 'Х'. В дискуссии-2, по той же теме (по той ли?) я снова высказываю А, но на этот раз решаю, что его значение 'С', на что мне отвечают В, которое, на этот раз, означает 'У'. Принятие тезиса о неопределенности референции в том виде, в котором оно представлено в аргументах Хилари Патнэма и Майкла Даммита [Dummett, 1978], означает невозможность коммуникации вообще. Если же мы говорим лишь о некоторых семантических флуктуациях (отклонениях от более-менее общепринятого значения в пределах эквиваленции), проблема неопределенности референции устраняется. Для того, чтобы быть проблемой, мы должны, как, собственно, и предлагает Патнэм, использовать слово «кот» для обозначения явления «вишня» и

наоборот. Когда же мы говорим о некоей сущности, например, об окне, и мой собеседник говорит о стеклопакете, а я подразумеваю деревянное коричневое окно, значение «окна» как универсалии не выходит за пределы партикулярий, которые «окно» репрезентирует, а процесс коммуникации корректирует семантическую асимметрию.

Во-вторых, следует обратить внимание на дискурсивную подоплеку антиреализма и сформировать аргумент «от невозможности абсолютизации». Определенные элементы антиреалистского подхода получили широкое распространение в социальной философии и, в некоторых случаях, в философии науки 60х-80х гг. XX в. В данном случае, речь идет о релятивизме как метафилософской и эпистемологической позиции. Ее выражали представители постмодернизма, постколониализма, феминизма, а в эпистемологии представил поздний Пол Фейерабенд. Идея релятивизма как культурного плюрализма заключалась в том, что для человека как субъекта культуры не существует «универсальных диспозитивов» [Agamben, 2009], универсального «блага» или «общего культурного начала»: человечество представлено множеством жизненных миров, форм жизни, культур, «игр» (по выражению Людвиг Витгенштейна), которые существуют за пределами «западноевропейского рационализма» и науки. И если наука — лишь одна из таких форм жизни, ее представители не имеют права навязывать другим культурам свою точку зрения, абсолютизируя взгляд на истину с точки зрения научного рационализма (именуемого критиками «объективизмом» в противовес «историческому подходу»). Наиболее радикально выразил эту позицию Фейерабенд в работе «Прощай, Разум!» [Feuerabend, 1988].

Принимая истинность этого тезиса в области культуры, политики, религии и социальных отношений вообще, сформулируем контраргумент: принимая существование культур и эпистемологических практик, в которых такое понятие, как «субъективный опыт», онтологизируется, мы не обязаны включать это понятие в науку. В противном случае, мы также должны включить в науку о сознании древнеегипетскую концепцию души ба, жизненную энергию ци (существующую в китайской нетрадиционной медицине), протестантскую и католическую версии души, веру в Барона Субботу⁶, космологию «Упанишад» и так до бесконечности. Поскольку же наука как форма жизни и тип человеческой практики действительно имеет в качестве собственных оснований критикуемый релятивистами метафизический реализм и настаивает на необходимости соответствия научных понятий физическим объектам или теоретическим объектам науки (но не произвольным идеализациям), мы имеем все основания для того, чтобы не допускать в современный научный дискурс теоретические сущности вроде «субъективного опыта» и подобных «номологических бездельников», вроде древнеегипетских или древнекитайских концепций сознания. Плюрализм, столь необходимый для существования свободы слова, мысли и действия в демократическом обществе, эпистемически и нормативно несоизмерим с наукой и внутренними элементами логики ее существования — научная система истин попросту функционирует отличным от общественной жизни образом (соприкасаясь с ней лишь в определенных моментах, которые Имре Лакатос некогда охарактеризовал как «внешнюю историю науки», действительно имеющую место в развитии научного познания, но влияющую не на значение полученных данных, а на такие его компоненты, как тема, интерес, мотивы исследователя и т.д.). Резюмируя, можно сказать, что попытка протащить в дискуссию о сознании нена-

⁶ Весьма эксцентричный дух, почитаемый в религии вуду. Барон Суббота является покровителем воров и убийц. Весьма удобно было бы объяснять некоторые преступления, списывая их на одержимость Бароном Субботой.

блюдаемые и не фиксируемые наукой сущности, прикрываясь мультикультурализмом является ничем иным, как использованием вненаучных аргументов в научной дискуссии, что, естественно, противоречит основаниям научной рациональности⁷.

