



Сознание: между Хиггинсом и Франкенштейном

И.Т. КАСАВИН



К истории и типологии подходов

Главные философские вопросы о природе человека, его особом отношении к миру и специфике философского знания неразрывно связаны с проблемой сознания, в каждую историческую эпоху обретающей новую форму. В процессе развития философии от нее неоднократно отделялись конкретные области знания, образуя научные дисциплины, и характерным образом изменялась терминология. Так «natural philosophy» Ньютона превратилась в физику, «philosophie zoologique» Ламарка – в эволюционную биологию, аристотелевская «Athenaion Politeia» и Гоббсов «social contract» – в социально-политические науки, а юмовское учение о «human understanding» – в психологию. В свое время Ф. Энгельс заявил в «Анти-Дюринге», что от прежней философии остается лишь учение о мышлении – фор-



мальная логика и диалектика, остальные же области уже заняты «позитивными науками». Однако уже тогда ситуация изменялась; логика, лингвистика и психология превращались в самостоятельные дисциплины, и на долю философии в итоге не осталось ни одной монополярной сферы. В наши дни философствовать о природе сознания невозможно вне критического анализа результатов и методов не только гуманитарных, но и естественных наук – в общем виде этот тезис не оспаривается ни одним философским направлением.

Справедливо и обратное. Философские способы проблематизации сознания сохраняют свою потенциальную значимость для ученых, притом вне зависимости от того, признают ли они это в явной форме. Картезианская рядоположенность мыслящей и протяженной субстанций олицетворяет собой для психологов дуализм психики и тела, сознания и мозга. Родоначальниками сходного учения о психофизическом параллелизме стали Н. Мальбранш и Г.В. Лейбниц. Механистический материализм, наиболее рельефно выраженный Т. Гоббсом и Ж.О. Ламетри, выступил прототипом научного редукционизма. Д. Юм совместил понимание сознания как «потока», или «театра» впечатлений с отрицанием духовной субстанции. Тем самым он инспирировал два противостоящих подхода к сознанию – феноменологический ментализм и нейрофизиологический элиминативизм – вплотную приблизившись к парадоксу: единственно реальным является сознание, но сознание не является реальностью.

Многообразие взглядов на природу сознания – хорошо известный факт¹. Исследователи по-разному классифицируют их, выделяя от двух до десяти различных подходов. Это идеализм, материализм, панпсихизм, дуализм, психофизический параллелизм, репрезентационизм, логический бихевиоризм, функционализм, нейтральный монизм, феноменологический и культурно-исторический подходы и их многочисленные варианты. Стремление выйти за их пределы характеризует последние дискуссии в данной области, в частности работы Дж. Серла и Д. Деннета². Однако многообразие подходов при внимательном рассмотрении обнаруживает определенное единство. По мере того как мы углубляемся в детали рассматриваемых концепций, выясняется, что все они похожи друг на друга в той мере, в какой являются продуктом

¹ См., например: *Прист С. Теории сознания*; пер. с англ. и предисловие А.Ф. Грязнова. М., 2000.

² См. среди прочего: *Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания*. М., 2004; *Васильев В.В. Трудная проблема сознания*. М., 2009.



обстоятельной философской рефлексии. Едва ли не всех философов сознания объединяет стремление учесть максимальное количество аспектов избранной области анализа и найти наиболее сбалансированное решение, которое учитывало бы и философский, и научный, и обыденный ракурсы рассмотрения. Впрочем, в итоге все они фактически расписываются в невозможности найти «конкретное решение» проблемы сознания, приходя либо к ее отрицанию, либо к ее существенной переформулировке.

При этом обнаруживаются три общие черты большинства основных современных англо-американских подходов к сознанию, которые вызывают наибольшее недоумение. Во-первых, сознание (психика, ментальные события) рассматривается, как правило, безотносительно к процессу познания, а также предметной деятельности, коммуникации, культуре и обществу³. «Загадка сознания» во многом определяется тем, что дискурс аналитических философов уже многие десятилетия циркулирует почти исключительно в области «mind-body problem». Вероятно, здесь проявляется неприятие, а может, и незнание целого крупного направления в философии, психологии, социологии и лингвистике – культурно-исторического подхода (Г. Шпет, Л. Выготский, М. Бахтин, М.К. Петров и др.), который в определенной степени связан с марксизмом⁴. На поверхности же это обусловлено стремлением к дисциплинарной стерильности – отграничением области того, что понимается под «philosophy of mind», от эпистемологии, теории культуры, социологии и философии языка.

