

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Ю.А. КИМЕЛЕВ

**ЗАПАДНАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ
НА РУБЕЖЕ
XX – XXI ВВ.**

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

**МОСКВА
2007**

ББК 87.216
К 40

Серия
«Проблемы философии»

**Центр гуманитарных научно-информационных
исследований**

Отдел философии

Автор обзора –
Ю.А. Кимелев – д-р филос. наук, профессор

Ответственный редактор –
А.И. Панченко – д-р филос. наук

Ю.А. Кимелев

К 40 Западная философская антропология на рубеже XX–
XXI веков. Обзор / РАН. ИНИОН. Центр гумани-
т. науч.-информ. исслед. Отдел философии. Отв. ред. Пан-
ченко А.И. – М., 2007. – 76 с.
ISBN 978-5-248-00441-6

Обзор посвящен анализу академических работ по философской антропологии, опубликованных в западных странах в последнее десятилетие. Основное внимание уделяется новаторским моментам в разработке философско-антропологической проблематики. Издание рассчитано на научных работников и профессорско-преподавательский состав вузов.

ББК 87.216

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
§ 1. Философско-антропологические концепции в современной континентальной философии	9
§ 2. Философско-антропологическая проблематика в аналитической философии сознания	34
Заключение.....	72
Литература	73

Введение

«Философская антропология» соотносится в данной работе с широким спектром исследований антропологической проблематики, осуществляемых в современной западной философии .

Современная философская антропология будет рассматриваться преимущественно как функционирование определенных парадигм и традиций исследования и осмысления философско-антропологической проблематики. Такой подход позволяет наиболее полно представить характер и содержание разработки соответствующей проблематики в западной философии в настоящее время.

Философско-антропологические усилия реализуются в современной западной философии в весьма широком наборе форм. Вместе с тем правомерно утверждать, что все эти формы конституируются стремлением определить специфику природы и существования человека.

Следует подчеркнуть, что речь не идет о каком-то эссенциалистском дискурсе, присущем традиционной метафизике. Значимым компонентом современной западной философии, прежде всего континентальной, стали размышления М. Хайдеггера о гуманизме, метафизике и метафизической антропологии, М. Фуко об угасании гуманизма и кризисе образа человека, сконструированного европейскими нововременными науками, и т.п. Не стоит забывать и о рассуждениях об «эпохе пост-человеческого», о невозможности поиска каких-либо универсальных антропологических констант и т.д.

* В работе И.И. Ремезовой «Современная философская антропология» (6) содержится анализ разработки философско-антропологической проблематики в современной русскоязычной философской литературе.

Эксплицитное выражение теоретической цели как попытки сущностного определения человека встречается в современной философской литературе крайне редко. Тем не менее можно высказать предположение, что такова задача, которую в той или иной форме и формате ставят перед собой те, кто обращается к философско-антропологической тематике. Соответственно, поиск некоей предполагаемой «природы человека» или, выражаясь более современным языком его «сущностной идентичности», мы вправе считать регулятивной идеей разнообразных исследований, так или иначе связанных с философско-антропологической проблематикой. Различные теории и подходы к этой проблематике фактически ориентированы на концептуализацию «природы человека». Даже в тех случаях, когда эксплицитно провозглашается «отрицание человеческой природы», такое отрицание указывает на определенную философскую и научную предметность и предполагает размышление об этой предметности.

Философскую антропологию в широком смысле можно понимать и как вариант, а в чем-то и завершение, работы по прояснению условий существования и природы человека. Речь идет о «философском просвещении».

В данной работе «природа человека», «человеческая природа» рассматривается главным образом в онтологическом ключе. Соответственно, анализируются те работы, в которых природа человека предстает как определенная бытийная структура, постигаемая научными и философскими средствами, а не как социальный конструкт, всегда выступающий в какой-то конкретной исторической и культурной форме*.

Простое сведение воедино научных знаний о человеке неспособно дать знание о человеке как таковом и в целом. А ведь именно о «человеке как таковом и в целом» фактически идет речь в теоре-

* Как известно, всякие рассуждения о «человеческой природе» всегда становились предметом интенсивных социально-идеологических дебатов именно в силу предположения о том, что любая концептуализация «природы человека» неизбежно содержит определенные социальные, в частности политические импликации. Новейшим примером могут служить споры, ведущиеся сегодня в западных странах, в первую очередь в США, относительно социально-технологических и вообще социальных последствий биогенетических объяснений природы и функционирования человеческой ментальности и сознания. Философские концепции, на которых базируется данная работа, не затрагивают эти проблемы, в связи с чем они не рассматриваются здесь.

тическом рассуждении о «природе» или «сущности» человека. Только философия способна предпринять попытку постичь «сущность» или «природу» человека, поскольку установка на постижение целостности или сущности чего-либо является характерной особенностью философии. Так можно резюмировать попытки обосновать правомерность философской антропологии как особой философско-теоретической деятельности или даже особой философской дисциплины.

Возникает вопрос, если выражаться несколько парадоксально, о «природе такой сущности», ее онтологической локализации и определенности.

Философия издавна отстаивает позицию, в соответствии с которой природное существо «человек» в силу своей «сущности» переступает пределы своей собственной природной определенности и, соответственно, его нельзя в полной мере постичь только средствами естественнонаучного познания.

Традиционная метафизика называла такую присущую человеку способность «разумом», а позднее – «духом». Если не пользоваться такими традиционными понятиями, то можно говорить о рефлексивном измерении человеческого сознания, которое функционирует как бы вне сугубо природной определенности. При этом особенно важным представляется то, что мы имеем дело с данностью сознания, подлежащей описанию и теоретическому постижению. Такое описание возможно, вне соотнесения с теологическим или философско-метафизическим контекстом. (В этом обстоятельстве многие видят основу существования социальных и гуманитарных наук.)

Итак, вопрос о природе человека, о его сущностной определенности может рассматриваться как общий конституирующий момент и как общий ориентир разнообразных философско-антропологических устремлений. Такой общий конституирующий момент предстал и предстает преимущественно как вопрос о «месте человека» в природе, космосе, иногда в «бытии». Это вопрос об отношении человека к другим сферам сущего или о его своеобразии в сопоставлении с такими сферами сущего.

В самом общем виде можно сказать в связи с этим, что философская антропология призвана решить задачу концептуально представить человека в его единстве: как целостное образование; как существо и природно-биологическое, и социальное. Стремление решить такую задачу можно назвать базисной философско-

антропологической интенцией, связанной с попыткой определить место человека в бытии, соответственно дать общую «сущностную» характеристику человека.

Как уже отмечено, философско-антропологическая задача в современной западной философии решается в различных формах и объемах. Это определяет структуру данной работы.

В первом параграфе будут рассмотрены работы, в которых предпринимается попытка представить более или менее целостную философскую концепцию человека, его природы, функционирования и действия. Реализация такой попытки в рассматриваемых работах, как правило, не ставится эксплицитно в качестве основной теоретической задачи. Эта задача фактически решается в рамках исследования различных философско-антропологических проблем. В реконструкции результатов этих исследований в виде целостного философско-концептуального «образа человека» заключается одна из основных целей нашей работы.

Второй параграф посвящен философско-антропологической проблематике, как она представлена в современной аналитической философии сознания. Прежде всего речь идет об отношениях между ментальностью и телом, которые всегда образовывали важнейший элемент философско-антропологической проблематики в широком смысле. В силу специфики данной работы уделено внимание прежде всего тем работам, в которых предпринимаются попытки подвести определенный итог или резюмировать результаты многообразных исследований в современной аналитической философии сознания.

Внимание будет уделено тем теоретическим подходам, где проблематика сознания рассматривается в соотнесении и увязке с физической и биологической структурой человека. Разумеется, указанное соотнесение является одной из фундаментальных характеристик философии сознания. Речь идет о разработках, где такое соотнесение носит *эксплицитный* характер. Соответственно, именно такие разработки правомерно отнести к тем, что созвучны философско-антропологической традиции в западной философии.

Кроме того, во втором параграфе представлены работы, исследующие вопросы самосознания, субъектности и личностной идентичности, издавна составляющие сердцевину осмысления антропологической проблематики в западной философии. Внимание сосредоточено на наиболее актуальных подходах к данным вопросам в аналитической философии.

Наряду с рассмотрением того, как исследуется философско-антропологическая проблематика в рамках отдельных концепций и исследовательских парадигм используется и членение на континентальную и аналитическую в современной западной философии.

Обычно под континентальной философией понимают европейскую философию. Само обозначение призвано указать на отличие европейской философии от философии в англоязычном мире по крайней мере, от «мейнстрима» этой философии. Как правило, континентальная философия соотносится с такими течениями европейской философии XX столетия как феноменология, экзистенциализм, структурализм, постструктурализм, постмодернизм и др. Иногда к этим течениям добавляют теоретические традиции марксизма и психоанализа, прежде всего фрейдизма.

Континентальная философская антропология в последнее время в значительной мере представляет собой изучение и осмысление того философско-антропологического арсенала, который сформировался на протяжении XX и отчасти XIX столетия. При этом выражение «философско-антропологический арсенал» следует понимать в широком смысле. Вместе с тем предпринимаются попытки новаторской концептуализации философско-антропологической проблематики в виде целостного «сущностного образа человека». В данной работе интересны именно такие концепции.

Философско-антропологическая тематика в аналитической философии связана, прежде всего, с проблематикой философии сознания в ее различных вариантах, а также с проблематикой субъектности и с проблематикой личностной идентичности.

Данная работа ограничивается рассмотрением настоящего состояния исследования философско-антропологической проблематики в аналитической философии. Вместе с тем такое исследование опирается на свою собственную историю, в каких-то элементах совпадающую с историей аналитической философии вообще, а в каких-то насчитывающую несколько последних десятилетий. Эта история находит продолжение в той или иной форме в новейших разработках.

Аналитическая философия сегодня при разработке философско-антропологической проблематики так или иначе соотносится с открытиями молекулярной биологии, нанотехнологии, геномной инженерии, с разработками искусственного разума, «искусственной жизни», сложных адаптивных систем и целым рядом других сфер науки и технологии.

Полученные наукой результаты и перспективные разработки позволяют по-новому рассматривать человека и его место в природе, а философски осмысленная характеристика положения человека во Вселенной является важнейшей целью философско-антропологических усилий.

Вместе с тем очень важно подчеркнуть то обстоятельство, что аналитическая философия в своих философско-антропологических устремлениях не выступает только в качестве той или иной эксплицитной философской интерпретации научных данных. Она берет на себя функции объектного исследования, подчиняющегося тем же строгим критериям объективного знания, что и науки, изучающие человека.

Рассмотрение концепций, воплощающих не только различные воззрения, но и относящихся (формально) к различным парадигмам и традициям, позволяет представить в сжатом виде широкий спектр разработок соответствующего тематического философско-антропологического поля.

§ 1. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В сегодняшней философии есть теории, которые по своему целеполаганию и охвату фактически решают задачу концептуализации целостного образа человека, т.е. решают традиционную задачу философской антропологии. Такой сущностный образ человека чаще всего концептуализируется как многомерная структура, определяющая формы существования и функционирования человека, а также положение человека в природном целом, космосе или «бытии».

Усилия создать развернутую концепцию, решающую философско-антропологическую задачу в ее традиционном понимании, предпринимаются главным образом в континентальной философии. Одной из самых примечательных черт континентальной философии XX столетия можно считать интенсивную разработку философско-антропологической проблематики. Практически все основные направления этой философии так или иначе связаны с указанной проблематикой. Неокантианство, философия жизни, феноменология, экзистенциализм в первой половине XX столетия

обращаются к проблематике субъекта и конкретной субъективности; жизни как биологической и социально-исторической основе и среде человеческого бытия; феноменологическому описанию и трансцендентал-философской концептуализации функционирования сознания человека во всем многообразии его форм; тематизации и осмыслению своеобразия такой реальности как человеческая экзистенция. Все эти традиции в той или иной форме продолжают существовать и во второй половине XX столетия, а некоторые – вплоть до наших дней.

Если подойти к философии с дисциплинарных позиций, то можно указать и на широкий спектр разработки антропологических аспектов социально-философской, философско-политической и этической проблематики.

При определении специфики подхода континентальной философии к философско-антропологической проблематике специального упоминания заслуживает «философская антропология» как особое направление немецкой философии XX в. с ее устремлением к концептуализации сущностно-онтологического образа человека (1). Творчество основателей и главных представителей этого философского направления Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена во многом смоделировало в континентальной философии само представление о философской антропологии как особом виде философской работы.

Эта антропология, исходя из сравнения человека и животного, стремится установить специфику поведения человека по отношению к своей среде. Если животное со своим органическим строением, набором инстинктов, врожденными способами движения и т.п. встроено в свою жизненную сферу, т.е. образует со своей средой видоспецифическое единство, то человек «открыт миру» и потому не связан со своей средой так, как животное. В отличие от животного человек располагает возможностью объективации сущего, с которым встречается в мире. Возможность дистанцирования и объективирования является одним из центральных моментов – подходов к понятию труда, выражающему специфику отношения человека к миру.

Тело испытывается не только как состояние, но и как предмет. Животное есть исключительно тело, т.е. оно переживает свою среду без возможности дистанцирования исключительно исходя из своей телесности. Г. Плеснер определяет такое отношение тела и среды как «позициональную форму» – у животного «центриче-

скую», а у человека «экс-центрическую». Такое присущее человеку разделение телесности, или бытия-телом и обладания телом определяет в качестве центрального момента все сферы физического и психического существования. И именно этот разрыв и вытекающая из него открытость миру позволяет определить то место, которое дает возможность определить человека как духовное существо.

Философская антропология как попытка концептуализировать «сущностный образ человека» продолжает свое существование в континентальной философии. Вместе с тем следует признать, что попытки самостоятельной концептуализации философско-антропологической проблематики в перспективе «сущностного образа человека» предпринимаются в новейшей философии очень редко. В данной работе интересуют в первую очередь такие попытки.

Концепции, решающие философско-антропологическую задачу в ее традиционном понимании, практически не соотносятся эксплицитным образом друг с другом. Кроме того, не декларируется, как правило, отчетливо связь с каким-либо одним философским направлением XX в. В частности, не заявляется о преемственности в отношении философской антропологии как отдельного направления.

Вместе с тем очевидно, что разработки философско-антропологической проблематики, осуществлявшиеся на протяжении XX столетия в рамках различных направлений и философских дисциплин, образуют в своей совокупности определенную традицию, горизонт которой определяет в той или иной мере и те философско-антропологические концептуализации, которые осуществлялись в последнее десятилетие – на рубеже XX и XXI вв. Такой горизонт не исключает, разумеется, возможности определенных новаций.

Рассмотрим некоторые из таких концептуализаций, представляющиеся наиболее интересными с точки зрения разработки философско-антропологической проблематики в континентальной философии в настоящее время.

Философско-антропологическая концепция Одо Маркварда, реконструированная на основе ряда работ последних лет, которые собраны в книге «Философия того, что вместо» (21), представляет собой в высшей степени редкое явление в контексте современной западной философии. В этой концепции предлагается универсальное определение природы человека, причем выраженное в виде

краткой философской формулировки. Человек есть homo compensator – такова эта формулировка, по своей интенции и объему сопоставимая с классическими определениями природы человека, которые предлагались в европейской философской традиции начиная с античности.

О. Марквард отмечает, что при рассмотрении статуса философской антропологии обычно задаются вопросы о том, обладает она как дисциплина статусом эмпирической науки или статусом чистой философии, т.е. метафизики? Такой вопрос задается, как подчеркивает Марквард, и применительно к сегодняшней философской антропологии.

Этот вопрос относительно теоретического статуса философской антропологии сопряжен с извечным вопросом современной философской антропологии об отношении к наукам, изучающим человека. Давая ответ на эти вопросы в их неразрывной связи, О. Марквард предлагает характеризовать философскую антропологию как научную эмпирическую метафизику. Таким образом О. Марквард не только утверждает неразрывность связей между науками и философской антропологией, но и фактически ратует за их синтез.

О. Марквард признает своеобразие и даже необычность такой характеристики статуса философской антропологии с точки зрения теории науки. Однако, по его мнению, это свидетельствует лишь о неадекватности подхода теории науки к данному вопросу. Марквард подчеркивает, что таков статус всех основных философско-антропологических понятий, в том числе и понятия «компенсация», играющего ключевую роль во всех его философско-антропологических рассуждениях.

Философско-антропологическая концепция О. Маркварда содержит и систематический, и исторический компоненты. О. Маркварду принадлежат особые заслуги в исследовании истории западной философской антропологии, прежде всего философской антропологии Нового времени. По существу в целом ряде работ он осуществил разработку истории понятия «философская антропология».

По О. Маркварду, истоки собственно философской антропологии можно обнаружить в XVI в. Это «сугубо модерновое явление», возникшее через отмежевание от схоластической метафизики и математического естествознания, с одной стороны, и от филосо-

фии истории – с другой. Философская антропология определяется через поворот к «жизненному миру» и через «поворот к природе».

Основной момент в интерпретации О. Марквардом истории западной философской антропологии состоит в тезисе о том, что понятие «компенсация» является ключевым понятием философской антропологии эпохи модерна, в особенной мере философской антропологии XX в. Антропология эпохи модерна определяет человека как существо, которое стремится избежать присущие ему дефекты, как существо, которое в состоянии существовать только посредством компенсаций. Эта антропология – «философия homo compensator».

