**Философия сознания Б.Рассела и аналитическая философия**

А.С. Колесников

Философия ХХ века претерпела значимые изменения и в наши дни представляет собой множественную совокупность традиций, идей, методов, гипотез, теорий и моделей описания и отображения различных духовных феноменов и общественных реалий. Эволюция современной философии Востока и Запада была по преимуществу не линейной, а представляла собой многомерный, противоречивый и неоднородный процесс. Однако и здесь можно отметить "точки роста" или "революции парадигмального характера", которые инициировали методологические и контекстуальные прорывы в системе философского знания и способствовали появлению принципиально новых представлений о предмете философии и ее языке. Среди них особую роль играют аналитические программы и постмодернистские подходы к модернизации философии. Эти версии философствования - и теоретические альтернативы, и взаимозависимый продукт концептуального взаимодействия как философских школ и традиций, так и пограничных социогуманитарных дисциплин.

"Романтические" версии аналитической философии в начале прошлого века были такими точками роста. Философия сознания Б.Рассела в этом смысле сыграла важную роль в дальнейшем развитии этой темы. Метод логического анализа Рассела вел непосредственно к нейтральному монизму. На место материальных вещей им ставится конструкция из простейших частиц, которые в точности соответствуют непосредственным данным. Эти мотивы способствовали отказу мыслителя от понятий "субъект", "сознание", отождествлению чувственных данных и ощущений, замене "субъекта" и "объекта" конструкциями из непосредственных данных, что уже связано в свою очередь, с устранением возможности различения физического и психического.

Знакомство Рассела с теориями "новых реалистов" в Гарварде весной 1914 г. стимулировали изучение им "Анализа ощущений и отношений физического к психическому (1886) Э.Маха. Покорили Рассела работы Джемса "Существует ли сознание?" (1904) и "Эссе по радикальному эмпиризму" (1912). Своими впечатлениями по поводу этих работ он делится в статье "О природе знакомства" (1914), в которой признательно цитирует Джемса, а также "Анализ ощущений" и "Философские тенденции настоящего времени" (1912) Маха. Он также находит термин "нейтральные ощущения" в "Учебнике психологии" гегельянца Дж.Ф.Стаута.

Расселу по душе была "революция" неореалистов - переориентация философии со спекулятивно-умозрительных методов на эмпирические, с субстанционализма на феноменализм. Рассел, по сути, продолжил философию Джемса в борьбе против монизма и субстанционализма, утверждая плюрализм материальных свойств и подчеркивая отношения между вещами, а не отношения субстанций и атрибутов. Рассел принимает теорию внешних отношений, следствием которой было утверждение существования субстанциально - нейтральных элементов мира, при котором имеется функциональное различение субъективного и объективного. Сама теория была взаимосвязана с разделением бытия на "существующее" (физические вещи и содержание сознания) и "идеально существующее" (математические и логические объекты, отношения, прошлые и будущие события, заблуждения, иллюзии, кентавры, круглые квадраты). Эти идеи Мейнонга и Рассела неореалисты взяли за основу доказательства существования "нейтральных сущностей". Самому Расселу был близок философский нейтрализм, соединяющий вульгарный материализм с юмизмом и платонизмом, оригинально проявившийся у Р.Б.Перри, согласно которому различие между душой и телом относительно и функционально, а не содержательно.[369]

Но особенно повлияла на позицию Рассела статья Джемса о сознании.[370] Исходным пунктом учения Джемса этого периода, было понимание сознания как слитного, недифференцированного "потока непосредственных ощущений н впечатлений", возникающего на основе непрерывных нервных возбуждений. В зависимости от "внимания" и "интереса" человек разрывает этот исходный "поток сознания" на отдельные части и строит таким образом свой "чистый опыт" - материал для создания "реальности". Существование объективной реальности заменяется Джемсом извлечением из опыта произвольно скомбинированных "групп чувственных элементов", образующих вещи, причины, действия на основе "воли к вере" и в целях удобства. Изначальный материал опыта рассматривается как "нейтральное" вещество, которое лишь в процессе познания и поведения расчленяется на познающий субъект и объект познания. "Дух и материя", "душа и тело", пишет Джемс в своей статье, представляли собой вначале два ряда субстанций, совершенно "равноценных но достоинству и значению". Необходимость сознания была вызвана потребностью объяснить тот факт, что вещи не только существуют, но еще различаются и познаются