Во-вторых, в качестве достойного собеседника для философа сознания избирается исключительно ученый естественно-научного профиля (физик, биолог, физиолог, специалист в области когнитивной науки) или психолог естественно-научной ориентации. Это можно понять так, что социально-гуманитарным наукам отказывается в собственно научном статусе или же что они объявляются нерелевантными для рассматриваемой проблематики. В такой установке проглядывает очевидный и давно изживший себя сциентизм, от которого отказываются даже сами ученые-естественники.

³ О тщете такого подхода см. среди прочего: *Касавин И.Т.* О семиотическо-коммуникативной теории сознания (в развитие идей Л.С. Выготского). Россия в диалоге культур. М., 2010.

⁴ Особняком стоят некоторые «научные материалисты», чьи идеи порой резонируют с положениями вулгарного марксизма-ленинизма в стиле «Материализма и эмпириокритицизма».



Наконец, в-третьих, вопрос об онтологическом статусе сознания (именуемый «трудной проблемой сознания») никак не соотносится с вопросом о его генезисе. Получается, что даже если сознание имеет собственный онтологический статус, то как он приобретается, никого не интересует. Можно ли в таком случае вообще понять его природу? Это довольно странная позиция в эпоху, когда ученые уже выдвинули множество гипотез даже о возникновении Вселенной. Она уподобляет философию сознания современной теологии, которая отказалась от теогонических претензий и табуирует проблему возникновения бога. По всей видимости, генезису сознания отводится роль частной научной задачи, которая рано или поздно будет разрешена без вмешательства философов (то, что Д. Чалмерс именует «простыми проблемами сознания»⁵). Однако в таком случае рассмотрение всего многообразия типов сознания (первобытного и современного, животного и человеческого, детского и взрослого и т.п.) лишается всякого смысла и вопрос ставится только «в самом общем виде», а говоря попросту, чрезмерно абстрактно даже для философии.

Онтология или эпистемология?

В рамках современной философии несомненно доминирование аналитической постановки вопроса о сознании⁶ и, в частности, как проблемы онтологии. В чем же проблема сознания? Как многие полагают, она состоит в том, что деятельность мозга сопровождается субъективным опытом, нередуцируемым ментальными состояниями первого порядка, проприоцептивными восприятиями, так называемыми квалиа (*qualia*)⁷. Но являются ли квалиа в самом деле состояниями первого порядка, полностью независимыми от культуры? Не исчезает ли в таком случае различие между животным и человеческим сознанием? И как быть с высшими формами сознания, которые практически исключаются из рассмотрения? В частности, речь идет о понятии субъективности, в ко-

⁵ См.: *Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness // The Journal of Consciousness Studies. 1995. № 2 (3). P. 200–219.*

⁶ Это признают даже германские философы, отводящие феноменологической и другим континентальным традициям совсем незначительное место (*Metzinger Th., Schumacher R. Bewusstsein // Enzyklopädie Philosophie. Hrg. by H. J. Sandkühler. Hamburg, 1999.*)

⁷ Качественные свойства, производное от «qualitative» (англ.).



тором уже содержится как единство сознания (воли, внимания, памяти, мышления, восприятия), так и частично понятие опыта. И потому определение «сознание есть субъективный опыт» содержит круг, так как эквивалентно определению «сознание есть единство сознания, частично включающее в себя сознание». Однако главное даже не в этом логическом затруднении, а в том, что оно воспроизводит старую дуалистическую постановку вопроса, исторически себя исчерпавшую с точки зрения как философии, так и науки. Поэтому не удивительно, что наиболее влиятельные современные концепции сознания колеблются между двумя способами снятия дуализма. Это различные версии элиминативизма, эпифеноменализма, функционализма и бихевиоризма, не признающие за субъективным опытом онтологического статуса, или разные варианты монизма, ставящие «единство события» на место противоположности материального и ментального⁸.