В отличие от «старого» понятия компенсации, подразумевающего возмездие, современное понятие компенсации соотносится с тем возмещением, надлежащим нам за зло, в котором мы не виноваты, которое нас постигает не вследствие совершенных нами моральных прегрешений. Речь идет о тех недостатках и страданиях человека, которые суть судьба человека, а не результат совершенного им, как моральным существом, зла. Именно такие недостатки и страдания человека, делает вывод О. Марквард, «фундаментализирует» сегодняшняя философская антропология, предстающая как «философия homo compensator».

Можно отметить, что философско-антропологическая идея «человек – это компенсирующее живое существо» вовсе не является новой. Эта идея, как показал еще Михаэль Ландманн, восходит к античности, к Протагору и Платону. А процесс замещения старого понятия компенсации новым был в принципе осуществлен еще Лейбницем в его «Теодицее».

Не являясь новой, эта идея выдвинулась на передний план философских размышлений именно в современный период, причем она оказалась столь важной, что появилась особая философская дисциплина – философская антропология. А философская антропология стала «философией homo compensator».

Свой главный исторический тезис Марквард подтверждает прежде всего ссылкой на то, что этот тезис фактически представлен в философско-антропологических концепциях Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена, а также в менее явной форме у Николаса Лумана в его положении о том, что «система человек» компенсирует чрезмерную сложность условий своего существования посредством редукции этой сложности.

О. Марквард фиксирует также, что только благодаря тому, что понятие компенсации занимает центральное место в философской антропологии стало возможным обнаруживать и даже планировать действие механизмов компенсации в различных сферах человеческих отношений.

Тезис о компенсации образует также основу систематического философско-антропологического построения О. Маркварда.

«Действительный» человек – это компенсирующее живое существо. Философская антропология, поставив в центр своего внимания те недостатки и страдания, с которыми вынужден жить человек, приобрела большое значение. Она подчеркнуто указывает на особое положение человека как существа, которое должно вынести наносимые ему поражения. В эволюционном плане человеку не удалось ни вымереть своевременно, ни обрести на ранней стадии своего существования ту форму, в которой он мог бы остаться. «Запоздавшее», но еще и не ставшее живым существо, человек должен вынести каким-то образом свою недостаточную физическую организацию, свою смертность, свои страдания и свою историю.

Ввиду всего этого философская антропология концентрируется на идее компенсации, в особенной мере на мысли о том, что благо достигается посредством зла. Эта идея восходит к «Теодицее» Лейбница. В соответствии с ней формы зла представляют собой косвенные блага, а дефекты – шансы, т.е. возможности или средства компенсировать зло и дефекты.

Компенсации представляют собой «уравновешение недостаточных состояний» посредством замещающих или восстанавливающих свершений. Теория компенсации указывает при этом не только на отдельные компенсации, но и на определенные «компенсационные ансамбли», которые приводят к оформлению компенсационных состояний, устойчивых по отношению к изменениям. Применительно к таким устойчивым состояниям можно даже сформулировать соответствующие «законы сохранения», аналогичные, например, закону сохранения энергии в естествознании. Сложным примером может служить компенсация процесса расколдования действительности вследствие рационализации в эпоху модерна (М. Вебер) посредством «эстетических» явлений и продуктов. Здесь практически постоянно удерживается равновесие между расколдованием и околдованием действительности. Утраты компенсируются посредством приобретений, а приобретения – посред-

ством утрат. В результате сохраняется постоянный баланс в этой сфере.

Компенсации представляют собой ограниченные, конечные, а не абсолютные процессы и усилия. В силу этого они соразмерны человеку и остаются в сфере его возможностей. Человек всегда остается связанным с конечным. Вообще «компенсационная теория постигает человека скорее как конечное, а не абсолютное существо» (21, с. 41).

Такое общее философское определение человека, предлагаемое компенсационной теорией, может быть развернуто и конкретизировано в ряде характеристик. Способность компенсационной теории дать такие характеристики есть, по мнению О. Маркварда, убедительное свидетельство ее теоретической силы.

Так, Иоахим Риттер утверждает, что присущий эпохе модерна процесс расколдования действительности компенсируется посредством столь же специфически современного процесса околдования посредством «эстетического». Конрад Лоренц говорит о том, что «ответственная мораль» представляет собой механизм компенсации, приспособляющий инстинкты человека к требованиям культурной жизни. Таким образом, резюмирует О. Марквард, теория компенсации как философский тезис о человеке находит продолжение в теориях компенсации, используемых применительно к различным сферам человеческой деятельности.

Человек в большей мере определяется постигающими его невзгодами, чем своими достижениями. Он не только деятельное, но прежде всего страдающее существо. Человек предназначен к смерти, а не к завершению. Он не столь стремится к достижению целей, сколько пытается убежать от дефектов своего существования.

Человек не является безгранично инновативным существом. Его действия «отвечают» на существующее положение дел. В силу этого обстоятельства человек не способен перенести полного разрыва с наличной действительностью. Человек есть «примыкающее существо».

Конечность человека проявляется в неустранимом плюрализме всего, что он совершает. Человек есть «его истории». Соответственно, осуществляемые человеком компенсации – множественные достижения.

Человек живет в культуре, а не в какой-то первичной и абсолютной действительности, соответственно он как существо компенсирующее есть и *homo symbolicus*. Решения, которые находит

человек, живущий в условиях культуры, – это не абсолютные, а лишь человечески возможные несовершенные решения.

Резюмируя, О. Марквард утверждает, что человек в силу своей конечности есть существо в первую очередь «ничтожное», а во вторую – компенсирующее. Это существо «вместо чего-то».

В философско-антропологической концепции Одо Маркварда исторический и систематический компоненты предстают в когерентном единстве. Систематическое построение базируется на исследовании истории западной философской антропологии от эпохи модерна до наших дней, более того систематическое построение практически является продолжением исторического.

Характеризуя систематическое философско-антропологическое построение О. Маркварда, как оно было реконструировано здесь, можно отметить, что оно фактически представляет собой вариант давнего философско-антропологического тезиса о человеке как «недостаточном существе».

Традиционную интенцию философской антропологии – концептуализировать «сущностный образ» человека – реализует и Фолькерт Герхардт в книге «Самоопределение» (16), в своем «систематическом изложении» проблематики, которую он определяет как «философию индивидуальности». Стремление к исследованию философско-антропологической проблематики в ее единстве, т.е. систематически – это весьма редкое явление в западной философии последних десятилетий.

Ф. Герхардт использует классический подход философской антропологии: сопоставление человека с животным. Он напоминает, что то животное, каким мы себя считаем, появляется весьма поздно в «историческом контексте развития жизни». Нам не известно какое-либо живое существо, которое было бы моложе человека в эволюционно-историческом плане. «В перспективе жизни» человек ни в каком отношении не превосходит другие живые существа и никому не уступает. Единственное, что можно с уверенностью утверждать – это инаковость человека по отношению к другим живым существам. И родство, и инаковость можно постичь лишь посредством сравнения человека с другими живыми существами. При этом не следует останавливаться на констатации различий. Человека следует постигать в его способностях, т.е. в конечном счете в его свершениях. Задача состоит, соответственно, в познании своеобразия природы человека.

Указав задачу своего исследования, Ф. Герхардт определяет и средства ее решения. Такая задача не может, подчеркивает он, решаться только средствами биологической антропологии, если ее понимать как подраздел зоологии. Всякая соответствующая своему предмету антропология переходит в «самоописание человека». Антропология предстает как самопознание, так как здесь субъект сам себя делает объектом своего познания. А поскольку постижение человека может быть адекватным при максимально широком видении, теоретическом и практическом, человека, то такая антропология должна быть философской.

По мнению Ф. Герхардта, антропологическое самоописание человека показывает его прежде всего как существо, в сравнении с другими живыми существами относительно «деспециализированное». Отметим, что «деспециализированность» и «недостаточная специализированность» человека и в старой, и в новой философской антропологии зачастую упоминается под восходящим к И. Гердеру обозначением «недостаточное существо». При этом иногда ограничиваются негативными моментами такой характеристики или даже акцентируют их. Вместе с тем использование этого обозначения у Гердера, как и у других мыслителей, призвано не унижить человека, а указать на «недостаточность» как источник и основу его подлинных достоинств – способности познавать, мыслить, знать, говорить и действовать.

Ф. Герхардт предпочитает использовать «деспециализированность» как нейтральное и развернутое обозначение родоспецифического природного оснащения человека. Фактически у Ф. Герхардта «деспециализированность» выступает как базисная характеристика человека как существа «поликompетентного в своих свершениях и полиморфного в своих проявлениях» (16, с. 195). Мотивационные структуры, а также поведенческий репертуар человека пластичны, более того, он в известной мере способен ими распоряжаться. Все это стало возможным благодаря определенным конститутивным изменениям в самой организации человека, таким как дедифференциация руки, расположение глаз, прямохождение и др., а также, и это главное, с возрастанием его умственного потенциала.

Указанные конституционные свойства позволяют человеку не быть ограниченным определенной поведенческой программой, позволяют гибко реагировать на различные обстоятельства среды. В высшей степени важный момент заключается в том, что человек

способен учиться на успехах или неудачах своего поведения в различных ситуациях и корректировать свое поведение. И поскольку такая способность к изменению самого себя носит сознательный характер, а сознание становится инстанцией самоуправления, то человек предстает как существо, способное к самоорганизации, а его поведение становится действием. Действие невозможно без самостоятельного мышления, говорения и воления. А свое единство действие может приобрести только в «условиях разума».

Ф. Герхардт проводит различие между «самостью» физиологической организации человека и «самостью говорящего Я сознания». Телесная самость и сознательная самость не совпадают. «Самость нашей индивидуальной физиологической организации, – утверждает Ф. Герхардт, – является необходимым условием сознательной самости, но не совпадает необходимо с ней» (16, с. 199). Телесная самость и сознательная самость не тождественны, подчеркивает он.

Тело представляет собой совокупность органов, взаимодействие которых и составляет жизнь тела как единства. В своей интегрированной действительности они обеспечивают выполнение функций всего организма. А движение, осуществляемое организмом спонтанно и без внешнего принуждения, позволяет сделать предположение о телесной самости как активном центре такого самодвижения.

Однако телесная самость не в состоянии обладать сознательными представлениями, а акт представления неосуществим без сопровождающего его знания, причем понятийного знания, которое можно сообщить. Речь, таким образом, идет о «самости сознания». Прояснение характера этой сознательной самости позволяет понять своеобразие того поведения, которое называется «действием».

Самость сознания обладает функциональным статусом органа, способного «определять» тело, что означает его известную самостоятельность. Вместе с тем самостоятельность сознательной самости может реализовываться только в функциональном отношении к телесной самости.

Ф. Герхардт вводит в этом контексте понятие «самость самосознания» и утверждает, что самость самосознания вообще есть нечто, только если она распоряжается телом. Более того, представление о каком-то самостоятельном «я» появляется в связи с возможностью распоряжаться всем организмом. Вообще различие

между самостью сознания и самостью физической самоорганизации появляется только в рамках их отношения друг с другом.

Самосознание оформляется через распоряжение и для распоряжения телом. А тело становится самостоятельным элементом более объемной, выходящей за его пределы организации. Об этой организации можно говорить и как о системе «распоряжения тела самим собой», о самосознательном распоряжении.

Сознательное распоряжение организма самим собой «социально опосредовано» посредством «я», приобретшего дистанцию по отношению к собственному организму. А самосознание – это инстанция, посредством которой тело распоряжается самим собой. Самосознание представляет собой центр, из которого осуществляется распоряжение тела самим собой. Все это происходит в соотношении с тем, как на тело смотрят или могут смотреть другие люди. Обобщая можно сказать, что действие есть самоорганизация тела, происходящая в социальном поле.

Таким образом, «инстанция распоряжения» собственным движением индивида находится вне его. В этом «внешнем» по отношению к нему самому располагаются другие люди, где индивид – всего лишь «первый среди равных». Первым он является потому, что он ближайший по отношению к своей собственной телесной организации, а «среди равных» он потому, что понимает других как равных себе.

Между «я» и другими происходит сложный процесс взаимодействия. Предположительно именно в этом процессе конституируется сознательное «я». Не вдаваясь в конкретный и подробный анализ этого процесса, Ф. Герхардт указывает на то, что для конституирования «я» сознания необходимо, чтобы оно могло находиться в воображаемом внешнем по отношению к телу пространстве. Ведь «я» сознания способно понимать себя только исходя из других, а эти другие должны находиться в эмпирическом окружающем тело пространстве. Вообще «я» сознания представляет само себя в воображаемой внешней перспективе, т.е. через воображаемые взгляды на него других людей. Кроме того, действие как самодвижение осуществляется через соотношение с другими людьми.

Представление самого себя – это для действующего человека не только теоретический, но и практический акт. Основное достижение самосознания заключается в том, что оно открывает для индивида перспективу на другие, такие же как он, существа. А эти существа в состоянии открыться таким же образом. В силу этого

самосознание представляет собой средство создания для человека такой формы жизни, как «публичность».

При этом свое «приватное» существование индивид должен как бы «изъять» из сферы публичности, общественности. Приватность представляет собой нечто сознательно отграниченное и является в историческом плане достаточно поздним достижением. Приватность предполагает публично оформленное самосознание. Ведь только в самосознании организм выходит за свои собственные пределы с тем, чтобы быть непосредственным образом при какой-либо вещи. Такой вещью может быть и другой индивид, также обладающий самосознанием.

Самосознание – это форма сознания, соотношенная с «я». Это сознание выражаемое в первом лице единственного числа, поскольку в этом выражении сознание имеет в виду самое себя. Говорить о самосознании имеет смысл применительно только к существам, которые, говоря «я», отчетливо соотносятся с самими собой. В таком отчетливом соотношении с собственным «я» индивид «приписывает себе» самосознание.

А в таком приписывании себе самосознания содержится знание о себе самом. Самосознание есть сознание, знающее о себе самом. Это знание изначально дано во всяком знании. Не существует знания независимо от сознательного «я». Ф. Герхардт подчеркивает, что не должно быть спекуляций о самосознании, не обладающем никакими определенными содержаниями.

Соотношенность сознания с вещами реализуется в понятиях. Посредством понятий самосознание находится при-вещах. Только посредством понятий возможны фактичность и объективность в отношении вещей мира. Понятия открывают нам сферу совместно испытываемого мира, поскольку они непосредственно доступны каждому самосознанию. Только понятия дают всем нам возможность соотноситься с одним миром, в котором живет каждый из нас. В то же время благодаря своему происхождению из индивидуального самосознания понятия, порождая всеобщность, обеспечивают каждому своеобразие его мыслящей индивидуальности.

В понятиях, которые продуцирует самосознание, мы не только оказываемся непосредственно при вещах, но и соотносимся непосредственным образом с себе подобными. Мысли обладают своей собственной действенностью и тем самым представляют собой своеобразную действительность.

Итак, Ф. Герхардт видит задачу философской антропологии в «антропологическом самоописании». Осуществив такое антропологическое самописание, он считает возможным следующим образом резюмировать результаты в традиционных терминах: «На место, освободившееся от инстинктов, вступает дух» (16, с. 231). Дух – это орган, который позволяет еще больше открыть образовавшуюся биологическую открытость. Все, что дух в своей самоотнесенности осознает, носит характер жизненности. А всякое живое самоорганизовано. Такая самоорганизация жизни и приходит к самосознанию посредством рефлексии. Это означает, что в нас жизнь осознает себя саму. Поэтому только через нас самих, через наш опыт мы в состоянии приобрести понятие жизни.

Концепция Фолькерта Герхардта стремится дать ответ на ряд принципиальных философско-антропологических вопросов. Первый связан с определением отношений между сознанием, самосознанием и телесной организацией человека. Несомненным теоретическим достоинством можно считать сопряженность рассмотрения этого вопроса с рассмотрением другого философско-антропологического вопроса – о социальности человека. При этом ответы на данные вопросы предстают в неразрывной связи. Ответ на один вопрос невозможен без ответа на другой. В своей совокупности эти ответы представляют собой концептуализацию «образа человека», как его традиционно понимает западная философско-антропологическая мысль.

Вместе с тем отметим, что указанная концептуализация страдает известной декларативностью, поскольку основные положения скорее постулируются нежели аналитически обосновываются. Вполне возможно, что целый ряд теоретических обоснований предполагается общей эволюционной перспективой, с которой соотнесена концепция Ф. Герхардта.

Вообще эволюционная перспектива образует онтологической горизонт большинства философско-антропологических построений в современной западной философии. (Это относится и к рассмотренной выше концепции Одо Маркварда.) Важно отметить, что эволюционная перспектива образует именно фон или горизонт философско-антропологических построений. Она практически не используется в качестве эксплицированного и конкретизированного объяснения.

Это верно и в отношении философско-антропологической концепции Бернгарда Вальденфельса. Книга Бернгарда Вальден-

фельса «Телесное я» (29) представляет собой продолжение и, по существу, попытку резюмировать содержание традиции экзистенциальной феноменологии, которая стала одной из влиятельных парадигм философского исследования и осмысления человека в XX столетии. В философско-антропологической перспективе особое значение имел экзистенциально-феноменологический подход, получивший яркое воплощение в философском творчестве Мориса Мерло-Понти.

Книга Б. Вальденфельса посвящена «феноменологии телесности». Телесность предстает у Б. Вальденфельса фактически как ключевая философско-антропологическая категория, экспликация которой и должна оформиться в целостную философско-антропологическую концепцию.