Допуская существование "мировой материи", или "чистого опыта", он объяснял познание как особый вид взаимоотношения, в который входят различные элементы этого опыта, образующие в одном сочетании мысль, а в другом - вещь. Итак, то, что кажется единой реальностью, в действительности занимает два места: одно - во внешнем мире, а другое - в уме воспринимающего субъекта. "Чистый опыт" оказывается местом пересечения этих двух процессов, связывающих его, соответственно каждому случаю, с различными группами явлений. Воспоминания, воображения - тоже есть "образцы чистого опыта", как и душевные состояния.[371] Если оставить совершенно в стороне восприятия, то любой не воспринимаемый опыт, подобно воспринимаемому, может быть рассмотрен в качестве физического или психического. "Чистый опыт" есть то, что всякое время является "непосредственной областью настоящего", в котором заключается потенциальная возможность стать субъектом или объектом. Основная мысль Джемса, приемлемая Расселом, такова: "Сознание указывает на известного рода внешние отношения, но не означает особого вещества или способа бытия"; [372] "общей материи чистого опыта" нет; материй столько, сколько природ воспринимаемых вещей. Адекватный мысленный образ любого протяженного объекта должен обладать протяженностью, свойственной самому объекту. "Различие между объективной и субъективной протяженностью заключается исключительно в отношении к контексту". Сознание-субстанция фиктивная, неопределяемая, а вот мысли, пребывающие в конкретном объекте, вполне реальны и "сделаны из той же материи, что и вещи". [373]

Таким образом, Джемс депсихологизирует сознание, выступает против его субстанциализации. Гносеологический дуализм лишает его возможности найти переход от сознания к действительности. Духовное, "чистый опыт", объявляется материальным. Это была попытка феноменалистического сведения психики к непосредственно наблюдаемому поведению, в котором она проявляется и объективируется. Знание об объекте действительности сводится к различного рода реакциям на внешние раздражители. Образы предметов внешнего мира, имеющиеся в сознании человека, трактуются как физиологические состояния, а не отражение объективно существующего материального мира.

Эти идеи легли в основу расселовской неореалистической концепции "нейтрального данного" как первичного элемента, имеющего свое особое логическое бытие. В то время его теория познания во многом не согласовывалась с концепцией Джемса и испытывала определенное влияние учения Витгенштейна. В статье "О природе знакомства" центром этой теории является "знакомство" - двойное отношение между субъектом и объектом, не нуждающееся в какой-либо общности с природой. Субъект относится к психическому, а объект - к физическому. Объект может быть в настоящем или в прошедшем, не быть во времени вообще, или быть ощущаемым, абстрактным логическим фактом. "Все познаваемые отношения - внимание ощущение, память, воображение, вера, недоверие и т.д. включают в себя знакомство".[374]

Эту концепцию Рассел защищает от трех конкурирующих с ней теорий: теории 1) Маха и Джемса, не признающей "знакомства", включаемого во все духовные факты Расселом; 2) "идеалистических монистов", утверждающих, что непосредственный объект восприятия является духовным, как и субъект восприятия; З) согласно которой между субъектом и объектом имеется некая третья духовная сущность, некое состояние ума, посредством которого субъект "схватывает" объект. С точки зрения Рассела, теория нейтрального монизма "наиболее интересна" и доказательна.