Представляют ли ментальные и физические события два нередуцируемых друг к другу класса? Возможна редукция одного к другому или их каузальное взаимодействие? Для логического бихевиоризма все это – псевдovoпросы, устраняемые логическим анализом языка. По выражению К. Гемпеля, «старая проблема отношения между ментальными и физическими событиями... основывается на недоразумении относительно логической функции психологических понятий. Наша аргументация позволяет понять, что психофизическая проблема является псевдопроблемой, формулировка которой основывается на недопустимом употреблении научных понятий»⁹. Ему вторит Г. Райл, усматривая в понятии сознания как такового ошибочную привычку обыденного языка. «Одним из сильнейших факторов, заставляющих нас верить в доктрину о том, что сознание является приватной сферой, служит прочно укоренившаяся привычка соглашаться с тем, что должны существовать “когнитивные акты”, или “когнитивные процессы”»¹⁰. Однако сказать, что логический или лингвистический бихевиоризм способен предложить более успешный подход к

⁸ См.: Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. М., 1998; Меркулов И.П. Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). СПб., 2003; Райл Г. Понятие сознания. М., 1999; Патнэм Х. Философия сознания. М., 1998; Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002; Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004; Рорти Р. Мозг как компьютер, культура как программа // Эпистемология и философия науки. 2005. № 2 (4).

⁹ Hempel C.G. The Logical Analysis of Psychology // Readings in Philosophy of Psychology ; N. Block (ed.). V. 1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980. P. 20.

¹⁰ Райл Г. Указ. соч. С. 307–308.



сознанию, значит показать непонимание его сути. Критика и терапия языка – вот задача, которую ставят себе его представители со времен Л. Витгенштейна. Разоблачение иллюзий и заблуждений, а не навязывание новых занимает и Райла, труды которого наполнены блестящим критическим пафосом, но не предлагают готовых решений. «Согласно одной точке зрения, наши мысли тождественны тому, что мы говорим. Приверженцы противоположной точки зрения справедливо отвергают подобное отождествление, но делают это естественным, однако неверным способом: в форме утверждения, что говорить – это делать одно дело, думать – это делать совершенно другое»¹¹, – пишет Райл, полемически выделяя крайние точки зрения.

Иначе поступает Д. Дэвидсон, один из наиболее влиятельных представителей «материализма» в философии сознания, который всячески стремится найти универсальный и позитивный компромисс. Кавычки здесь подчеркивают своеобразие его материализма, который по сути представляет собой версию физикализма, максимально ослабленного методами логико-лингвистического анализа. Формулируя свою теорию сознания, Дэвидсон постулирует три принципа, каждый из которых полагается безусловно истинным. Первый принцип гласит, что по крайней мере некоторые ментальные события каузально взаимодействуют с физическими событиями (принцип каузальной интеракции). Согласно второму, где имеет место каузальность, там должен быть и закон: события, относящиеся как причина и следствие, подпадают под строгие детерминистические законы (принцип номологической каузальности). Однако третий принцип состоит в утверждении, что не существует строго детерминистических законов, на основе которых могут быть объяснены и предсказаны ментальные события (аномализм ментального). Дэвидсона не смущает, что для многих философов принятие всех трех принципов выглядит как непоследовательность и даже противоречие. Он считает их одновременно истинными и собирается это обосновать, построив теорию тождества ментальных и физических событий. Согласно этой теории, названной «аномальным монизмом» или «холизмом», между сериями физических и ментальных событий можно установить причинные связи. Но как же следует понять такое признание, граничащее с кокетством? «Ясно, что это “доказательство” теории тождества будет в лучшем случае условным, поскольку две из

¹¹ Райл Г. Указ. соч. С. 319.



ее посылок не имеют оснований (support), а аргументация в пользу третьей может быть оценена как неубедительная (less than conclusive)»¹².

Далее Дэвидсон пародирует логический бихевиоризм в стиле Гемпеля, задавая следующий вопрос. «Что значит сказать, что событие является ментальным или физическим? Естественным ответом будет, что физическое событие описывается в чисто физическом словаре, а ментальные – в ментальных терминах»¹³. Но из этой замечательной тавтологии вытекают определенные трудности. Так, из конъюнкции истинного высказывания и его отрицания («некоторое *x* находится и не находится в Нуза Хедз (район в Австралии. – И.К.)»), которые очевидно принадлежат физическому словарю, следует все что угодно, в том числе и истинность в отношении ментальных событий. Поэтому следует избавиться от предикатов, тавтологически истинных в отношении любых событий, и заменить ментальные термины пропозициональными установками типа верить, намереваться, надеяться, воспринимать и т.п., которые иногда появляются в высказываниях, относящихся к личностям, притом только в неэкстенциональных контекстах. Вероятно, в логико-лингвистическом анализе ментального следует отказаться от закона исключенного третьего, потому что он «не соответствует интуитивным фактам». Но поскольку проблема сознания не обсуждается Дэвидсоном по существу дела, т.е. с привлечением каких-либо иных «неинтуитивных» фактов (нейропсихологических, например), то не понятно, что собственно образует фундамент его теории, кроме некоторой веры в ее абстрактную возможность.