Телесность – это не какой-то «особый феномен». Тело представляет собой «базисный феномен», т.е. такой, который всегда соприсутствует, соучаствует в конституировании других феноменов. В этом плане тело как базисный феномен можно сопоставить с такими базисными феноменами как время или язык. «Телесность – это не регионально очерченная сфера, в которую можно попасть извне. Тело есть точка зрения всех точек зрения, – утверждает Б. Вальденфельс. Феномен тела не является просто предметной сферой, тело само воздействует на способ доступа к тому или иному существу» (29, с. 9).

Б. Вальденфельс стремится показать, что следует исходить из «тела как особой экзистенции и особой структуры, в которой одновременно предстает структура мира». Речь идет о «феноменологии тела, вырастающей из опыта тела».

Телесность являет три измерения. Во-первых, тело соотносится с феноменами мира, оно обладает отношением к миру. Во-вторых, тело – это отношение к себе самому. В-третьих, тело – отношение к другому человеку.

Развернутое исследование указанной многомерности тела образует суть философско-антропологической концепции Б. Вальденфельса. Отношение к внешнему миру, к другим – будь то вещи или живые существа – неотторжимо от тела. Вместе с тем это означает, что «я» перемещается в определенную чуждость по отношению к себе самому. «Я» не просто у себя в своем теле, оно в то же время в определенной дали по отношению к себе самому.

Б. Вальденфельс (как и Э. Гуссерль) использует выражение «вещь особого рода» применительно к человеческому телу. Свой-

ства тела как «вещи особого рода» – это 1) «постоянство», поскольку от тела нельзя избавиться; 2) «двойное ощущение», заключающееся в способности трогать самого себя, видеть самого себя и слышать самого себя; 3) аффективность как способность пребывать в удовольствии и боли; 4) кинестетическое ощущение (буквально ощущение движения), связанное с самодвижением; 5) тело как орган воли.

Соответственно, первым вопросом будет не вопрос «Что есть тело, какими свойствами оно обладает, как выглядит?». При таком подходе по-прежнему описывалась бы вещь. Первый вопрос должен формулироваться как «Что делает тело, что свершает тело, как оно функционирует?» Гуссерль в связи с этим говорит о «функционирующем теле» в противоположность телу-вещи, телесной вещи (Körperding). Функционирующее тело – это тело, которое совершает определенные деяния в восприятии, действии, ощущении, сексуальности, языке и т.д., оно выполняет определенные функции.

Б. Вальденфельс использует характеристику тела, данную Э. Гуссерлем, как «пункт обмена». Гуссерль воспринимает тело как место, где происходит обмен между понятным смыслом и природной каузальностью. Телесное поведение обладает значением «я в состоянии понять его», но одновременно в реализации этого смысла участвует природная каузальность. Тело представляет собой «пункт обмена», поскольку его нельзя однозначно отнести ни к сфере духа и культуры, ни к сфере природы.

Б. Вальденфельс подчеркивает, что двойственность тела – живое тело и тело как вещь – не представляет собой какой-то простой параллелизм. Природа и культура, соответственно тело как вещь и живое тело не являются параллельно существующими образованиями. Мы имеем дело здесь с «самоудвоением».

В концепции Б. Вальденфельса «телесность» предстает как наиболее общая и фундаментальная философская категория, способная выполнять функцию общего определения человеческого существа как телесного существа.

Концепция Б. Вальденфельса опирается на арсенал экзистенциально-феноменологической традиции. В его философско-антропологическое построение интегрированы многие разработки соответствующей ветви современной французской философии (Б. Вальденфельс является признанным специалистом в области современной французской философии. На деле именно он ознако-

мил немецкую общественность с важнейшими явлениями новой французской философской мысли.)

Реконструированная здесь концепция Б. Вальденфельса несет на себе отчетливый отпечаток характера разработки философско-антропологической проблематики в немецкой философской традиции. Сказанное относится и к рассмотренным выше философско-антропологическим концепциям.

Вместе с тем эта проблематика с той или иной степенью интенсивности разрабатывается и в философии других стран. Для рассмотрения выбраны работы, созданные испанскими философами, прежде всего потому, что они позволяют представить более широкую панораму разработки философско-антропологической проблематики в западной философии последнего десятилетия.

В современной испаноязычной философии можно выделить три основные линии исследования философско-антропологической проблематики. Первую линию образуют философско-антропологические концептуализации, которые воспроизводили или развивали дальше философско-антропологические компоненты творчества Хосе Ортеги-и-Гассета. Известно, насколько влиятельным оказалось это творчество в философии Испании и Латинской Америки. Вторая линия – философская антропология в рамках неосхоластики, прежде всего неотомизма, в определенной мере преобладавшая в испаноязычной философии на протяжении двадцатого столетия. Третью линию составляют разработки философско-антропологической проблематики в русле аналитической философии сознания. Последняя постоянно укрепляет свои позиции, поскольку тесным образом связана с мощной англоязычной философией сознания.

Традиция концептуализации философско-антропологической проблематики в русле философии Х. Ортеги-и-Гассета практически не представлена за пределами испаноязычной философии. Рассмотрение образца неосхоластической философской антропологии, причем такого образца, в котором неотомистская ориентация сочетается со стремлением использовать подходы других традиций, позволит в какой-то мере увидеть состояние разработки философско-антропологической проблематики в современной неосхоластике. Как известно, неосхоластическая философская антропология представала на протяжении всего XX столетия как одна из мощных парадигм философско-антропологической мысли.

Испанский философ Хулиан Мариас – наиболее известный из учеников Х. Ортеги-и-Гассета. Книга «Человеческое счастье» (20) – работа прежде всего философско-антропологическая. По существу, она является во многих отношениях воспроизведением и продолжением главной и известной работы Х. Мариаса «Метафизическая антропология». Действительно, книгу «Человеческое счастье» Х. Мариас характеризует как «метафизическую антропологию, опирающуюся на структуру человеческой жизни, которая может быть выявлена только философией» (20, с. 10).

Обсуждая вопрос о методе своего исследования, Х. Мариас отмечает, что единственный метод состоит в том, чтобы *мыслить*. Философия не может как наука опираться на наблюдения, эксперименты, статистику и т.п. В то же время мышление не должно быть абстрактным, оно должно в данном случае быть конкретным, связным, сложным, пронизанным воображением и привязанным к обстоятельствам. Следует понять, что ищет человек, стремясь быть счастливым, ведь «все, что делает человек, он делает в устремлении к счастью» (20, с. 56). Следует, далее, понять, с чем он сталкивается, когда терпит неудачу в этом своем устремлении. Следует понять, на что он надеется стремясь быть счастливым, что с ним происходит когда он утрачивает надежду на счастье.

Ситуация человека, особенно в отношении счастья, парадоксальна. Почти все согласны с тем, что в этом мире нет счастья, оно невозможно. В то же время человек – существо, которому необходимо быть счастливым.

Человек, строго говоря, не имеет природы, и в высшей степени сомнителен всякий разговор о «человеческой природе» (20, с. 23). В этом человек отличается от животного, обладающего природой. То, что делает человек, не дано ему природой: он должен это выбрать, вообразить, а затем попытаться реализовать. И счастье не есть «естественная жизнь».

Человек заключается в намерении быть тем, чем он не может быть, и это обстоятельство, обозначаемое словом «жить», выражает внутреннюю противоречивость человека: он существует в стихии удовлетворения и в то же время неизбежно испытывает неудовлетворенность.

Человеческая жизнь обладает структурой, которая всегда была известна эмпирически в силу опыта жизни у каждого из нас. Вместе с тем такое знание чаще всего искажалось теми или иными учениями.

Человеческая жизнь носит временной характер. При этом следует говорить не только о том, что «дни сочтены», но и о том, что они «упорядочены», поскольку связаны с возрастными периодами, соответственно дни наши качественно различны. Жизнь человека «необратима» (несмотря на то, что современный человек всячески противится признанию этого). Мету интенсивности и реальности человеческих жизней в ту или иную эпоху можно определять по тому, признают люди или нет необратимость своей жизни.

Человек должен осуществлять выбор, реализуя нечто и отказываясь от реализации чего-то. Можно говорить о том, что какие-то возможные траектории своей жизни человек реализует, а какие-то нет. Только совокупность реализованных и нереализованных траекторий составляет жизнь человека.

Жизнь человека в ее полноте характеризуется не только совокупностью реализованных и нереализованных траекторией, но и определенной общей *тональностью*. Именно соотносясь с тональностью восприятия жизни в целом можно говорить о счастье или несчастье.

Жизнь человека есть также определенное «притязание». Реализация притязания означает счастье. Однако поскольку притязание всегда сложно и многообразно, то его реализация всегда недостаточна. Вместе с тем в принципе всякая жизнь является счастливой, поскольку, за исключением крайне редких случаев, притязание человека в общем и целом всегда реализуется.

Жизнь обладает многими измерениями, но в то же время есть «унитарное действие». Я совершаю множество дел, но в действительности единственное что я делаю – живу. И именно с этим связано счастье. Счастье касается самой жизни, а не ее конкретных содержаний. Только саму жизнь, а не ее многообразные обстоятельства, можно охарактеризовать как счастливую или несчастливую.

От человеческой жизни неотделимо притязание на счастье. «Человеческая реальность есть в первую очередь притязание, проект, и в этом заключается ее своеобразие: быть одновременно реальной и нереальной. Элемент ирреальности, воображения, будущности, проекта и притязания образует часть человеческой *реальности*» (20, с. 38).

При рассмотрении притязания на счастье имеет смысл проводить различие между строго индивидуальным притязанием и притязанием, связанным с коллективными формами жизни.

Рассматривая проблему счастья в «жизни народов», Мариас констатирует, что угроза счастью для целых народов возникает тогда, когда в обществе появляется сознание желательности индивидуальной жизни в подлинном смысле, а условия для ее реализации в самом обществе отсутствуют.

Х. Мариас обращает внимание на то, что в нынешнюю эпоху счастье все чаще и во все большей мере отождествляется с благополучием.

Жить, значит что-то постоянно делать. Человеческая жизнь обладает очень четкой структурой – она состоит из ситуаций, причем ситуаций нестабильных. Каждый день имеет свое лицо, это ситуация, которая завершается и переходит в другую. Поэтому отдельный день является «микроструктурой» жизни. У каждой ситуации, у каждого дня есть своя развязка. Поэтому человек всегда должен ожидать завершения чего-либо или надеяться на что-либо.

И жизнь как таковая имеет свою развязку, и это дает ей единство и значение. А счастье находит завершение и исполнение в совокупности, в тотальности. Каждый день обладает своим содержанием, своим счетом и своим балансом. Каждый этап жизни предвосхищает свое завершение и конец пути. Все это означает проекцию в отношении определенной тотальности. «На всем протяжении своего пути человек желает, ищет, предвосхищает свое личное счастье» (20, с. 180).

Человеческое счастье связано с собственным и подлинно личностным временем. Такое время Мариас отделяет от двух других основных форм времени человеческой жизни – необходимого времени, затрачиваемого на осуществление необходимых обязанностей, таких как труд, и от «ничьего» времени, т.е. затрачиваемого и утрачиваемого впустую.

При рассмотрении философско-антропологической проблематики решающее значение имеет «биографическая перспектива» на человеческую жизнь. Жизнь человека представляет собой «унитарное действовање», что не исключает, разумеется, ее многомерности. Это означает, что жизнь обладает структурой, которую можно анализировать.

Различные формы или измерения «инсталляции размещения» человека с жизни связаны в определенной живой структурой, с определенной системой. Особенность этой структуры, системы заключается в том, что она носит «биографический» характер, а данное обстоятельство задает унитарность. Жизнь человека унитарна и

в то же время плюральна в отношении «вещей», в отношении многообразных компонентов, которые вмещиваются в нее.

В заключение Х. Мариас рассматривает отношения между счастьем и иллюзией. Иллюзия во многих языках означает нечто иллюзорное в традиционном смысле чего-то лишённого реальности. А связь с языком, нахождение в том или ином языке обуславливает жизнь. В испанском языке она несет позитивное значение и смысл.

Если исходить из этого обстоятельства, то иллюзию следует считать, как утверждает Х. Мариас, «решающим фактором» счастья. И этот фактор следует использовать в полной мере, поскольку человек вообще должен стремиться к предельно полному использованию того, что дано условиями человеческого существования.

А стремиться к счастью человек должен, так как счастье есть для человека «невозможная необходимость». Мы не можем отказаться от стремления к счастью, но оно невозможно. Человек есть «утопическая реальность», это существо, которое еще не есть и, возможно, не может быть тем, что оно есть. Человек – проективная реальность, устремленная в будущее, это реальность, которая никогда не достигается, никогда не завершается и потому, если резюмировать, человек есть утопическая реальность.

В силу всего этого счастье есть «невозможная необходимость». Наша жизнь заключается в том, чтобы достигать частиц, островков счастья, предвосхищения полного счастья. А само это устремление питается иллюзией.

Испанский философ Хавьер Арангурен в книге «Философская антропология» (9) предлагает целостную философско-антропологическую концепцию, включающую многие традиционные компоненты. Подчеркнем, что всякая развернутая и целостная философско-антропологическая концепция реализуется в эксплицитном или имплицитном соотношении с определенной онтологией. (Онтологическая рамка может просто указываться, когда, к примеру, философ характеризует свои общие позиции как «натурализм», «физикализм» или «материализм».) Отметить данное обстоятельство имеет особый смысл в контексте рассмотрения философско-антропологических воззрений Х. Арангурена.

Х. Арангурен отчетливо определяет свои онтолого-метафизические воззрения как «аристотелизм». Мы вправе добавить, что фактической основой его философско-антропологической концепции можно считать аристотелевско-томистскую философскую

антропологию. Соответственно, рассмотрение концепции Х. Арангурена дает возможность ознакомиться с нынешним состоянием неотомистской философской антропологии.

Тела и живые тела совпадают в своей телесности, но различаются жизнью. Формальный принцип, или принцип формы в случае живого, жизни называется душой. «Душа» – это имя, которое дается принципу, началу, которое организует тело таким образом, что оно обладает жизнью. Такое понимание души не связано, как подчеркивает Х. Арангурен, с какими-либо религиозными или спиритуалистскими мотивами. Соответственно, о душе как форме тела, как принципе живого можно говорить применительно к растению, животному и человеку.

Будучи формой тела, принципом живого, душа вместе с тем есть нечто нематериальное. Живое нельзя мыслить ни без души как нематериального принципа, ни без материи. Душа и тело относятся друг к другу как «сопринципы» живого, а не как две вещи. Более того форма и материя суть *сопринципы* материальной реальности, образуемой телами. Итак, душа есть принцип организации тела, обладающего жизнью. «Душа – форма тела, сущность, определение, принцип, который делает тело тем, что оно есть, т.е. живым» (9, с. 45).

Существуют различные уровни живого, или «степени жизни». Они определяются различной степенью открытости миру, а это означает различия в реализации базисной цели всего живого: выживание индивида и рода. Жизнь растения исчерпывается осуществлением вегетативных функций, которое обеспечивается способностями роста, питания, порождения. Вегетативные функции осуществляются также животными и человеком, причем эти функции опосредуются познанием. В случае с животным познание носит чувственный характер, оно обладает внешними и внутренними чувствами, но не обладает самосознанием.

Чувства членятся на внешние и внутренние. Первые приводятся в действие стимулами, внешними по отношению к субъекту. Среди внешних чувств наиболее важным является восприятие, поскольку оно представляет собой совокупность всего того, что добавляет субъект к ощущаемому им. Внутренние чувства имеют дело не столько с реальностью, сколько с образом или идеей, которую вырабатывает субъект. В силу этого внутренние чувства являются креативными. Вместе с тем внутренние чувства выступают и в качестве одной из причин обогащения мира, осуществ-

ляемого восприятием, поскольку новые ощущения так или иначе обрабатываются, к примеру, ожиданиями или жизненной усталостью субъекта. В особой мере сказанное относится к памяти.

Человек есть существо, «экс-центрическое по отношению к миру». Стремясь раскрыть это понятие, Х. Арангурен указывает, прежде всего, на то, что число стимулов, способных воздействовать на человека, является неограниченным, и неограниченным является число возможных реакций человека.

Еще одно следствие экс-центричности состоит в том, что она представляет собой возможность в полной мере преодолеть «заинтересованный перспективизм инстинкта». Такое преодоление «инстинктивной реакции», способность выходить за пределы предопределенного можно назвать человеческой свободой. Свобода означает в первом приближении возможность для индивида определять для себя свои собственные цели. Каждый индивид обладает поэтому способностью формировать свою собственную историю – «человек есть биографическое животное» (9, с. 67).

Каждый человек представляет собой «новацию». Такая новация также возможна только в силу экс-центричности, или открытости человека. (В то же время именно опыт новации позволяет нам говорить об экс-центричности.)

Потенциальная бесконечность стимулов и реакций, способность к незаинтересованному поведению, а также открытость свободе, или «свободная открытость» как характеристики экс-центричности заставляют поставить вопрос о *первичной причине* такой экс-центричности. Причина, в силу которой человек способен избегать подчинения миру, материи, времени, должна быть чем-то, что в своем организационном (формальном) принципе трансцендирует материальное, т.е. «духовное».