Вывод

Мы исследовали возможности аргумента от интроспекции в качестве аргумента против материалистического монизма. В ходе логического анализа аргументации на основе корреспондентской теории истины, требующей онтологического основания обсуждаемым сущностям и определенности концептуальных и каузальных отношений, была продемонстрирована несостоятельность использования этого аргумента. Это обусловлено тем, что интроспективные отчеты отсылают к сущностям, которые лишь постулируются в качестве онтологически фундированных феноменов и процессов, не являясь таковыми на самом деле. Основной такой сущностью является понятие «субъективного опыта», которое используется критиками материализма для его опровержения и постулирования дуализма свойств и событий. Не отрицая потенциальных возможностей использования концепта «субъективный опыт» за пределами дуалистической аргументации против материализма, автор продемонстрировал несостоятельность данного концепта как аргумента против материализма.



References

- Базалук, Олег. Модель эволюции разумной материи. *Philosophy and Cosmology*, Vol. 12. Киев, 2014: 165-196.
- Лакс, Михаэль. Метафізика: сучасний вступ. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. — 584 с.
- Agamben, Giorgio. “*What is and apparatus?*” and other essays. Edited by D. Kishik and S. Pedatella. Stanford University Press; First Edition, 2009. — 80 p.
- Chalmers, David. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. — 432 p.
- Churchland, Paul. *Plato’s Camera: How the Physical Brain Captures a Landscape of Abstract Universals*. MIT Press, 2012. — 304 p.
- Dummett, Michael. Realism. In *Truth and other enigmas*. Harvard University Press, 1978: 49-66.
- Feyerabend, Paul. Materialism and the Mind-Body Problem. In *The Review of Metaphysics* 17(1). Philosophy Education Society, 1963: 49-66
- Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*. Verso, 1988. — 336 p.
- Horwich, Paul. *Truth*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1998. — 176 p.
- Liggins, David. Deflationism, conceptual explanation, and the truth asymmetry. In *The Philosophical Quarterly*. 66 (262). Oxford University Press, 2016: 84-101.
- Putnam, Hillary. *Reason, truth and history*. Cambridge University Press, 1981. — 236 p.
- Schnieder, Benjamin. A Certain Kind of Trinity: Substance, Dependence, Explanation. In *Philosophical Studies*. No.129. Springer Netherlands, 2006: 393–419.
- Shaffer, Jerome. Mental events and the brain. In *The Journal of Philosophy*. Vol. 60, No. 6, 1963: 160-166

⁷ В противном случае, мы должны были бы принять принцип “anything goes” ипустить в научную дискуссию аргументы ad hominem, «бога белых пятен», онтологизировать галлюцинации и принять личные предпочтения субъекта в качестве эпистемически полноценного аргумента.



References

- Agamben, Giorgio. *“What is and apparatus?” and other essays*. Edited by D. Kishik and S. Pedatella. Stanford University Press; First Edition, 2009. — 80 p.
- Bazaluk, Oleg. The evolution model of intelligent matter. In *Philosophy and Cosmology*, Vol. 12. Kyiv: ISPC, 2014: 165-196
- Chalmers, David. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. — 432 p.
- Churchland, Paul. *Plato’s Camera: How the Physical Brain Captures a Landscape of Abstract Universals*. MIT Press, 2012. — 304 p.
- Dummett, Michael. Realism. In *Truth and other enigmas*. Harvard University Press, 1978: 49-66.
- Feyerabend, Paul. Materialism and the Mind-Body Problem. In *The Review of Metaphysics* 17(1). Philosophy Education Society, 1963: 49-66
- Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*. Verso, 1988. — 336 p.
- Horwich, Paul. *Truth*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1998. — 176 p.
- Liggins, David. Deflationism, conceptual explanation, and the truth asymmetry. In *The Philosophical Quarterly*. 66 (262). Oxford University Press, 2016: 84-101.
- Loux, Michael. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Kyiv: Dukh i Litera, 2016.- 584 p.
- Putnam, Hillary. *Reason, truth and history*. Cambridge University Press, 1981. — 236 p.
- Schnieder, Benjamin. A Certain Kind of Trinity: Substance, Dependence, Explanation. In *Philosophical Studies*. No.129. Springer Netherlands, 2006: 393–419.
- Shaffer, Jerome. Mental events and the brain. In *The Journal of Philosophy*. Vol. 60, No. 6, 1963: 160-166