Моя теория, утверждает Дэвидсон, хотя и отрицает наличие психологических законов, но совместима с точкой зрения, что ментальные характеристики в некотором смысле зависимы от физических характеристик, или хотя бы «супервертны», т.е. сопровождают мозговые процессы. Такая супервертность может означать, что два события, пусть они даже полностью идентичны в физическом смысле, могут различаться в некотором ментальном смысле, или что объект не может изменяться ментально, не изменяясь физически. Из зависимости или супервертности такого рода не следует редуцируемость путем закона или дефиниции.

Примечательно, что в теории, о которой ведет речь Дэвидсон, ничего не говорится о процессах, состояниях или ат-

¹² Davidson D. *Essays on Actions and Events*. Oxford, 2001. P. 207.

¹³ Ibid. P. 208.



рибутах, если они отличаются от индивидуальных событий. Зачем же в таком случае он обращается к холистской аргументации, почерпнутой у его учителя У. Куайна? Из холистской теории ментального вытекает, по мнению Дэвидсона, что любое физикалистское объяснение ментальных событий несостоятельно, поскольку объяснения ментальных событий содержат ссылки на другие ментальные события и языковые явления, а физикалистские объяснения содержат ссылки только на физические события. Как пишет Дэвидсон, «физическую реальность характеризует то, что физическое изменение можно объяснять с помощью законов, устанавливающих связь между ним и другими изменениями и условиями, описываемыми в физических терминах. Ментальное же характеризуется тем, что при приписывании ментальных явлений индивиду должно учитывать имеющиеся у него мотивы, убеждения и намерения. Не может быть тесной связи между этими сферами, если каждой предписано сохранить приверженность ее собственным эмпирическим источникам (evidence)»¹⁴. Остается надеяться лишь на то, что тождество материального и ментального имеет случайно-эмпирический характер (contingent identity), но в таком случае нужно ответить на известное возражение С. Крипке о том, что контингентное тождество не является тождеством в строгом смысле слова¹⁵.

Трудно отказаться от искушения, чтобы сделать выводы из сказанного выше, пародируя свойственный Дэвидсону витиеватый стиль. Не будет совершенно невероятным, если предположить, что по крайней мере некоторые из положений аномального монизма мало чем отличаются от некоторых тезисов его противников, последователей логического бихевиоризма (Гемпеля, Райла), нейтрального монизма (Б. Рассела) или даже дуализма и психофизического параллелизма (К. Поппер, Дж. Экклз). У всех речь идет о том, что ни материальное, ни ментальное само по себе не даны, а философский дискурс имеет дело лишь с неясными интуициями о некотором неопределенном отношении между нашим сознанием, с одной стороны, и телесной организацией – с другой, между событиями персонального опыта и событиями материального мира. Однако в любом случае философ анализирует лишь объективированные формы существования ментального, т.е. высказывания о них, а потому все зависит от того, какие зна-

¹⁴ Davidson D. Op. cit. P. 222.

¹⁵ См.: Kripke S. Identity and Necessity // Identity and Individuation; M.K. Munitz (ed.). N.Y., 1971.



чения приписываются терминам «ментальное», «физическое», «каузальность», «связь», «закон» и т.п.

Одна из особенностей концепции Дэвидсона состоит во внимании к исключительно индивидуальному субъекту и его ментальным состояниям, пусть даже выражаемым в intersubъективном языке. Отсюда и неразрешимость проблемы иных сознаний иначе как по аналогии с сознанием Я. Другим путем идет П. Стросон. Его объяснение, каким образом возникает понятие Я как субъекта опыта, сводится к следующему: «Необходимым условием для того, чтобы кто-то мог приписывать себе – как он это делает – состояния сознания, переживания, является его способность или готовность также приписывать их другим, которые не есть он сам»¹⁶. Ментальные состояния, присущие индивиду, познаются им не на собственном примере путем анализа своей «субъективной» реальности, как призывали делать Р. Декарт, Дж. Локк, Дж. Беркли и Д. Юм. Именно стремление объяснить поведение других людей и приводит субъекта к идее их ментальных состояний, которая затем экстраполируется им на себя. Здесь было бы уместно сослаться на символический интеракционизм (Дж. Мид) или культурно-историческую психологию (Л.С. Выготский), эмпирически обосновавшие это обстоятельство. Однако Стросон, как и подобает оксфордскому аналитику, ориентируется на концептуальный анализ сознания. Если у нас есть понятие сознания, а всякое понятие в качестве денотата имеет класс некоторых явлений, то солипсизм оказывается внутренне противоречив или он не поднимается до понятия сознания как такового. «Человек может приписывать себе состояния сознания, только если он может приписывать их другим. Он может приписывать их другим, только если он способен идентифицировать других субъектов опыта. Но их нельзя идентифицировать только как субъектов опыта, обладателей состояния сознания»¹⁷.