Под «духовным» Х. Арангурен понимает прежде всего способность человека быть субъектом операций, превосходящих чувственные операции. Такими операциями, отличающими человека от животных, следует считать способности понимать, желать и выбирать. Речь идет, соответственно, о разуме, воле и свободе.

Наиболее характерным свойством человека является способность к познанию и обладание знанием. Исследуя эту способность, нужно понять, как возникает то соединение между познающим и вещью, которое следует охарактеризовать как «открытость человека реальности».

Было бы неверным концентрировать изучение человека исключительно на проблеме познания. Познание не есть единственное измерение человека, а возможно не является наиболее специфическим достоянием человека. Концентрация внимания на познании означала бы осуществление рефлексии только на основе одного из аспектов бытия человека.

Существует еще одно измерение бытия человека, причем более «специфически человеческое». Это измерение предстает как определенный горизонт, обозначаемый такими словами как *чувства*, *эмоции* или *страсти*. Чувства представляют собой способ испытывать собственные склонности, они суть сознание гармонии или дисгармонии между реальностью и субъектом, они суть нарушение покоя, субъективности, порождающие оценки и действия (9, с. 136).

Следует, по мнению Х. Арангурена, выделить тот момент, что чувства представляют собой субъективные оценки окружающей человека реальности. В силу этого «сентиментальный опыт» больше связан с субъектом, чем с содержанием самой реальности. Чувство не несет с собой истину или ложь, поскольку не является единственным направляющим моментом человеческой жизни, оно сопровождается разумом и волей.

Традиционная классификация проводит различие между двумя большими группами чувств на основе того типа объектов, которые вызывают чувства. Первую группу образуют чувства, вызванные или направленные на позитивные блага, а вторую – чувства, вызванные «негативными объектами». Чувства вызываются либо чем-то в настоящем времени, либо чем-то ожидаемым в будущем. Среди положительных чувств, связанных с настоящим, главенствует любовь, а с будущим – надежда. Среди негативных чувств, связанных с настоящим, главным является ненависть, а с будущим – отчаяние.

Человеческая личность зиждется на разуме, воле и чувствах. Разум, воля и чувства должны находиться в равновесии.

Жизнь каждого человека биографична. Человек – это не только биологическое существо. У него есть определенное предназначение и задача. Он как бы призван писать историю своей жизни, вносить коррективы в повествование о своей жизни. Вполне возможно, он готовится к тому, чтобы по завершении жизни отчитать за нее. «Глубинный идеал жизни человека, возможно, заключается в том, чтобы сделать из своей жизни достойную историю,

которую можно рассказать, превратить свою жизнь в гармоничную песню, в прекрасное произведение» (9, с. 167).

Такой идеал может реализоваться, если жизнь завершается удачно, если жизнь оказалась щедрой на моменты полноты, если поражения вели к большей победе, если из всего, что происходило с человеком, он извлекал уроки и шел ко все более полному самопознанию.

Человек – не только индивид как член рода, но прежде всего – личность. Это утверждение рассматривается в социально-этическом контексте, поскольку решение социально-этических и социально-политических вопросов оказывается нерасторжимо связанным с вопросом о человеческой личности и человеческом достоинстве.

В «первом приближении» личность – «то, что делает нашу жизнь незаменимой, абсолютной, нерелятивизируемой, единственной, священной» (9, с. 188). Личность – это осознание каждым из нас, что он есть «кто-то», а не «что-то», что он не должен быть только средством реализации целей кем-то другим и что он есть своя собственная цель.

Личность возникает «в самосознательном опыте моей собственной идентичности» (9, с. 189). За этим следует «шаг в благоволение», заключающийся в осознании того, что мое уникальное бытие не есть эксклюзивное бытие, поскольку все члены моего рода способны иметь такой же опыт собственного уникального бытия, собственной идентичности. В силу этого я должен относиться к ним так, как я хотел бы, чтобы они относились ко мне.

Для того чтобы осознать реальность другой личности, необходимо преодолеть рационалистские предрассудки эпохи модерна, а именно следует избегать мышления о личности в терминах системы, в терминах всеобщего понятия. Если это удастся, то открывается измерение бытия, независимое от объективного познания, а также свободное от устремлений к обладанию и господству. Каждая личность должна восприниматься «в координатах таинственного», поскольку невозможно постичь ее реальность посредством всеобщих идей.

Как подчеркивает Х. Арангурен, такое понимание личности находится в русле классического подхода, в соответствии с которым личность следует постигать как «*акт бытия* природы, или сущности» личности, соответственно постигать личность как сингулярную явленность этой сущности. Таким образом следует, по

Х. Арангурену, понимать классическое определение личности, данное Боэцием.

Личность способна обладать сама собой, быть принципом и началом своих деяний. Подлинное проявление человеческого в личности заключается в способности преодолеть «интерес обладания» по отношению к другим, способности реализовать по отношению к другим возможность благожелательной любви. Совершенная любовь заключается в признании и принятии другого в его инаковости.

Как мы видим, в концепции Х. Арангурена использован весьма широкий спектр европейской философии XX в., причем не только антропологической в узком смысле.

Ключевым понятием, вокруг которого во многом строится вся концепция, является понятие «экс-центрической позициональности» Г. Плеснера. Правда, Арангурен не использует слово «позициональность». Это позволяет ему дистанцироваться от обоснования данного понятия в философско-антропологической теории Г. Плеснера, и по существу деконтекстуализировать его. А это в свою очередь создает условия для использования в собственном философско-антропологическом построении, находящемся во многих отношениях в русле аристотелевско-томистской традиции.

Часть концепции Х. Арангурена, связанная с учением о личности, также отчетливо демонстрирует ее связи с воззрениями целого ряда современных европейских мыслителей, в первую очередь с воззрениями Эмануила Левинаса, прежде всего с теми, что представлены в работе «Тотальность и бесконечность», а также Роберта Шпемана, нашедшими отражение в «Счастье и благожелательности».

Таким образом, в современной западной философии по-прежнему предпринимаются попытки дать ответ на вопрос о природе человека в виде развернутой философской концепции. Как уже было отмечено, подобные попытки становятся все более редкими. Причем они предпринимаются иногда в контексте иных по формальной тематике философских рассуждений.

В общем и целом исследовательские цели, методы и другие теоретические ресурсы рассмотренных философско-антропологических концепций не выходят за пределы философско-антропологического арсенала западной философии XX столетия.

Общий конституирующий момент указанного арсенала заключается в идее о некой бытийной структуре, которая либо явля-

ется «сущностью» человека, либо представляет собой определенный аналог такой «сущности».

§ 2. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

В рамках аналитической философии в ее нынешнем состоянии философско-антропологическая проблематика наиболее выраженным образом представлена в многочисленных и разнообразных исследованиях, которые обычно относятся к «философии сознания». Практически все философы-аналитики в своем творчестве так или иначе обращались к тематике философии сознания, разрабатывая широкий спектр позиций по широкому кругу вопросов.

С философско-антропологической точки зрения не все тематические области философии сознания являются важными в равной мере. Наиболее значимыми в этом плане представляются исследования отношений между ментальностью и телом, а также разработки проблематики субъектности и личностной идентичности.

2.1. Разработка проблематики отношений между ментальностью и телом по существу представляет собой основную философско-антропологическую исследовательскую программу в рамках аналитической философии сознания. Это связано в первую очередь с тем, что в контексте разработки данной проблематики человек предстает в целостности своей природы. Остается задача экспликации соотношения базовых составляющих этой природы.

Квалифицировать разработку проблематики отношений между ментальностью и телом в качестве философско-антропологической исследовательской программы позволяет и то обстоятельство, что рассмотрение данной проблематики представляет собой попытку решения ключевого вопроса о «положении человека в природе». Кроме того очевидно, что проблема отношения между ментальным и телом является, по существу, проблемой, связанной с

* Мы будем ориентироваться на следующую конвенцию. Слово «ментальность» будет соответствовать английскому слову «mind», а слово «сознание» – английскому «consciousness». С определенными оговорками эту конвенцию можно распространить и на другие языки, прежде всего романские, где можно указать на соответствующее сочетание слов с присущими им семантическими различиями.

различиями между человеком и другими сущностями. В любом случае мы имеем дело с проблемой определения положения человека в природе, т.е. с философско-антропологической проблемой. Как известно, именно так традиционно формулировалась суть философско-антропологических устремлений.

В основе указанной программы лежит ряд посылок, редко представляемых в эксплицированном виде. Эксплицируем важнейшую из них. Физическая природа человека, его тело как физическое образование получает или может получить полное, а то и исчерпывающее объяснение в рамках совокупности естественных и биологических наук. Такое знание может служить надежным основанием всеобъемлющего научного и философского постижения человека, а определение природы ментального в соотношении с таким научным видением и объяснением телесно-физической природы человека в состоянии послужить завершением научного и философского постижения человека.

Как уже отмечалось, исследования в области аналитической философии сознания очень многочисленны и разнообразны. С учетом специфики данной публикации целесообразно поэтому обратиться к тем исследованиям, где уже осуществлена определенная работа по упорядочению материала, выявлению общих моментов, сходства в подходах и выводах и т.п. Все эти задачи наиболее полно решаются при разработке типологии отношений между ментальностью и телом. Неслучайно достаточно многочисленны попытки разработать типологию этих отношений.

Обращаемся к новейшим работам, содержащим фактически помимо типологии также и историю аналитической философии сознания последних десятилетий, когда оформлялись те позиции, в отношении которых предпринимаются типологизаторские усилия.

К их числу можно отнести работу Егвона Кима «Проблема отношения между сознанием и телом. Спустя пятьдесят лет» (19). Около пятидесяти лет назад, отмечает Е. Ким, проблема отношения между сознанием и телом, как и многие другие метафизические проблемы пребывавшая в мертвом состоянии в течение нескольких десятилетий, возродилась как признанная философская проблема.

Первый импульс был дан работами Дж. Райла «Понятие сознания» (1949) и «Философскими исследованиями» Л. Витгенштейна (1953). Интерес этих мыслителей сосредоточивался на логике ментального дискурса и языке ментальности, а не на метафизическом вопросе о том, каким образом наша ментальность со-

относится с нашей физической природой. На деле каждый из них, по своим причинам, посчитал бы метафизическую проблему отношений между ментальностью и телом следствием лингвистических заблуждений.

Проблема отношений между ментальностью и телом, как она известна сегодня, начинается с трех работ конца 1950-х годов¹. Предложенный в них подход к проблеме статуса ментального получал различные обозначения – «теория тождественности ментальности и тела», «материализм центрального состояния», «типовой физикализм» и «теория мозгового состояния». Дж. Сمارт и Г. Фейгль дали толчок дискуссии, продолжающейся до сего дня.

Однако теория мозгового состояния оказалась на удивление недолговечной. Уже к концу 1960-х – началу 1970-х годов от нее отказались почти все философы, работавшие в сфере философии сознания и психологии.

Вместе с тем, правомерно констатирует Е. Ким, невзирая на свою недолговечность физикализм Смарта-Фейгля сделал одно весьма важное дело. Он во многом определил базисные параметры последовавшей дискуссии – набор физикалистских посылок и устремлений, которые до сих пор направляют и ограничивают наше мышление в данной сфере мысли. Одним из свидетельств этого является тот факт, что когда теория мозгового состояния потерпела крушение, философы не вернулись к картезианскому дуализму или каким-то другим формам дуализма. Практически все философы – участники дискуссии – остались в рамках физикализма. Так поступили даже те, кто сыграл основную роль в опровержении материализма Смарта-Фейгля, они сохранили приверженность физикалистскому мировоззрению. И это обстоятельство сыграло главную роль в определении соответствующей проблематики.

Теория мозгового состояния была вытеснена функционализмом. В этом существенную роль сыграл так называемый «аргумент множественной реализации», выдвинутый Хилари Патнэмом. Сердцевинный тезис функционализма заключается в том, что ментальные виды (виды ментальных состояний) являются «функциональными видами», а не физическими или биологическими.

Функционалистская концепция ментальности полагала в качестве отдельной и автономной области ментальные / когнитивные

¹ U/T/Place «Is consciousness a brain Process?» (1956); Smart J.J. «Sensations and brain Processes» (1958); Feigl H. «The “Mental» and the «Physical» (1959).

свойства, которые можно научно исследовать независимо от их физических / биологических воплощений. Функционалистская концепция ментальности, как считает Е. Ким, по-прежнему образует «официальное повествование» о природе и основании когнитивной науки. Функционализм позволил отказаться от ограничений физикалистского редукционизма не возвращаясь к дуализму.

Далее Е. Ким рассматривает различные формы «отношений следования». Базовая идея следования в сфере отношений ментальности и тела состоит в том, что ментальные свойства или состояния зависимы от физических или телесных свойств в том смысле, что если установлены физические свойства, то тем самым в этом отношении установлены и ментальные свойства.

Это обозначает, что если какие-то две вещи, будь то организмы, личности или электромеханические системы, обладают тождественными физическими свойствами и потому должны обладать тождественными ментальными свойствами.

В следовании, казалось, была найдена метафизическая основа для нередуктивного физикализма. Следование предстало как метафизическое отношение зависимости, дающее возможность понять каким образом ментальное, несмотря на свою зависимость от физического, могло оставаться несводимым к нему, образуя при этом свою собственную автономную сферу.

Однако, как подчеркивает Е. Ким, простой факт наличия следования оставляет открытым вопрос о том, что же основывает или объясняет это отношение. По его мнению, следует заключить, что отношение следования в сфере ментальности и тела само по себе не является объяснительной теорией. Оно просто указывает на образец соотношения ментальных и физических свойств, а также указывает на отношение зависимости между ними. В то же время следование ничего не говорит о природе того отношения зависимости между ними, которое могло бы объяснить, почему ментальное следует за физическим. Следование – это не метафизически глубокое объяснение, делает вывод Е. Ким. Это просто феноменологическое констатирование образцов соотношения свойств. Следование заявляет (констатирует) проблему отношения между ментальностью и телом, но не решает ее.

Как считает Е. Ким, при оценке нынешней ситуации в осмыслении проблематики отношений между ментальностью и телом необходимо прежде всего рассмотреть как обстоит дело с функционалистским подходом к ментальному. В связи с этим особое

внимание Е. Ким обращает на высказанные в последнее время скептические соображения в отношении функционалистского объяснения ментальности. Е. Ким ссылается при этом на воззрения Хилари Патнэма и Джона Серля. Со своей стороны, Е. Ким не видит непреодолимых препятствий на пути каузального функционалистского объяснения интенциональности. Добавим, что сомнения в возможности подобного объяснения образует один из основных антифункционалистских аргументов.

В заключение Е. Ким делает вывод о том, что сердцевину проблемы отношения между ментальностью и телом образуют «две большие и глубокие загадки» – сознание и ментальная каузальность. Эти загадки внутренне связаны в том плане, что ключ к их разгадке заключен в ответе на вопрос о том, можно ли функционализировать феноменальные свойства сознания. Такую констатацию Е. Ким предлагает рассматривать в качестве основной характеристики состояния проблемы отношения между ментальностью и телом спустя 50 лет после того как эта проблема была возвращена в философию усилиями Дж. Райла, Дж. Дж. Смарта, Г. Фейгля и др.

В работе Кима следует обратить внимание прежде всего на показ того, что обсуждение проблематики отношений между ментальностью и телом с самого начала и вплоть до наших дней ведется почти исключительно в рамках физикалистских подходов к этой проблематике. Ким верно фиксирует то очень важное с философско-антропологической точки зрения обстоятельство, что на протяжении 1970-х, 1980-х годов и вплоть до настоящего времени проблема отношения между ментальностью и телом видится доминирующему большинству философов-аналитиков в том, чтобы найти место для ментальности в мире, который в своих основах и сути является физическим миром.

Разработанная Егвоном Кимом типология отношений между ментальностью и телом является достаточно репрезентативной и в историческом и в систематическом плане.

С типологией Кима в значительной мере совпадает типология отношений между ментальностью и телом, предложенная Джоном Серлем. Правда, в отличие от Кима Дж. Серль гораздо меньше внимания уделяет выстраиванию исторического следования рассматриваемых теоретических позиций. Эта типология представлена в книге «Ментальность, язык и общество» (26), которая содержит также и систематическую концептуализацию проблематики философии сознания. Сам Серль определяет эту книгу как «синтетиче-

скую», написанную философом-аналитиком. Следует подчеркнуть, что характеризуя свою книгу как «синтетическую», Серль не только имеет в виду, что она в известной степени подводит итоги его творчества, но и указывает на синтетичность этого творчества. В особенной мере синтетичность философских исследований Дж. Серля проявляется в разработке им проблематики философии сознания. Вместе с тем книга действительно может восприниматься как итог весьма длительной работы Дж. Серля в сфере онтологии, философии языка, философии сознания.

Сначала будет представлена типология отношений между ментальностью и телом, разработанная Серлем, а затем – его концепция природы этих отношений.

Дуализм предстает в двух формах – как дуализм субстанций и как дуализм свойств. Дуализм субстанций иногда называют картезианским дуализмом. Дуализм свойств – воззрение, в соответствии с которым есть два вида свойств объектов, которые являются метафизически различными. Есть физические и ментальные свойства. Если свойство ментальное, то оно как ментальное не может быть физическим. Если это физическое свойство, то оно как физическое не может быть ментальным.

Многие философы по-прежнему придерживаются дуализма, но это обычно дуализм свойств. В то же время, как отмечает Дж. Серль, большинство философов придерживаются той или иной формы материализма. Они не верят в то, что есть такая вещь как сознание «над» физическими характеристиками физического мира.