Сущность нейтрального монизма усматривается Расселом в том, что физические и психические части мира различаются, между собой не материалом, а его расположением и контекстом.[375] Так ощущение может становится то частью ума, то частью физического мира, и то, что, по словам Рассела, физиолог рассматривает как материю мозга, в действительности состоит из мыслей и чувств, а различие между духом и материей - просто различие упорядоченности. В этом случае каждый объект лежит в точке пересечения двух каузальных серий с различными законами, а именно психической и физической. "Мысли" по существу не отличаются от "вещей"; поток моих мыслей есть поток вещей, которые будут мыслится, а проще, поток мыслей есть закономерная последовательность, отличная от физических законов. Рассел пересказывает, правда с некоторыми изменениями, теоретико-познавательную концепцию Маха с его "функциональным" различением физического и психического и модифицирует ее в "Анализе сознания" (Analysis of mind, 1921).[376] Он отмечает пользу "нейтрального монизма" от вводимого им "достопримечательного упрощения", согласно которому пространство действительного опыта соответствует психологии, пространство геометрии - логике, а пространство физики колеблется между ними в "простом наряде рабочих гипотез".[377]

Большая часть аргументов за нейтральный монизм была представлена Расселом в полемике с положением о том, что познание внешнего мира происходит посредством "промежуточных идей", схватывающих предметы (Р.Б.Перри: познанные вещи "входят в разум"). Он соглашается с нейтральным монизмом в непосредственной данности составных частей физического мира, но считает духовное и физическое различными сущностями. Однако мыслитель замечает, что прежде чем опровергать нейтральный монизм, необходимо содействовать уменьшению разногласий между теориями Маха, Джемса и его собственной путем их интегрирования, а также подчеркиванием важности и трудности их решения.

В расселовских статьях 1914 -1919 гг. (вплоть до "Анализа сознания") происходит своего рода усвоение и видоизменение теории "нейтрального монизма. Так, в статье "Отношение чувственных данных к физике" он связывает метафизический статус сенсибилий (чувственных данных, которые не ощущаются субъектом и играют роль объекта) с психическим посредством "частности", которая становится "духовной", когда нечто осознается; факт будет назван духовным, когда он будет содержать в себе некую духовную частность как свою собственную часть. Вывод: психическое и физическое не являются неизбежно взаимоисключаюми сущностями, поскольку они "частично совпадают". Именно в этом факте Рассел видит точку совмещения своей теории с концепциями Маха и Джемса. "Совпадение" мира чувств и мира физики, по Расселу, достигается таким путем: познающий субъект, двигаясь в пространстве, замечает, что различные сенсибилии весьма подобны друг другу и объединяются в явление. Психолог исследует место наблюдения сенсибилий, а физик - место их размещения. Таким образом, знание о реальности оказывается комбинацией их чувственных данных. И задача состоит в том, чтобы "определить объекты физики как функции чувственных данных".[378]

В эссе о "Научном методе в философии" (1914) Рассел прямо заявляет, что он принимает взгляд Джемса относительно единства мира и цитирует выдержки из его работы "Некоторые проблемы философии" (1911). В статье "Составные элементы материи" Рассел обсуждает понятие материи, отмечая при этом, что он придерживается реалистической позиции, согласующейся с работами Александера и Нанна, которые принесли "ощутимую пользу" в решении вопроса соотношения физики и чувственных данных.[379] Они доказывали, что пространство и время, соединяясь, дают нейтральный материал" - "эмпирическое" пространство-время, в котором путем эволюционного процесса возникают материальные и духовные явления. Таким образом, материя оказывается вторичной, производной от пространства-времени, выступающего источником всех эмпирических качеств. Разумеется, здравый смысл прав, что физическое находится вне ума, но неверно считать воспринимаемое субъективным и постоянным.