Эта позиция близка витгенштейновской критике личного (private) языка, призванного выразить субъективный опыт и потому обладающего особыми чертами. Никто, кроме изобретателя этого языка, не может использовать и понимать его, коль скоро он говорит об опыте, который дан непосредственно и не может быть объективирован. «Но мыслим ли такой язык, на котором человек мог бы для собственного употребления записывать или высказывать свои внутренние пе-

¹⁶ Strawson P. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. L., 1959. P. 99.

¹⁷ Ibid. P. 100.



реживания – свои чувства, настроения и так далее? – А разве мы не можем делать это на нашем обычном языке? – Но я имел в виду не это. Слова такого языка должны относиться к тому, о чем может знать только говорящий, – к его непосредственным, личным впечатлениям. Так что другой человек не мог бы понять этот язык»¹⁸.

И в этой позиции, как мы видим, происходит отказ от чисто онтологической трактовки и дополнение ее эпистемологическим подходом к сознанию, в плодотворности которого убеждены многие российские философы и психологи¹⁹. В.П. Филатов удачно выделил собственно эпистемологическую проблематику философии сознания²⁰. Мы познаем сознание, казалось бы, наиболее непосредственным и достоверным образом, осуществляя самонаблюдение, однако такое знание не является intersubjectively обоснованным. И одновременно мы познаем сознание опосредованно и intersubjectively, наблюдая поведение других людей, однако такое знание является лишь приблизительным и вероятным. К этому следует добавить и другие вопросы, связанные с ролью сознания в процессе познания. Можно ли свести познание к адаптации в природном окружении, как полагают эволюционные эпистемологи? Или фактор самосознания и рефлексии является принципиально важным для познания? Наконец, оправданно ли вообще рассмотрение сознания вне процесса познания, как это нередко происходит в рамках дискуссий по проблеме сознание–мозг? И вместе с тем есть ли в сознании что-либо, что не является знанием? Сводится ли сознание к знанию о происходящих в теле процессах? Являются ли квалиа знанием или исключительно эпифеноменом деятельности мозга?

Противоположности гуманистического и натуралистического подходов к сознанию Р. Харре охарактеризовал как отношение между дискурсивной психологией и нейронаукой²¹. Он полагает, что дискурсивная психология призвана ставить задачи, а нейронаука должна искать механизмы их реализа-

¹⁸ Витгенштейн Л. Философские исследования // Л. Витгенштейн. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 171, № 243.

¹⁹ См., например: Лекторский В.А., Молчанов В.И., Зинченко В.П. Сознание // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009; Иванов Д.В. Функционализм – метафизика без онтологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 95–111.

²⁰ См.: Филатов В.П. Обсуждаем статью «Сознание» // Эпистемология и философия науки. 2005. № 3.

²¹ См.: Харре Р. Философия сознания: итоги и перспективы // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4.