Серль указывает наиболее известные из многих версий материализма.

– Бихевиоризм утверждает, что ментальность сводится к поведению и поведенческим диспозициям. К примеру, испытывать боль значит вести себя так, как ведут себя при боли или быть склонным к такому поведению.

– Физикализм утверждает, что ментальные состояния суть просто мозговые состояния.

– Функционализм утверждает, что ментальные состояния определяются их каузальными отношениями. В соответствии с функционализмом всякое состояние физической системы, будь то мозг или что-нибудь еще, которое находится в правильных каузальных отношениях к стимулам, к другим функциональным состояниям системы, а также к поведению на выходе, есть ментальное состояние. Испытывать боль – значит находиться в состоянии, которое

каузально обусловлено определенными видами стимуляции периферийных нервных окончаний и, в свою очередь, служит причиной определенных видов поведения и определенных видов других функциональных состояний.

– Доктрина «искусственного разума» в строгом смысле утверждает, что ментальность сводится только к компьютерным программам, воплощенным в мозгу. Испытывать боль – значит воплощать компьютерную программу для боли.

Важной представляется общая оценка материализма в сфере отношений между ментальностью и телом, предлагаемая Серлем. При всем своем многообразии все современные формы материализма, утверждает Серль, имеют общую цель избавиться от ментальных феноменов вообще и от сознания, в частности, как их обычно понимают, посредством сведения их к той или иной форме физического или материального. Все указанные формы материализма – теории «всего лишь»: все они отрицают, к примеру, что боли – это внутренние, качественные, субъективные ментальные феномены. Напротив, утверждается, что они «всего лишь» поведение, компьютерные состояния и т.п.

По мнению Серля, ни дуализм в его версиях, ни материализм в его многих формах не имеют шансов быть истиной. Сам факт, что мы пользуемся в этих вопросах старым и устаревшим словарем «ментального» и «физического», «ментальности» и «тела», должен служить предупреждением о том, что мы совершаем какую-то фундаментальную ошибку при формировании вопросов и ответов. К примеру, как можно мыслить каузальное взаимодействие между сознанием и физическим миром? В то же время материализм очевидно ложен, поскольку отрицает существование того самого феномена, который и порождает данный вопрос.

Типологический по существу подход использует испанский философ Мануэль Гарсиа-Карпинтеро в работе «Основания для дуализма» (15). Работа М. Гарсиа-Карпинтеро содержит не только типологию в рассмотренном выше смысле, т.е. типологию наличных теоретических подходов к проблеме отношений между ментальностью и телом, но и собственную классификацию ментальных состояний.

Термин «сознание» имеет много значений. Его следует использовать применительно как к ментальным состояниям, так и к субъектам таких состояний. Термин в первом значении как «сознательное состояние» носит фундаментальный характер. М. Гарсиа-

Карпинтеро исходит из того, что понятие «сознательное состояние» может пониматься в различных смыслах. Анализ указывает на три различных значения выражения «сознательное состояние»: самосознательное состояние; состояние сознания-доступа; состояние феноменального характера.

Самосознание можно считать знаком или выражением единства личности, поскольку оно информирует нас о единстве нашей личности. В принципе можно было бы воспринимать это как определенный естественный класс единства, соответствующий определенной психофизической субстанции.

Ментальные состояния, процессы и события обладают еще двумя типами свойств: свойствами репрезентации, или интенциональности, и феноменальными свойствами. Если обратиться к парадигматическому случаю ментального, а именно к состоянию перцептуального суждения, то можно наглядно обнаружить оба типа свойств. При восприятии чего-либо такое суждение обладает перцептуальным содержанием. Оно будет неправильным, если перед воспринимающим не окажется того предмета, который является объектом восприятия. Кроме того, перцептуальное суждение, несомненно, обладает определенным феноменальным характером, поскольку само суждение осуществляется при наличии определенных визуальных ощущений.

Классификация ментальных свойств в концепции М. Гарсиа-Карпинтеро, представленная нами выше, дополняется типологией подходов, преобладающих, как он считает, в дискуссии, которая ведется в современной аналитической философии сознания. При этом основное внимание уделяется анализу дуалистских воззрений.

Материалистический тезис состоит в том, что даже если ментальные события могут отличаться от физических событий, они не могут быть разными.

Параллелизм утверждает, что ментальные события никоим образом, даже каузально, не зависят от физических событий. Они просто случайно сосуществуют, случаются вместе.

В противоположность этому дуализм утверждает, что отношения между ментальными и физическими событиями являются либо случайными, либо каузальными. В любом случае ментальные события не конституируются материальными (физическими) событиями.

Дуализм постулирует существование однозначной противоположности между ментальностью и теми событиями, в которых

она участвует, с одной стороны, и телом с его состояниями – с другой. Тело «материально», а ментальность нематериальна. «Материальное» включает все то, что противопоставляется ментальному: например, нейрологические, биологические объекты и свойства. Дуалисты полагают, что материальные объекты и события являются по своей природе физическими, а ментальные объекты и события не могут быть физическими и потому не являются материальными.

Суть воззрений М. Гарсиа-Карпинтеро на дуализм можно резюмировать следующим образом. Ментальные события, по меньшей мере такие характерные ментальные события как сознательные состояния являются «эпифеноменальными» по отношению к физическим событиям. Они не служат причиной других ментальных событий, не служат также причиной физических событий. Они суть «тьень» физических событий, которые служат их причиной. Основу эпифеноменализма как дуалистского тезиса образуют особенности феноменального сознания. Вообще, эпифеноменализм, по мнению М. Гарсиа-Карпинтеро, является единственной формой дуализма, которая отстаивается в настоящее время.

Представленные нами в сжатом виде типологии отношений между ментальностью и телом в известном смысле дополняют друг друга и в своей совокупности дают возможность увидеть основные позиции, разработанные в последние десятилетия, а также увидеть исследовательские ориентации, преобладающие в настоящее время. Одним словом, эти типологии, рассмотренные вместе, дают определенную общую характеристику той части современной аналитической философии сознания, которая концентрирует внимание на проблеме отношений между ментальностью и телом.

С точки зрения задач данного издания целесообразно обратиться и к работам, в которых предпринимается попытка проанализировать состояние какого-то значимого направления или ориентации в исследовании проблемы отношений между ментальностью и телом. Это позволит дополнить общую характеристику состояния разработки соответствующей проблемы в современной аналитической философии сознания.

Французский философ Бернард Андрё в книге «Нейрофилософия» (8) предпринимает попытку дать общую характеристику

* Неологизм «нейрофилософия» появился в качестве названия первой работы американского философа Патриции Смит Черчленд «Нейрофилософия. →

соответствующего чрезвычайно влиятельного в настоящее время сегмента англоамериканской философии сознания.

Важность решения такой задачи обусловлена для Б. Андрё еще и тем, что во Франции в последние годы, особенно после появления книги Ж.-П. Шанже «Нейронный человек» набрал силу процесс натурализации философских предметностей и в еще большей степени тех предметов, которые традиционно изучались гуманитарными науками. Нейронауки как бы призваны полностью обновить модели, понятия и теории, созданные в период между 1850 и 1950 г. гуманитарными науками.

Б. Андрё выделяет три аргумента, определяющих, по его мнению, американскую нейрофилософию. Эти три аргумента – элиминация–редукция–унификация. Фактически речь идет о трех видах рассмотрения отношений между философией и нейронауками, в которых отрицается различие между ними. Элиминации должно подвергнуться само существование ментальных состояний, должны быть редуцированы определенным образом традиционные философские предметы и все науки следует унифицировать посредством нейронаук.

Элиминация проистекает из «искушения» натурализовать традиционные понятия философии (а также понятия обыденной психологии), такие как «сознание», «интенциональность», «желание» и т.д. Элиминация ментальных состояний должна стать необходимым следствием нейронального анализа того, что продуцирует мозг. Решение такой задачи требует формирования нейрофилософии, которая была бы в состоянии переинтерпретировать в свете нейронаук те явления, которые традиционно приписываются ментальности. Подобная элиминация нацелена на то, чтобы лишить опоры всякую «менталистскую философию», поскольку признание существования ментальных состояний означало бы и признание наличия у философии своей особой сферы исследования.

Позиция самого Б. Андрё в данном вопросе заключается в том, что элиминацию следует понимать как определенную интер-

К объединенной науке, изучающей ментальность / мозг», опубликованной в 1986 г. Следует отметить, что «нейрофилософия» употребляется в различных значениях, не всегда совпадающих со значением, в котором нейрофилософия понимается П.С. Черчленд. Для П.С. Черчленд «нейрофилософия» – это объединенная унифицированная наука о ментальности / мозге. Данное обозначение прижилось и за пределами англоязычной философии, о чем свидетельствует, в частности, целый ряд работ на французском языке, включая книгу самого Б. Андрё.

претацию истории нейронаук, а не как действительный результат, полученный ими. Необходимо увязать ментальную деятельность с ее нейробиологическими условиями, но не сводить ее к этим условиям. Не следует ни элиминировать ментальные состояния, ни представлять их в свете какого-либо нейробиологического детерминизма. Ментальное состояние есть материальное состояние, произведенное мозгом, – так можно резюмировать воззрения Б. Андрё на данный вопрос.

Редукция призвана заменить тезисы обыденной и традиционной психологии теоретическими положениями, опирающимися на результаты нейронаук. Другими словами, речь идет об «интертеоретической редукции», ориентированной на определение нейробиологических условий сознания, перцепции, интенциональности. Андрё считает, что следует проводить четкое различие между редукцией как методологическим средством в нейронауках и «идеологической редукцией». Последняя представляет собой неправомерное расширение сферы применения редукции как рабочего средства.

Общие выводы Андрё таковы. Нейронаукам большей частью не удастся избежать приверженности натуралистской идеологии. Вместе с тем история нейронаук показывает, что далеко не все ученые признают сведение человека к его мозгу и элиминацию гуманитарных наук. Присущий этой идеологии редукционистский материализм не должен препятствовать философии развивать другой материализм – материализм, который после Дидро постигает человека как динамичное тело, чувствующее, воспринимающее мир.

Не будучи ни полностью нейронаучной, ни полностью философской, нейрофилософия должна стремиться быть и тем, и другим, соединяя точные науки и гуманитарные науки. Эта мечта о единой науке (пусть и иллюзия) должна направлять наш анализ живой материи.

В философско-антропологической перспективе особого внимания заслуживают теоретические подходы в рамках аналитической философии сознания, в которых предпринимаются попытки дать общую характеристику ментальности. Такие попытки, как правило, выражаются в стремлении указать какое-то общее главенствующее свойство ментальности, причем в относительном отвлечении от характеристики отношения ментальности к телу.

Мы рассмотрим несколько различающихся подходов к решению такой задачи. В своей совокупности они способны дать достаточно репрезентативное представление о соответствующих усилиях в аналитической философии сознания.

В свете такой задачи рассмотрим, прежде всего то, что можно считать основным и систематическим теоретическим построением в книге Джона Серля «Ментальность, язык и общество», к которой мы обращались выше с целью реконструкции содержащейся в ней типологии отношений между ментальностью и телом.

Речь идет, напомним, о «синтетической» книге, так как предпринимается попытка синтезировать ряд объяснений относительно объектов, кажущихся не соотнесенными или лишь маргинально соотнесенными. Поскольку мы живем в одном мире, то должны быть в состоянии точно объяснить, как различные части относятся друг к другу в когерентном целом. Опираясь на свои предыдущие работы, Дж. Серль стремится объяснить, каким образом функционируют ментальность, язык и социальная реальность и каким образом они образуют когерентное целое.

Дж. Серль стремится показать, что мы живем в одном мире, а не в двух или трех – ментальном, физическом и культурном. Конкретно, он стремится объяснить некоторые структурные свойства ментальности, языка и общества и показать затем, как они существуют вместе. Мы сосредоточим внимание на общей теории ментальности, предлагаемой Серлем.

«Местом вхождения» философии сознания в картину мира, представляемую наукой (физикой, химией, биологией) является то обстоятельство, что в некоторых органических системах эволюционным образом оформились нервные системы, а в этих нервных системах оформилось то, что называется «ментальностью», человеческой и животной.

Казалось бы, нет ничего более легкого, чем понимание того, что такое сознание. Ведь мы находимся в непосредственном контакте с нашим собственным сознанием на протяжении бодрствующей жизни.

Сознание представляет собой внутренний, качественный, субъективный феномен от первого лица. Всякая попытка объяснения того, что такое сознание, оставляющее без внимания эти характеристики, не является объяснением сознания.

Сознательные состояния и процессы являются внутренними в том привычном пространственном смысле, что они происходят

внутри моего тела и специфически внутри моего мозга. Сознание необходимо случается внутри какого-то организма или какой-то другой системы. Сознание является внутренним еще в одном смысле. Всякое сознательное состояние нашего «я» существует только как элемент в ряду таких состояний. Онтология – само существование моих сознательных состояний – предполагает, что «они суть часть последовательного ряда сложных сознательных состояний, образующих мою сознательную жизнь» (26, с. 42).

Сознательные состояния качественны в том смысле, что каждое сознательное состояние чувствуется своим особым способом. Томас Нагель давно сказал о том, что для каждого сознательного состояния есть нечто, что обозначает то, что находится в этом состоянии.

Наконец, и это наиболее важно здесь, сознательные состояния субъективны в том смысле, что их всегда испытывает какой-то человеческий или животный субъект. Сознательные состояния обладают, таким образом, тем, что можно назвать «онтологией от первого лица». Это значит, что они существуют только с точки зрения какого-то агента, организма, животного, который обладает ими. Сознательные состояния обладают модусом существования от первого лица. Только будучи испытываемой кем-то, т.е. «субъектом», боль существует. Объективные сущности, такие как горы, обладают модусом существования от третьего лица. Их существование не зависит от испытываемости субъектом.

Одним из следствий является то, что состояния моего сознания доступны мне так, как они не доступны другим. Речь не идет в первую очередь об «эпистемическом состоянии». Мои сознательные состояния существуют только потому, что испытываются мной, субъектом.

То обстоятельство, что сознание имеет субъективный модус существования, не препятствует тому, чтобы у нас была объективная наука о сознании. Эпистемическая объективность в том смысле, что ученые стремятся познавать независимые от наших склонностей истины, не исключает того, что онтологическая субъективность может быть сферой изучения.

Серль отмечает, что если он прав и сознание действительно находится в каузальной зависимости от биологических процессов низшего уровня в мозгу, а само оно представляет собой свойство более высокого уровня «мозговой системы», то такая позиция бу-

дет охарактеризована как «эпифеноменализм» «традиционными философами», находящимися в плену дуалистских представлений.

В своей концепции Серль по существу делает шаг к философско-антропологической перспективе, поскольку рассмотрение проблематики отношений между ментальностью и телом становится по существу основой исследования и осмысления «положения человека в бытии», если пользоваться традиционным языком. Это относится, в частности, к рассмотрению того, «каким образом ментальность создает объективную социальную реальность», а также рассмотрению языка в перспективе «речь как вид человеческого действия».

Общую теорию сознания – «интенционализм» – предлагает Тим Крейн в работе «Интенциональная структура сознания» (12). Интенционализм в его понимании – «это воззрение, в соответствии с которым все ментальные состояния суть интенциональные состояния» (12, с. 34).

Т. Крейн понимает интенциональность традиционным образом – как «направленность ментальности на свои объекты». А интенциональные объекты – это просто объекты, на которые направлены интенциональные состояния кого-либо. Интенциональными объектами могут быть обычные вещи, свойства, события, положения дел. И, разумеется, некоторые интенциональные объекты не существуют.

Независимо от того, обладает ли всякое интенциональное состояние интенциональным объектом, оно обладает интенциональным содержанием. Ведь нельзя мыслить не думая о чем-либо, воспринимать не воспринимая что-либо.

Можно провести определенное различие между состоянием ментальности и ее объектом. Направленность на объекты представляет собой первую сущностную характеристику интенциональных состояний. Другой такой характеристикой является «аспектный образ» (здесь Т. Крейн следует за Серлем). Эта характеристика указывает на то, что объект интенционального состояния всегда предстает в определенном аспекте, предстает определенным образом. Интенциональный объект, предстательный в аспектном образе, образует интенциональное содержание интенционального состояния.

Всякое интенциональное состояние образуется, таким образом, интенциональным содержанием, соотношенным с субъектом определенным образом, в определенном модусе. Такой подход не

требует, чтобы были четко определены модусы или содержания, которые бы и составляли интенциональность. Можно считать, что единственными правомерными интенциональными модусами являются пропозициональные установки, например верования или желания. А можно признавать существование более широкого спектра интенциональных модусов. Сходным образом можно считать, что единственным правомерным интенциональным содержанием является пропозициональное содержание, могущее быть истинным или ложным. А можно придерживаться более широкого понимания содержания, считая, что оно может быть пропозициональным или непропозициональным. Из всего этого следует, что нет необходимости уравнивать интенциональные состояния и пропозициональные установки.

Это позволяет Т. Крейну сделать вывод, что если дело обстоит таким образом, то тот факт, что ощущения не являются пропозициональными установками, не может считаться опровержением интенционализма.

Т. Крейн признает, что интенционализм представляет собой «оспариваемое учение». Обычно интенционализму (как общей теории сознания) противопоставляется нон-интенционализм. Приверженцы нон-интенционализма чаще всего оспаривают интенционализм ссылкой на сознательные телесные ощущения как лишённые интенциональности. Отметим, что в качестве контрпримеров, обычно используемых против интенционализма как общего свойства сознания, нередко приводятся эмоции и настроения. Однако Т. Крейн не рассматривает их, сосредоточиваясь в своей полемике с нон-интенционализмом на ситуации с сознательными телесными ощущениями.

Общая цель рассуждений Т. Крейна состоит в том, чтобы опровергнуть простое разделение состояний ментальности на интенциональные состояния и качественные состояния. А такое разделение образует суть нон-интенционализма. Наиболее убедительным аргументом в пользу указанного разделения считается случай с телесной болью, которую воспринимают как нечто физическое, как физическое состояние.

Крейн предлагает перцептуальную теорию того вида сознания, который сопряжен с ощущением. Он утверждает, что боль – это состояние сознания или событие сознания. И независимо от того, все ли состояния ментальности являются сознательными, не

вызывает сомнения, что только ментальность или состояния ментальности сознательны.

Сознание – это форма интенциональности, направленности ментальности на свои объекты. А сознание, присутствующее в телесных ощущениях, таких как боль, есть результат направленности ментальности на ту часть тела, где есть ощущение. А кажущаяся «физичность» боли – есть следствие смещения объекта интенционального состояния – та часть тела, где ощущается боль – с состоянием боли.

Мы рассмотрели концепцию Тима Крейна, поскольку в ней четко утверждается определенная общая позиция, а также потому, что она строится во многом через размежевание с другими основными воззрениями, представленными в указанной сфере философии сознания.

Тед Хондерич в работе «Сознание как существование» (17) также стремится указать некоторое общее свойство сознания, являющееся его базисной характеристикой.

Мы отличаемся от камней тем, что мы сознательны, обладаем сознанием. Это различие является фундаментальным. В чем же заключается это различие между нами и камнями, компьютерами? Вопрос не в том, какие вещи могут быть сознательными, а в том, каково свойство или природа сознания.

Сознательные или ментальные события, как они нам известны сегодня, находятся в каком-то виде необходимой связи с нейронными событиями. Этот факт психонейронной внутренней связанности служит лучшим аргументом в пользу теорий строгой, или подлинной, идентичности. Такие теории считают, что свойство сознания – это нейронное свойство. Можно выразиться иначе: такие теории считают, что сознательные события обладают только нейронными свойствами.

Возражение против этих теорий состоит не в том, что они делают сознательные события физическими. При этом «физическое» берется в хорошем смысле (не в смысле соотнесения с наукой данного момента или с будущей неизвестной наукой). Это означает, что сознательные события помещаются либо в категорию пространственно-временных вещей, либо в категорию вещей, номически связанных с пространственно-временными вещами. Камни принадлежат первой категории, а частицы и т.п. – второй.

Теории строгой идентичности упускают саму реальность нашей ментальной жизни. Они упускают самые непосредственные из

всех известных нам фактов. Поэтому многие из нас чувствуют, что психонейронная внутренняя связанность должна быть осмыслена какими-то средствами, иными чем утверждение о том, что сознательные события обладают только нейронными свойствами.

Все другие теории идентичности, такие как «аномальный монизм» Дональда Дэвидсона, а также та «Теория союза» (Union Theory), которой придерживается сам Тед Хондерич, которые называют «дуализм свойств», ставят тот самый вопрос, который здесь и рассматривается. Эти теории допускают, что сознание привносит нечто не-нейронное. Что же это?

Сознательные или ментальные события, какими мы знаем их, обладают определенными каузальными ролями. Это значит, что они находятся во многих видах необходимых связей с вводом и выводом данных. Некоторые желания находятся в необходимой связи с тем, что воспринимается и с последующим поведением, направленным на реализацию указанных желаний. Так же обстоит дело, т.е. имеют место необходимые отношения в случае мышления, восприятия и т.п. Здесь мы имеем дело с предметом, достойным того пристального внимания, которое ему уделяют ученые-когнитивисты.

Различие между мной и какой-либо вещью, например стулом, состоит в том, что для меня существует мир, а для стула нет. «Мое сознание, – заключает Т. Хондерич, – состоит в существовании мира» (17, с. 140). Значительную часть работы Т. Хондерича образует раскрытие многообразных значений этого кажущегося метафорическим предложения.

Джеймс Фетцер в работе «Сознание и познание» (13) предлагает общую теорию ментальностей как «систем, использующих знаки», или «семиотических систем». Подход, положенный в основу теории, предполагает указание на природу знака. Фетцер определяет знак как «нечто, представляющее что-то иное в том или другом аспекте для кого-либо». А ментальности – это такие вещи, для которых нечто может представлять что-то иное в том или другом аспекте.

Это позволяет успешно сочетать интенциональные свойства ментальных состояний с их каузальными свойствами по отношению к поведению. Вместе с тем такой подход противоречит распространенному воззрению, в соответствии с которым ментальности суть определенные цифровые машины. А семиотический подход, отстаиваемый Дж. Фетцером, может иметь предпочтение

перед таким воззрением, если мышление не сводимо к рассуждению, рассуждение не сводимо к компьютерации, а компьютерация не определяет границы мышления. Так видится Дж. Фетцеру преобладающая в настоящее время «теория ментальности», конкурировать с которой способна его семиотическая теория.

К попыткам дать общее определение ментальности/сознания, предпринимаемым в аналитической философии сознания, следует отнести и разработки проблематики самосознания. Спектр таких разработок достаточно широк в настоящее время. В связи с этим мы обратимся к рассмотрению работы, в которой концептуализация собственного подхода осуществляется через соотнесение с другими подходами к проблематике самосознания.

Шон Николс и Стивен Стич в работе «Как читать собственную ментальность» (23) предлагают «когнитивную теорию самосознания». Эта теория отличается от других подходов, в том числе когнитивных, к проблематике самосознания.

Свое внимание Ш. Николс и С. Стич сосредоточивают на процессе наделения других людей (и других организмов) ментальными состояниями. Речь идет о так называемом «mind-reading» («чтении ментальности»). Этот процесс является предметом интенсивных исследований в когнитивной психологии и девелопментальной психологии в последние два десятилетия.

Ш. Николс и С. Стич присоединяются к тем психологам и философам, которые стремятся использовать предложенные объяснения механизмов, лежащих в основе наделения ментальными состояниями других людей, для объяснения того, как индивид наделяет ментальными состояниями себя самого. Речь идет об объяснении того, как индивид «читает» свою собственную ментальность. Такое «чтение» своей собственной ментальности и означает осознавать себя самого, обладать самосознанием.

Ш. Николс и С. Стич свою позицию противопоставляют наиболее широко распространенному воззрению на самосознание – на «теорию теории». Базисная идея «теории теории» заключается в том, что доступ индивида к своей собственной ментальности зависит от того же набора когнитивных механизмов, которые играют ключевую роль в наделении ментальными состояниями других индивидов. Эти механизмы включают определенную информацию относительно психологии, включают «теорию ментальности».

Понимание Ш. Николсом и С. Стичем «теории теории» можно представить следующим образом. Знание собственной менталь-

ности, подобно знанию ментальностей других людей, происходит посредством заключения, причем заключения, опосредованного теорией – «теорией ментальности». Таким образом, «распознавание» собственных ментальных состояний является опосредованным теорией процессом заключения. Так же как это имеет место в отношении третьего лица, т.е. другого человека. А этот процесс опирается на перцептуально доступную информацию о своем собственном поведении и о среде. Заключение может опираться также на информацию о себе и о среде, накопленную в памяти.

«Теория теории» имеет много сторонников. Эмпирические исследования в «чтении ментальности» служат бесценным источником постижения тех когнитивных механизмов, которые лежат в основе нашей способности осознавать самих себя. Однако при всей интенсивности разработки этого подхода, ему присущи, как считают Ш. Николс и С. Стич, весьма серьезные недостатки. На основе эмпирических данных делаются неправильные выводы.

Вопреки предположениям приверженцев «теории теории» следует сделать вывод о том, что способность осознавать самих себя не зависит от теории ментальности. У нас гораздо больше оснований, как считают Ш. Николс и С. Стич, предположить, что самосознание происходит из механизма мониторинга, независимого по отношению к «теории ментальности».

Для поддержки «теории теории» использовались ссылки на аутизм. Однако, по мнению авторов, данные изучения психопатологий в действительности свидетельствовали в пользу противоположных выводов. Эти свидетельства показывают, что способность понимать ментальности других людей может быть отделена от способности распознавать свои собственные ментальные состояния, а также показывают, что отделение указанных способностей друг от друга может происходить на обеих сторонах. А если дело обстоит таким образом, то ставится под вопрос «теория теории». Кроме того, это может служить свидетельством в пользу тезиса о том, что механизм мониторинга независим от «теории ментальности».

В связи со всем изложенным Ш. Николс и С. Стич делают вывод о том, что на данной стадии развития когнитивной науки наиболее приемлемое объяснение самосознания состоит в том, что «ментальность предстает уже оснащенной набором специальных механизмов для прочтения индивидом своей собственной ментальности» (23, с. 197).

Понимание задачи философии сознания, аналитической в том числе как определения природы сознания и соответственно его места в мире не означает, что всеми без исключений безоговорочно признается существование такой сущности как «ментальность», «сознание» и остается лишь выявить природу этой сущности, в частности выявить ее каузальный потенциал по отношению к физическому. Интенсивность разработки аналитической философии сознания в последние десятилетия во многом обусловлена как раз тем, что для целого ряда ученых и философов стало проблематичным само существование ментальности и сознания.

Анализ и типологий подходов к отношениям между ментальностью и телом, и попыток общей характеристики ментальности сознания как такового демонстрирует исключительную сложность соответствующей проблематики. Многие философы указывают на недостаточность полученных теоретических результатов, несмотря на все предпринимаемые усилия.

Неудивительно в связи с этим, что появляются своего рода метатеоретические вопросы относительно возможного принципиального характера тех затруднений, с которыми приходится сталкиваться исследователям.

Рассмотрим наиболее развернутую попытку ответить на такого рода вопросы. Она предпринята философом Колином Магинном, чьи исследования в области аналитической философии сознания давно получили широкое признание. Мы сосредоточим свое внимание именно на усилиях К. Магинна осмыслить источник относительной непродуктивности усилий теоретически постичь природу ментальности/сознания.

Рассматривая «природные тайны и предвзятые ментальности», К. Магинн в книге «Таинственное пламя» (22) отмечает, что для понимания того, почему проблема сознания столь озадачивающая, нужно исследовать природу человеческого познания. В конце концов, стремясь решить проблему отношения тела и ментальности, мы стремимся к определенному знанию, и встает вопрос о том, что же это за знание и можем ли мы его действительно приобрести. «Мой общий тезис состоит в том, что наши затруднения здесь проистекают из конституционных ограниченностей наших способностей понимания» (22, с. 31). Поэтому следует начать с общего рассмотрения человеческого познания, его объема и границ. После этого имеет смысл вернуться к конкретному и особому вопросу понимания отношений между ментальностью и мозгом.

Мышление и реальность – не одно и то же. Мысль – это средство репрезентации реальности, попытка ухватить реальность. Какое положение дел наша ментальность в состоянии репрезентировать зависит от того, какими понятиями она располагает. Человеческое познание носит проблематичный характер в силу фундаментального разделения мышления и не зависимой от него реальности. Познание не есть нечто гарантированное. Не всякий факт о мире познаваем. Мы не знаем точно ни прошлого, ни будущего.

Бесконечное – богатый источник человеческого не-знания. Сама структура бесконечного пространства и времени налагает ограничения на наше знание о них.

К. Магинн подчеркивает, что человеческое познание зависит от «правильного опосредования между миром и ментальностью». Мир должен быть устроен таким образом, чтобы ментальность была в состоянии воспринять его свойства. Мы должны находиться в правильном отношении к фактам, если хотим преуспеть в их познании. Однако нет гарантии, что существует правильное отношение, обеспечивающее знание.

Сама идея о могуществе человеческого познания связана во многом с успехами физических наук. Но нет никаких гарантий, что понятия и методы, оказавшиеся успешными в этой сфере познания, окажутся столь же успешными в сфере познания ментальности. Предположение о том, что требуется лишь время для познания природы сознания, может найти подтверждение только если сознание является физическим по своей природе. Однако в этом пока не удастся удостовериться.

Дальнейшее обсуждение вопроса связано с рассмотрением человеческого интеллекта. К. Магинн отмечает, что в настоящее время в когнитивной психологии преобладает воззрение, в соответствии с которым человеческая ментальность состоит из отдельных способностей, каждая из которых предназначена для решения определенных когнитивных задач: лингвистических, социальных, практических, теоретических, абстракции, пространственных и эмоциональных. Таким образом, ментальность столь же сложно структурирована, как и тело. (В некоторых случаях какой-либо человек может быть лишен одной из этих способностей.) Эволюция оснастила нас большим количеством указанных модулей, каждый из которых предназначен для выполнения своей собственной работы.

Эволюционное оснащение позволяет решать задачи, связанные с потребностями организма. А искусство, философия и все то, что называют «культурой» – все это «побочные продукты» тех способностей, которые есть у нас вследствие более прагматичных причин. Человеческий разум представляет собой, как подчеркивает К. Магинн, эволюционное устройство, предназначенное для целей, весьма далеких от целей решения глубоких философских проблем.

Если мы в какой-либо сфере систематически не способны добиваться реального продвижения в нашем познании, то следует подумать о том, а не натолкнулись ли мы на пределы в своем познании. Это предположение требуется Магинну для утверждения о том, что те постоянные затруднения в нашем понимании сознания и его отношения к телу служат указанием на то, что мы находимся на пределе своих познавательных возможностей в данной сфере.

К. Магинн задается вопросом о том, каким образом мы формируем наши понятия сознания и мозга. Существует, по его мнению, четкое различие тех способностей, посредством которых мы постигаем их. Понятия, постигающие сознание, формируются посредством рассмотрения моих собственных внутренних состояний, т.е. посредством актов самосознания. А мозг изучается так же, как изучаются другие материальные объекты.

Подход, базирующийся на интроспекции, и подход, базирующийся на восприятии и наблюдении, разделены концептуально в огромной степени. Более того, наши когнитивные способности непригодны для постижения того, что связывает ментальность с мозгом. Эти наши способности в состоянии постичь термины отношения, но не само отношение. На основании такого рассуждения К. Магинн делает вывод о том, что сколько бы мы ни изучали мозг, это не даст объяснения его связи с сознанием. Соответственно, «мысль не в состоянии решить проблему отношения между ментальностью и телом» (22, с. 53).

К. Магинн указывает также на то, что «комбинаторная парадигма», лежащая в основе научного постижения мира, не будет срабатывать как средство решения проблемы отношений между ментальностью и телом. Нейроны не являются теми базовыми элементами, из которых посредством различных сочетаний строятся, формируются метальные состояния. Нейроны не являются теми атомами, из которых составляется сознание посредством законосообразных комбинаций. Наша «научная способность» обладает не

той «грамматикой», которая требуется для решения проблемы отношений между ментальностью и телом.

Эта проблема указывает на какой-то огромный изъян в наших теоретических ресурсах, причем изъян принципиального характера. Соответственно, эту проблему следует считать, как заключает К. Магинн, «тайной».

Итак, при рассмотрении дискуссии по проблеме отношений между ментальностью и мозгом, ведущейся в аналитической философии сознания, в философско-антропологической перспективе можно выделить несколько значимых моментов. Отметим, прежде всего, что эта дискуссия ведется в основном на базе материалистической онтологии. С философско-антропологической точки зрения это означает, что человек в его целостности понимается как существо физическое в широком смысле слова.

Различные разработки проблемы отношений между ментальностью и телом ориентированы главным образом на философское определение ментальности через соотнесение с физической и биологической природой человека. Ментальность определяется или через отождествление с физическим, или через указание его специфики по отношению к физическому, или через отрицание ее существования.

Определение онтологического места и статуса человеческого ментальности / сознания – это по существу постановка и попытка решения философско-антропологической задачи, поскольку специфика бытия человека всегда так или иначе увязывается с его сознанием, как бы ни понималась природа человеческого сознания. Более того, с известными оговорками можно утверждать, что традиционное, общее понимание философско-антропологической проблематики как определения положения человека в мире или космосе есть расширенное воспроизведение традиционного стремления определить природу и место человеческого сознания в мире.

2.2. Исследование субъектности, личности и личностной идентичности индивида образует один из важнейших компонентов философско-антропологической проблематики в современной западной философской и социально-научной мысли.

Аналитическая традиция начинается с критики ментализма, выдвинутой Г. Фреге в конце XIX в.; с исключения всякой формы самосоотнесения и циркулярности в логике у Б. Рассела, Л. Витгенштейна и А. Тарского; с объективизма в неопозитивизме.

В 1960-е и 1970-е годы аналитическая традиция в связи с кризисом неопозитивизма, прежде всего в эпистемологии, распространением теорий Н. Хомского «восстанавливает» измерение субъектности, обращается к проблематике личности. В эту же эпоху в Европе в условиях оформления структурализма, возрождения интереса к философии Ф. Ницше и распространения хайдеггерианства часть континентальной философии стремится к тому, чтобы преодолеть «проблему субъекта».