ции – такова программа объединения их усилий. Так или иначе для «нормальной науки» следствия такого противостояния или союза оказываются не особенно трагическими. Сторонники обоих подходов занимаются своим делом, используют разные методы, получают разные результаты. Они могут в трудные минуты поражаться тайне сознания и размышлять о загадочности «субъективного опыта», его эмерджентности, эпифеноменальности, супервентности, квазикаузальности. Однако в своей повседневной жизни ученые практикуют ту или иную форму редукционизма в понимании человеческой субъективности. И иначе быть не может, если условием науки является получение объективного знания об изучаемом предмете, даже если это такая тонкая материя, как сознание, – извините за каламбур. Серьезной и по-настоящему трудной – вплоть до неразрешимости – является собственно философская проблема сознания. Она представляет собой наиболее яркую проблематизацию отношения человека к миру и его места в этом мире и образует то, что можно назвать «жестким ядром» мировоззрения. Каким мы хотим видеть человека? Какой образ человека философ предлагает всем остальным? Личность, наделенную душой, духом, сознанием, или субъекта психических, ментальных состояний? Фигуру, поведение которой может быть неотличимо от поведения зомби, компьютера, робота? Человека, мечтающего изменить геномную основу психики и превратиться в сверхчеловека? Мистика, находящегося в плену бессознательных переживаний? Интроверта, зацикленного на невыразимости своего внутреннего опыта? Индивида с синдромом гиперсоциализации, подменяющего свое сознание объективациями и желающего не «быть», а «иметь»? Утонувшего в коммуникации андроида, который одним ухом погружен в iPhone, а другим – в iPod, одним глазом следит за iPad, а другим – за iMac?

Вместо заключения

Чтобы еще яснее понять остроту поставленных вопросов, вспомним о двух известных литературных примерах – пьесе Бернарда Шоу «Пигмалион» и романе Мэри Шелли «Франкенштейн». Они посвящены одному и тому же сюжету – возможности создания «нового человека» искусственным путем, с помощью гуманитарных или естественных наук, образом которых служат филология и биология соответственно.



Генри Хиггинс лепит свое творение из той социальной материи, которой отказано в сознании и даже жизни. Виктор Франкенштейн создает своего монстра из мертвого вещества природы, извлекая из него жизнь и сознание. Оба творца изначально не обременяют себя мировоззренческими сомнениями, а продукты их технологий в той или иной мере страдают от трудностей социализации и самоидентификации. Ниже представлено несколько логически расположенных фрагментов из «Пигмалиона».

Миссис Хиггинс. Ах, взрослые дети! Вы играете с куклой, но она ведь живая.

Хиггинс. Хорошая игра! ... Вы даже не представляете себе, как интересно взять человека, наделить его новой речью и с помощью этой речи сделать его совершенно иным...

Хиггинс. Оставьте вы ее, мама. Пусть говорит сама за себя. Вы очень скоро убедитесь, что у нее нет ни одной своей мысли, ни одного своего слова – всему научил ее я. Повторяю вам, я создал ее из рыночных отбросов, а теперь эта гнилая капустная кочерыжка разыгрывает передо мной знатную леди.

Пикеринг (*с добродушным упреком*). А вам не приходит в голову, Хиггинс, что у девушки могут быть какие-то чувства?

Хиггинс (*критически осматривая ее*). Нет, вряд ли. Во всяком случае, не такие, которые следовало бы принимать во внимание. (*Весело.*) Есть у вас какие-нибудь чувства, Элиза, а?

Элиза. ... Видите ли, разница между леди и цветочницей заключается не только в умении одеваться и правильно говорить – этому можно научить, и даже не в манере вести себя, а в том, как себя ведут с ними окружающие. С профессором Хиггинсом я навсегда останусь цветочницей, потому что он вел себя и будет вести себя со мной, как с цветочницей. Но с вами я могу стать леди, потому что вы вели себя и будете вести себя со мной, как с леди.

Эти фрагменты образуют основную аргументацию Хиггинса, которую по сути дела разделяет и Элиза Дулитл – его экспериментальный проект. Профессор убежден в том, что человек – существо, всецело конструируемое социально, с помощью копирования поведения, прежде всего языкового, и не обладающее никакой «субъективностью» (чувствами, мыслями, переживаниями, идеалами) за пределами преподанных ему общественных форм. Если человек не может выразить себя, то ничего у него внутри нет. «Все, что может быть



сказано, может быть сказано ясно. О чем невозможно говорить, о том следует молчать», – артикулирует эту идею хрестоматийная максима Витгенштейна в «Логико-философском трактате».

А в чем же субъективность пресловутых квалиа, понятых как продукты деятельности мозга? Неужели именно они, а не особые соотношения между культурными качествами – способностью к творчеству, любовью к прекрасному, страхом смерти – характеризуют каждого отдельного человека?

Природа ли, культура ли программирует человеческое сознание – теоретические крайности сходятся. Но философам, подвергающим их критической рефлексии, стоило бы убеждать нас в ином: в том, что мы можем и должны быть свободны; если не выходит иначе, то по крайней мере в сфере нашего сознания.