В то время как аналитическая философия начала обращаться к проблемам интенциональности, внутренней жизни и мышления, континентальная философия стремилась к тому, чтобы преодолеть не только внутреннее измерение сознания, горизонт «трансцендентальности», но и конечность «я», крушение экзистенции, пессимизм критического сознания, т.е. стремилась отказаться от тех тем, которые были характерны для европейской мысли в 1930–1950 гг.

Рассматриваемые здесь работы способны достаточно репрезентативно представить состояние разработки этого проблемного поля в сегодняшней аналитической философии, поскольку базируются на рассмотрении подходов, типичных для нее.

Эти работы можно соотнести с двумя различными группами проблем. К первой относятся те, что сосредоточены на определении «личности», а ко второй – те, что ставят цель охарактеризовать бытийную и функциональную специфику «я».

Мы обратимся прежде всего к работам Мариано Родригеса и Висенте Санфеликса, в которых предпринимается попытка дать общую характеристику отношения к проблеме личности в аналитической философии. На наш взгляд, заслуживает внимания стремление этих философов соотнести такую характеристику с общей оценкой отношения к этой проблеме в современной западной философии.

Мариано Родригес в работе «Сознание и действие: Заметки по поводу понятия личности» (24) задается вопросом о том, совпадают ли понятия «личность» и «человек». Не многие отвечают утвердительно на этот вопрос, поскольку в таком случае следовало бы признать существование личности как определенного естественного вида. Те, кто поступают таким образом, делают это чаще всего исходя из намерения совместить идею личности как объекта научного исследования и идею личности как субъекта сознания.

Несмотря на то, что значение «личности» укоренено в значении «человек», личность следует понимать как классифицирующее

понятие второго порядка, которое определяется совокупно в терминах определенного естественного класса и в терминах определенной функциональной специфики. «Личность» – это не животное-биологическая категория, связанная с эволюционной таксономией. Классификация «личность» – «не-личность» – это не дело научной классификации.

Вместе с тем понятие «личность» не является исключительно моральным понятием, даже если рассматривать его как основание морали. Ведь если установить необходимые и достаточные условия понятия «личность», то какими бы ни были эти условия, станет очевидным, что есть люди, которых нельзя считать личностями (например те, кто находится в определенных биологических ситуациях) – в то время как могут быть такие животные, машины или внеземные существа, которые будут соответствовать этим условиям.

Резюмируя, М. Родригес отмечает, что наше понятие личности не содержит тех атрибутов, которые были бы исключительным достоянием какого-то определенного вида существ.

Родригес заявляет, что не будет проводить различия между «я» и «личностью». Более того, проблему, поставленную в его работе, он формулирует как проблему определения отношений между «я» и его телесными и психологическими атрибутами. «Я» понимается как то, что сообщает единство различным состояниям сознания, как то, что отличает один центр сознания от другого. Соответственно, возникает вопрос о природе такого объединяющего принципа, соответственно вопрос о том, что отличает мои состояния от состояний другого – вопрос о том, что их делает такими.

Дискуссия между теми, кто приемлет юмовскую постановку проблемы «я» и личности, а также теми, кто превращает «я» в теоретический конструкт, опирающийся на психологию здравого смысла, с одной стороны, и теми, кто занимает последовательно антиюмовские позиции и не считает проблематичным интроспективный доступ к «я» – с другой, лишь показала, что «я» не является каким-то ординарным объектом.

Краткий обзор позиций редуccionистов и их оппонентов позволяет Родригесу сделать вывод о том, что и редуccionисты, и те, кто стремится избежать редуccionизма, фактически превращают личность в ничто. Им не удалось, соответственно, поощрить постановку базисного вопроса об отношении между «я» и его атрибутами.

Поиск решения проблемы личности осуществляется, главным образом, посредством различных форм констициализма, т.е. через рассмотрение природы сознания, прежде всего самосознания и субъективности сознания. Этот поиск, по убеждению автора, не принес осязаемых результатов. Умножается число критиков констициализма в его традиционных и современных разновидностях.

Так, констициализм не в состоянии убедительно ответить на вопрос об условиях единства личности. Идея единства необходима для адекватного понимания понятия личности. Искать такое единство следует не в соотношении с констициализмом, а в соотношении с «агентностью», т.е. способностью к действию. Ведь отказ от идеи единства личности повлек бы за собой исчезновение агентности как способности к социальному действию.

Быть личностью можно только среди других личностей, поскольку личности конституируются каким-то определенным языком. В связи с этим правомерно утверждать, что личности создаются в социальных процессах. Сама важность понятия «личность» связана с той базисной ролью, которую она играет в социальной жизни. Социологическая перспектива в состоянии, по мнению Родригеса, устранить те неясности, которые проистекают из понятий «агент» и «субстанция».

Такой подход означает отрицание, соответственно критику констициалистской традиции. Образцом подобной критики Родригес считает творчество Джона Герберта Мида. Мид проинтерпретировал самосознание в терминах социального действия. Единство и структура личности – это отражение единства и структуры социального процесса как целого. Индивидуальное «я» отделяется и формируется исходя из базисного «мы».

Те, кто принимают позиции Г. Мида, указывают, в частности, на то, что социальные обстоятельства имеют определяющее значение в формировании идентичности и самооценки личности потому, что только эти обстоятельства, только социальный консенсус в состоянии наложить ограничения на бесконечный релятивизм самоинтерпретации. Кроме того, философы отмечают, что именно изолированное рассмотрение личности, каким его практикует психология личности, служит воспроизводству картезианского индивидуализма, поскольку воспроизводит ситуацию, породившую картезианский подход.

Рассмотрение «социальной конструкции личности» позволяет Родригесу сделать общий вывод, относящийся ко всей его рабо-

те: «Мы принимаем понятие личности как ответственного агента, конституируемого его участием в языковых и социальных практиках» (24, с. 377).

Винсенте Санфеликс в работе «Личность и овеществление (по поводу практического значения когнитивистской революции)» (25) основное внимание уделяет практическим аспектам проблематики отношения между сознанием и телом. Конкретно речь идет о рассмотрении тех практических последствий и выводов, которые могут быть сделаны из ряда основных теоретических подходов в современной философии сознания.

В. Санфеликс указывает на два обстоятельства, на «две интуиции», которые, по его мнению, обуславливают и сегодня проблематичность и актуальность исследования отношений между ментальностью и телом, а также задают две основные позиции в понимании характера этих отношений.

Первое из них связано с мощным развитием естественных наук, результаты которых подталкивают нас к выводу о том, что физический мир образует каузально замкнутую систему. Концепция реальности, которую можно назвать натуралистской, ведет к тезису о том, что все существующее представляет собой нечто физическое.

Такой подход имеет значительные практические последствия, поскольку неясно, что в подобных концепциях остается от субъекта, понимаемого как «личностная реальность». А ведь «личность» – это понятие, которое занимает центральное положение в том, что философы называют нашей обыденной концептуальной схемой.

Другое обстоятельство заключается в том, что натуралистской концепции противостоят воззрения религиозной традиции, а также наши представления, глубоко укорененные в нашем обыденном языке и здравом смысле. Эти представления заставляют сомневаться в правомерности натуралистского решения проблемы отношений между ментальностью и телом, редуцирующего ментальные процессы и состояния к физическим процессам и состояниям, например к нейрофизиологическим.

Указанная характеристика позиций в понимании отношений между ментальностью и телом позволяет В. Санфеликсу перейти к анализу ситуации с исследованием «личности» в современной аналитической философии.

В 1950-е годы группа философов, среди которых наиболее известными были Л. Витгенштейн и П. Стросон, выступили с версией философии сознания, в которой главную роль играло понятие личности. Такая философия была призвана противостоять дуалистской и физикалистской версиям философии сознания. Под личностью понималась такая сущность, которую можно наделять как предикатами, приписывающими состояние сознания, так и предикатами, приписывающими телесные характеристики. Личность должна обладать телом, но в то же время характеристики личности выходят за пределы сферы телесного. Такую позицию можно охарактеризовать как «примирительную» в сфере отношений между телом и ментальностью.

Однако понятие личности недолго играло заметную роль в философии сознания. В концепциях, связанных с «когнитивистской революцией», такие понятия как «субъект», «я», «личность» либо утрачивают какое-либо значение, либо совсем исчезают.

«Забвение субъекта» у когнитивистов не является чем-то случайным. Когнитивисты разделяют тот скептицизм в отношении возможности свести или отождествить ментальные предикаты с физическими, который провозглашали упомянутые философы 1950-х годов. При этом, однако, философия сознания когнитивистов имеет гораздо более выраженный натуралистский характер.

Форма и степень приверженности натурализму во многом определяют различия внутри лагеря когнитивистов. Одна группа когнитивистов, соотносясь с разработкой проблематики искусственного интеллекта, хотя и считают, что ментальные предикаты несводимы непосредственным образом к физическим, например, нейрофизиологическим, сохраняют тем не менее приверженность натурализму. Их стратегия состоит в показе того, что природа ментальных состояний не отличается от состояния систем, которые можно четко характеризовать как физические, например от компьютеров. И в том, и в другом случае речь идет о состояниях функционального характера.

Иной является стратегия другой фракции когнитивистов, которые связывают свои надежды не с разработкой проблематики искусственного интеллекта, а с развитием нейрофизиологии. Сторонников такого подхода к вопросу об отношении между телом и ментальностью называют нередко «элиминистами». Суть позиции элиминистов заключается в том, что если обычные ментальные предикаты нельзя свести к предикатам, допустимым в рамках нату-

ралистской концепции реальности, то их следует просто элиминировать, т.е. отбросить. Соответственно, нужно отказаться от интенционального языка, которым пользуются для выражения указанных (подлежащих элиминации) предикатов.

Неудивительно, что элиминисты не уделяют должного внимания понятию личности, поскольку это понятие традиционно увязывается с интенциональными состояниями. Элиминисты предполагают, как считает В. Санфеликс, что можно продолжать говорить о личностях даже когда отказываются от ментального, от психики.

В. Санфеликс считает, что такие философы как Д. Деннетт, Р. Рорти, У. Куайн, П. Фейерабенд не видят ничего проблематичного в признании существования личностей без специфически ментального. В. Санфеликс высказывает удивление по поводу подобной позиции, поскольку непонятно, почему ее приверженцы упорствуют в сохранении понятия ментального.

В. Санфеликс полагает, что глубинные причины забвения ментального, забвения субъекта у элиминистов аналогичны, по крайней мере отчасти, причинам, по которым поступают таким же образом функционалисты. Вместе с тем у элиминистов для подобного забвения есть причины и более скрытого свойства, чем у функционалистов.

Вообще элиминизм является наиболее неправомерным вариантом когнитивистской революции. К тому же практические следствия элиминистской позиции в гораздо большей степени неприемлемы, чем у функционалистов. В своем пределе эти следствия ведут к устранению самого понятия личности.

В. Санфеликс фактически присоединяется к мнению Дж. Брунера, считающего, что когнитивистская революция оказалась преданной. Ее первоначальный замысел заключался, по Брунеру, в том, чтобы приблизить психологию к остальным гуманитарным наукам, а результат оказался противоположным. Когнитивистская революция привела к оформлению дегуманизированной, деперсонализированной теории сознания. А деперсонализированная психология, опирающаяся на деперсонализированную философию сознания, ведет к еще большему овеществлению отношений между людьми.

Оценка когнитивистских теорий должна сопрягаться с оценкой идеи и ценностей Просвещения, поскольку воспринимается как их реализация. Позиция В. Санфеликса и других философов, придерживающихся сходных воззрений в этом вопросе, состоит в сле-

дующем. Просвещение реализуется тем в большей степени, чем в большей степени его воплощения сопровождаются ростом критического самосознания в науке и философии. Вряд ли можно утверждать что-либо подобное в отношении безудержного сциентизма или неотрефлексированного натурализма когнитивизма.

С философско-антропологической точки зрения значительный интерес представляет проблематика личностной идентичности, разрабатываемая в аналитической философии. Исследование этой проблематики намного отчетливее, чем в других случаях, показывает отличие аналитической философии от континентальной, особенно от персоналистских и спиритуалистских воззрений традиционной европейской философии.

Характеризуя своеобразие подхода к личностной идентичности в современной аналитической философии, отметим, прежде всего, очень тесную связь с проблематикой отношений между ментальностью и телом. Само по себе использование термина «личность» не обязывает к какому-то определенному воззрению на проблему отношений ментальности и тела. Вместе с тем большинство философов, использующих этот термин, считают, что конститутивным для понятия личности является то обстоятельство, что личность «воплощена» и является носителем как телесных, так и ментальных свойств. Некоторые полагают, что воплощение требуется как условие самого существования ментальных состояний.

Кроме того, указанное своеобразие определяется и тем, что историко-философской базой исследования проблематики личностной идентичности служит главным образом соответствующий сегмент философии Дж. Локка.

Общим философским фоном, также задающим отличие аналитической философии в данном вопросе, является соотнесение с проблематикой идентичности во времени тех вещей и событий, которые определяются как континуанты.

Работа Дженнифер Уайтинг «Личностная идентичность» (30) представляется важной, поскольку в ней по существу реконструируется проблемная ситуация с личностной идентичностью, как она предстает в современной аналитической философии. Дж. Уайтинг подчеркивает, что традиционная проблема личностной идентичности – это случай, пример проблемы того, что какой-то определенный предмет, существующий в одно время, идентичен предмету, существующему в другое время. Вместе с тем это особый случай. Особость, специфика проистекает во многом из того обстоятельст-

ва, что личности рассматривают свое собственное существование и пребывание во времени с двух различных точек зрения.

Мы рассматриваем себя «извне» точно так же, как рассматриваем какое-либо животное или даже предмет, т.е. как случай каузальной и пространственно-временной преемственности под маркировкой субстанции какого-то вида, или, иными словами, как существительное, подобное существительным «человек» или «собака».

От такого аристотелевского или «анималистского» объяснения нашего бытия отличается рассмотрение себя «изнутри». Мы, по-видимому, в отличие от других животных – обладаем воспоминаниями о каких-то опытах прошлого, сравниваем наши настоящие опыты с прошлыми, размышляем об эволюции своих нынешних верований и т.п.

Рассматривая себя подобным образом, мы формируем концепцию самих себя как психологических субъектов, которые способны мыслить, иметь опыт и действовать в различные времена и в различных местах. Начинает казаться возможным (особенно если подобно размышляющему Декарту мы заключаем в скобки свою агентность и фокусируемся на своей субъектности), что каким-то образом мы окажемся способными думать, иметь опыт и даже действовать, находясь в различных телах.

Такие размышления не ведут к картезианскому дуализму. Ведь материалист способен представить, что как психологический субъект он перенесен из одного человеческого тела в другое посредством мозгового, или церебрального трансплантата. Здесь перед нами живой (воображаемый) пример того, что психологический субъект расстается со своим животным телом.

И формулирование проблемной ситуации с личностной идентичностью, и наиболее влиятельные варианты ее решения в аналитической философии во многих моментах восходят к философии Джона Локка. Дж. Уайтинг также обращается к локковской концептуализации личностной идентичности. Она отмечает, что исходное движение Локка, который поставил проблему в том виде в каком она нам известна, состояло в следующем. Локк считал, что длящаяся психологическая жизнь является необходимой для устойчивого существования личности в общем подобно тому как длящаяся биологическая жизнь является необходимой для устойчивого существования животного.

Затем Локк приводит параллельные аргументы против отождествления личностей или с аристотелевскими животными, или с картезианскими душами. Подобно тому как простое существование животного (даже человеческого), у которого отсутствует надлежащая психологическая жизнь, недостаточно для существования того вида психологического субъекта, каким он считает личность, так и существование картезианской души, у которой отсутствует надлежащая психологическая жизнь, недостаточно для существования психологического субъекта. Ведь для того, чтобы *личность* существовала от t_1 до t_2 должен быть уникальный психологический субъект, состояния которого появились каузальным образом из состояний уникального психологического субъекта, который непосредственно предшествует ему. (Уникальность исключает расщепление или слияние.)

Сходным образом, подобно тому как устойчивое существование не является необходимым для устойчивого существования личности (ведь мы можем представить, что психологический субъект перенесен из одного животного тела в другое), так и (как считает Локк) существование просто картезианской души не является необходимым для существования личности (ведь мы в состоянии представить, что психологический субъект существует в изменениях в нематериальных душах, которые конституируют его подобно тому, как животное существует в изменениях частиц, конституирующих его. Длющийся поток мыслей может быть в чередовании нематериальных душ подобно тому как эстафета передается чередой бегунов).

В работе Дж. Уайтинг четко представлена проблематика личностной идентичности, особенно в историческом плане – плане ее связи с философией Дж. Локка.

Анализ проблематики личностной идентичности содержится и в работе Питера ван Инвагена «С чем мы соотносимся, когда говорим “я”?» (28). Этот анализ осуществляется в контексте разработки типологии вариантов понимания «я». Значительная часть этих вариантов действительно представлена в современной аналитической дискуссии. Соответственно, типологию П. ван Инвагена правомерно считать не только теоретической конструкцией, но и указанием на реально существующие позиции.

П. ван Инваген предлагает рассмотреть семейство таких слов как «душа», «я», «личность», «эго», «я», используемое как обычное существительное, «ментальность» (используемое с импликацией,

что вещи, с которыми оно соотносится, являются объектами, субстанциями в метафизическом смысле «субстанции»). Значения этих слов тесно связаны друг с другом.

Вопросы о значениях этих слов и о том, как они соотносятся друг с другом, лучше всего рассматривать через их соотношение с «я», с местоимением первого лица, а не как с псевдосуществительным. Такое соотношение с «я» позволяет, в том числе, дать ответ тем, кто считает «я» только старым мифом, который подорвала нейробиология, или определенным социальным конструктом.

Существуют, по мнению П. ван Инвагена, девять вариантов такого соотношения с «я».

1. Мы ни с чем не соотносимся. Многие философы придерживаются такой позиции. 2. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также устойчивым (эндурантным) и материальным. 3. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также устойчивым (эндурантным) и нематериальным. 4. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также устойчивым и материальным. 5. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также устойчивым и имматериальным. 6. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также протяженным во времени и материальным. 7. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также протяженным во времени и имматериальным. 8. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также протяженным во времени и материальным. 9. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также протяженным во времени и имматериальным.

Предложив указанный перечень, П. ван Инваген сосредоточивает свое внимание на позициях 4 и 5, поскольку они представляются ему весьма распространенными и важными и задается целью показать, что эти позиции нельзя сочетать когерентным образом с теорией личностной идентичности на основе психологической континуумности. П. ван Инваген стремится при этом обосновать следующие два заключения. Всякий материалист, приемлющий теорию личностной идентичности на основе психологической континуумности, должен принять позицию 2, а не позицию 4. Всякий имматериалист (всякий дуалист или идеалист), приемлющий теорию личностной идентичности на основе психологической континуумности, должен принять позицию 9, а не позицию 5. В общем приверженец теории личностной идентичности на основе психологической преемственности должен быть, по мнению П. ван Инвагена, пердурантистом, а не эндурантистом, если пользоваться современной философско-аналитической терминологией.

Предложенную П. ван Инвагеном типологию различных версий концептуализации «я» правомерно считать своего рода итогом соответствующих усилий аналитической философии сознания. В каждой из выделенных им типов концептуализаций содержится, по меньшей мере имплицитно, решение и проблемы отношения личности и ее атрибутов, и проблемы личностной идентичности. В своей совокупности они, соответственно, дают возможность увидеть сферу «проблематики личности», как она разрабатывается в аналитической философии сознания, в целом.

Анализ проблемного поля, связанного с тематикой «я», самосознания, субъектности, личностной идентичности, каким оно предстает в рассмотренных работах, позволяет сделать определенные выводы философско-антропологического характера.

Характеристика самосознания, субъективности как специфического достояния человека, несомненно, решает важнейшую философско-антропологическую задачу – определения положения человека в природе. В то же время обращает на себя внимание, что исследование указанной проблематики осуществляется практически без учета агентности индивида, т.е. его способности к специфически человеческому действию. Речь идет в первую очередь о способности к социальному действию в широком смысле слова как способности создавать социальную форму жизни, вести и реализовывать свою жизнь через включение в социальный код во всем многообразии видов такого кода. А это означает, что в философско-антропологической перспективе разработка указанной проблематики нуждается в дополнении принципиального плана. Самосознание, субъективность, личностная идентичность должны предстать и как условие возможности социальности человека.

2.3. В завершение данной работы обратимся к теме, в огромной степени новой для философской рефлексии – возможности изменять с помощью новейших научно-технологических средств саму биологическую природу человека со всеми вытекающими отсюда социальными последствиями. Если говорить коротко, речь идет об осмыслении характера и перспектив человеческого существования, которое не будет однозначно определяться биологической природой человека, обусловленной предшествующим эволюционным процессом – «постэволюционного существования». Все это неизбежно затрагивает существенные моменты философско-антропологической проблематики, позволяет поставить целый ряд вопросов, постановка которых была бы немыслима в другие эпохи.

Возможно и желательно ли оставаться в рамках традиционных способов понимания понятия «человек»? Возможно, целесообразно пересмотреть это понятие, унаследованное от либерального гуманизма, с тем, чтобы создать новые формы этого понятия? Во что мы превращаемся? Кем и чем мы в действительности хотим быть?

Эти и некоторые другие вопросы рассматриваются в книге латиноамериканского философа Паулы Сибилия «Посторганический человек» (27). П. Сибилия исходит из того, что одна из лучших характеристик человека – человек существо «неопределенное». Эта характеристика выражает неслыханную пластичность человека. Человек чрезвычайно многообразно моделировал и формировал себя на протяжении истории и в различных культурах. А общества, базирующиеся на капиталистической экономике, т.е. общества западного мира последних трех столетий, изобрели особенно широкий спектр техник, способных моделировать тела и субъективности.

С упадком индустриального общества, населенного дисциплинированными, послушными и полезными телами, наряду с упадком этих тел наблюдается угасание образов автомата, робота и человека-машины. Эти образы служили питательной почвой для многих реальностей и метафор на протяжении последних двух столетий.

Сегодня взамен множатся иные способы бытия. Современные тела, отдалившись от механической логики и помещенные в новый цифровой режим, предстают как системы обработки данных, коды, банки данных. Став объектом новых усилий технонауки, человеческое тело утратило свое классическое определение и прочность: в цифровой сфере оно становится пронизываемым, проектируемым и программируемым.

Мечта эпохи Возрождения достигает своей вершины, становится реализуемой: наконец, человек начинает располагать необходимым оснащением для того, чтобы конструировать жизни, тела и миры благодаря инструментарию всемогущей технонауки.

Возможно, мечта гуманистов совершенно устарела? Человеческая природа, несмотря на все прославления в течение пяти веков, возможно, натолкнулась на свои собственные пределы. Является ли это непреодолимым барьером? Эта граница начинает выглядеть как пронизываемая поверхность. Искусства, науки и философия стоят перед задачей обнаружить трещины в том, что уже утвердилось в мышлении и поставить новые вопросы.

Указанная проблематика рассматривается в книге в тесной увязке с контекстом нового типа капитализма, капитализма постиндустриального и глобализированного. Автор фактически соглашается с теми, по преимуществу марксистскими, теоретиками, кто считает, что в нынешнюю эпоху капитализм достиг своего апогея, поскольку рынок абсолютно господствует во всех сферах жизни и на всей планете. В этом контексте фундаментальное значение приобретает информационная и цифровая технология.

П. Сибилia обращает особое внимание на новые формы реализации социальной и политической власти и контроля. В описании этих форм она опирается на работы М. Фуко и Ж. Делеза. Новая социальная конфигурация предстает как тоталитарная в новом смысле: ничто не остается вне контроля. Оформляется новый режим власти и знания, связанный с постиндустриальным капитализмом, отмечает П. Сибилia.

Современный социальный контекст отличается весьма ощутимо от «сценария общества модерна в пору его промышленного апогея». Появляются новые формы субъективации, отличные от тех, что производили послушные и полезные тела (как это описал М. Фуко). Новый капитализм воздвигается на основе неслыханной мощи новых информационных и биологических технологий.

П. Сибилia констатирует изменение, особенно заметное в последние два десятилетия, в «философских основаниях западной технонауки». Это изменение означает разрыв с мышлением модерна, несшим на себе прометеевские черты, и переход к «новому горизонту». Цель современного проекта в технонауке уже не определяется желанием улучшить жизнь большинства людей. Этому современному проекту присуще ненасытное и бесконечное устремление к полному господству над природой и ее тотальному присвоению. Речь при этом идет как о внешней по отношению к человеку природе, так и о его внутренней природе, его теле.

Современная технонаука – это знание «фаустианского типа», поскольку стремится преодолеть все ограничения материального порядка, связанные с человеческим телом, устранить все, что воспринимается как органические препятствия возможностей и притязаний человека. Речь идет о знании, притязающем на тотальный контроль над жизнью человеческой и нечеловеческой, притязающем на преодоление прежних биологических ограничений, включая наиболее фатальное ограничение – смертность. Вообще, техно-

наука сулит возможность преодолеть и предать забвению естественную конечность человека.

В последние десятилетия науки и искусства средства массовой информации со своими дискурсами создают новый персонаж – «посторганического человека». Размываются многие воззрения, которые прежде казались четкими и не вызывающими сомнений. К числу таких воззрений относилось четкое различие естественного и искусственного.

В связи с этим следует, прежде всего, задаться вопросами о том, что же собственно представляет та естественность, та органичность, от которой отмежевываются. Речь идет об органичности, которая воспринимается как характеристика жизни как таковой и собственно человеческой жизни.

Ответ на эти вопросы следует искать в истории науки и культуры в целом. Эта история после эпохи Ренессанса проделала путь концептуализации и осмысления образа «человека-машины». В XXI в. картина изменилась. Образ человек уже не увязывается с механическим пониманием мира. Человек предстает как носитель информации, и его образ, его природа воспринимается как зашифрованная в его генах, в процессах его мозга.

Метафора «человек-машина», выступавшая в качестве двигателя прорывной технонауки, уступает свое место модели «человек-информация». Казалось бы, материализм расширился до своих последних пределов. Вместе с тем субстанциальная материальность, образующая живые существа, носит весьма двусмысленный характер. Ведь ДНК представляет собой определенный код: это чистая информация.

В различных биотехнологических и телеинформационных программах отчетливо просматривается тенденция преодолеть слабости органического человеческого тела, пространственно-временные ограничения, проистекающие из его материальности. Конечной целью технонаучной парадигмы является преодоление материи, выход за пределы ограничений, присущих человеческому организму, в поисках некоей вечной сущности. Во многом такие программы опираются на идею о нематериальности информации.

Указанные программы получают художественно-эстетическое, религиозное и философско-метафизическое выражение. Соответствующие образы в литературе и кинематографе, неогностические и религиозно-сектантские верования и практики, неокартезианские философские идеи широко распространяются и стано-

вятся очень влиятельным медийным продуктом и значимым компонентом интеллектуальной и художественной сферы.

Материализм генетики и биотехнологий – «кажущийся материализм». Несмотря на то, что они укоренены в самой сердцевине органической материи, эти проекты понимают жизнь как информацию, как код, которым можно манипулировать и корректировать. Фаустианский импульс, движущий современную технонауку, сочетается с известным отторжением органической материи.

Сибилia отмечает, что новейшая технонаука при рассмотрении отношений между мозгом и ментальностью, а также между генами и поведением «впадает в искушение» редукционизма. Утверждается биологический детерминизм, «столь же упрощающий, как и грубая картезианская метафизика». Тот факт, что мозговые процессы являются базовым и необходимым условием всякой психической деятельности не означает, что природу этой деятельности можно вывести просто из условий ее появления и функционирования.

По мнению Сибилia, очевидная неспособность западных мыслителей на основе современного знания объяснить мышление во всей его сложности имеет, вероятно, очень простое объяснение: мыслит не мозг, а человек. Поэтому даже самое подробное знание о связях между нейронами не будет достаточным для объяснения мышления. Информатика и молекулярная биология начала XXI в. демонстрируют свою неспособность объяснить сложность ментальной жизни человека. «Сложная логика человеческой ментальности, те способы, которыми мы мыслим и чувствуем, – утверждает Сибилia, – является загадкой для технонауки» (27, с. 128).

Сибилia обращается и к социальным компонентам проблемы отношений между телом и сознанием. По ее мнению, способы «разрешения» этой проблемы во всякую эпоху представляют собой «серьезные политические вопросы». Технологии производства душ и тел во все времена направлены против потенций жизни, они подчинены интересам, связанным с той или иной исторической формацией. В то же время таким технологиям вновь и вновь противостоят новые силы, «новые конфигурации тел и субъективностей». Это в полной мере относится и к сегодняшнему сложному обществу.

Практически все философско-антропологические подходы, как традиционные, так и новейшие исходят из наличия такой биологической структуры как «человек». Эта структура допускает ог-

ромную вариативность, эволюционную изменчивость, однако остается устойчивой и во многих отношениях неизменной. Иными словами, человек как биологическое существо понимается философской антропологией как некая неснимаемая, говоря философским языком «абсолютная» данность. Человек являет неслыханную пластичность в своем социальном и культурном творчестве, но создается все это многообразие на основе и в рамках определенной биологической структуры.

Подобным образом можно резюмировать одну из фундаментальных посылок западной философской антропологии на всем протяжении ее существования. Именно эта посылка играла решающую роль в оформлении и существовании современного и современного философско-антропологического исследования.

Сегодняшние социальная, научная и культурная ситуации требуют теоретического, в том числе философского осмысления указанной посылки. Это может открыть новые перспективы в исследовании философско-антропологической проблематики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основная задача данной работы заключалась в рассмотрении основных подходов к разработке философско-антропологической проблематики в западной философии за последнее десятилетие. В основу анализа было положено понимание сегодняшней философской антропологии как совокупности различных парадигм и традиций исследования философско-антропологической проблематики. На наш взгляд, в современных условиях только такое рассмотрение различных вариантов философско-антропологической мысли может быть продуктивным.

При всей разнородности подходов, типов рассуждения и даже результатов можно говорить о едином философско-антропологическом проблемном поле в сегодняшней западной философии. Более того, с известными оговорками правомерно утверждать наличие определенного содержательного стержня этого поля, который состоит в стремлении постичь сознание человека в его уникальной бытийной и функциональной специфике или оспорить такую уникальность.

Теория сознания должна дать такой ответ на вопрос о природе сознания, который позволит объяснить не только его соотношен-

ность с телом, с мозгом, но и специфически антропологическую поведенческую структуру, а также возможность продуцирования и включения в социальный код, точнее во все возможное многообразие социальных кодов.

Литература

1. Кимелев Ю.А. Современная западная философско-религиозная антропология. – М.: Наука, 1985.
2. Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М.: NB, 1998. – Ч. 3.
3. Кимелев Ю.А. Современная итальянская и испанская философия // Итальянская и испанская философия на рубеже XX–XXI веков / Ред. и сост. Ю.А. Кимелев. – М.: ИНИОН РАН, 2005. – С. 5–20.
4. Кимелев Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии. – М.: ИНИОН РАН, 2006.
5. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна. – М., 1996.
6. Ремезова И.И. Современная философская антропология. – М.: ИНИОН РАН, 2006.
7. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: ООО «Издательство Аст»: ОАО «Люкс», 2004.
8. Andrieu B. La neurophilosophie. – P.: Presses univ. de France, 1998.
9. Aranguren J. Anthropología filosófica. – Madrid: McGraw-Hill Interamericana de España, 2003.
10. Arfuch L. El espacio biográfico. – Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2005.
11. Coscienza / A cura di Petrucio G.L. – Roma: Donzelli editore, 2000.
12. Crane T. The intentional structure of consciousness // Consciousness / Ed. by Smith Q. a. Jovic A. – N.Y.: Oxford univ. press, 2003. – P. 33–56.
13. Fetzer J.H. Consciousness and cognition: Semiotic conceptions of bodies and minds // Consciousness / Ed. by Smith Q. a. Jovic A. – N.Y.: Oxford univ. press, 2003. – P. 295–322.
14. Fimiani M. Antropologia filosofica. – Roma: Editori Riuniti, 2005.
15. Garcia-Carpintero M. Las razones para el dualismo // Pensando la mente / Eds. Chacon Fuerles, Rodrigues Gonzales M. – Madrid: Biblioteca nueva, 2000. – P. 27–120.
16. Gerhardt V. Selbstbestimmung. – Stuttgart: Reclam, 1999.

17. Honderich T. Consciousness as existence // *Current issues in philosophy of mind* / Ed. by O'Hear A. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1998. – P. 137–156.
18. Humanidades para el siglo XXI / Alvera R., Spang K. (Eds.). – Navarra: EUNSA, 2006.
19. Kim E. The mind-body problem after fifty years // *Current issues in philosophy of mind* / Ed. by O'Hear A. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1998. – P. 3–22.
20. Marias J. La felicidad humana. – Madrid: Alianza Editorial, 2005.
21. Marquard O. Philosophie des Staddessen. – Stuttgart: Reclam, 2000.
22. McGinn C. The mysterious flame. – L.: Basic books, 1999.
23. Nichols Sh., Stich St. How read your own mind: A cognitive theory of self-consciousness // *Consciousness* / Ed. by Smith Q. a. Jokic A. – N.Y.: Oxford univ. press, 2003. – P. 157–200.
24. Rodriguez M. La conciencia y la acción: Observaciones sobre el concepto de persona // *Pensando la mente* / Eds. Chacon Fuerles, Rodrigues Gonzales M. – Madrid: Biblioteca nueva, 2000. – P. 357–381.
25. Sanfelix V. Persona y cosificación (A proposito del sentido práctico de la revolución cognitiva) // *Pensando la mente* / Eds. Chacon Fuerles, Rodrigues Gonzales M. – Madrid: Biblioteca nueva, 2000. – P. 325–356.
26. Searle J.R. Mind, language and society. – L.: Basic books, 1999.
27. Sibilía P. El hombre postorganico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales. – Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2005.
28. Van Inwagen P. What do we refer to when we say «I»? // *Metaphysics*. / Ed. by Gale R.M. – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 175–189.
29. Waldenfels B. Das leibliche Selbst. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
30. Whiting J.E. The non-branching form of «what matters» // *Metaphysics* / Ed. by Gale R.M. – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 190–218.

Ю.А. Кимелев

**ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ**

Аналитический обзор

**Художественный редактор Т.П. Солдатова
Технический редактор Н.И. Романова
Корректор О.П. Дормидонтова**

**Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 14/ХП-2007 г.
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 4,75 Уч.-изд. л. 4,0
Тираж 300 экз. Заказ № 217**

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997.
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел/ Факс (095) 120-4514
E-mail: market@INION.ru
Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21
Москва В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9**