Действительные данные восприятия, непосредственные объекты наблюдения, осязания или слуха, продолжает Рассел, не относятся к духовному, а являются чисто физическими, т. е. относящимися к составным элементам истории. Непосредственные данные находятся в состоянии вечного движения (потока). Мир состоит из некоей массы сущностей ("частностей"), расположенных в определенной последовательности и постигаемых не по аналогии с кирпичиками здания, а скорее, по аналогии с нотами в симфонии. Явления действительности подобны звукам симфонии, и потому вещь следует считать не более реальной" или "субстанциальной", чем, например, партию тромбона. Таким же путем признается "вполне реальным" и дух, определение которого Рассел дает через перечисление "несомненно духовных" случаев. Это - верования, сомнения, желания, волнения, получение удовольствия, страдания, а также видение, слух, обоняние, восприятие. Но то, что видится, слышится, воспринимается, - не духовно, а материально и находится вне человека.[380]

Избежать неверных выводов, по Расселу, можно посредством реконструкции всей концепции мира и радикального анализа причины, времени, пространства, в основе которых лежит "частность". Имеются два способа ее классификаций: по признакам "перспективы" и по различию аспекта рассмотрения той же самой вещи. Физики находят удобным классифицировать "частности" в вещи, тогда как психологи - по "перспективе" или по "биографии". Вот почему "одна “перспектива” может составлять моментальные данные одного воспринимающего, а одна “биография” - компоновать целое из данных одного воспринимающего через его жизнь". Таким образом, материя из "предела" чувственных данных в "Нашем познании внешнего мира", связанного с "внетеоретической верой" в бытие внешнего мира, становится "перспективой", в которой сходятся временные ряды группируемых "частностей".

В заключение этой статьи философ утверждает, что его "теория может быть истинной", хотя ей мешает "дискредитация чувственных данных", остающихся все еще единственным источником нашего познания внешнего мира.[381] В данном случае является помехой и невозможность определения предметов, которые могут и должны быть заменены логическими конструкциями. Предлагаемое им "нейтральное вещество" оказывается отличным от подобного у "чистых" реалистов и нейтральных монистов: в него он включает ощущения, образы и невоспринимаемые события, "частности" и логические конструкции. Эти составные элементы внешнего мира отражали расселовский естественнонаучный материализм и были основой его философского плюрализма.

В лекциях по логическому атомизму (1918-1919) Рассел, признавая нейтральный монизм Джемса, считает его логически связанным с бихевиоризмом Дж. Уотсона.[382] Сознание, память, психическое заменяются логическими конструкциями из ощущений, объясняемых чисто с бихевиористских позиций. Это было связано с отказом от традиционного для неореализма разграничения объекта и духовного акта, через который он распознается. Рассел приходит к отрицанию принципиальной разницы между материальным и духовным: физическое и психическое есть лишь разные аспекты поведения субъекта. Материя и дух оказываются частными случаями бытия, подходящими под "субъект суждения" вообще. Здесь Рассел как бы предупреждает появление в 7О-х годах концепций "функциональных" материалистов (Х. Патнэм, Дж. Фодор и др.).

В эссе "О пропозициях" он называет " весьма привлекательным"[383] взгляд Джемса в работе последнего "Эссе по радикальному эмпиризму". Рассел как бы убеждает себя в истинности теории Джемса, ощущения могут быть как ментальными, так и физическими, тогда как образы будут чисто ментальными . Как отмечает У. Стейс, нейтральный монизм был интерпретирован Расселом "как одобрение феноменализма", как отказ от реализма платоновского толка.[384]

Трудность восприятия Расселова учения в целом (еще до выражения его в "Анализе сознания" и "Анализе материи") состоит в том, что мыслитель пытается совместить все подходящее для его точки зрения теории: номинализм "Оснований математики", феноменализм и англосаксонский натурализм, взгляды неореалистов и рассуждения в духе Уотсона, Брентано, Мейнонга, Уайтхеда и раннего Витгенштейна. Его философию расценивали даже как новую разновидность "трансцендентального" реализма.[385] Однако у него все же доминирует логистика, утверждающая, что "чувство действительности бесполезно для логики", ибо для Рассела кроме логической какой-либо иной необходимости не существует.

К чему же приходит Рассел в работе "Анализ сознания", в которой, по общему мнению, он демонстрирует систему нейтрального монизма? Последний определяется им в духе Джемса: материя и дух формируются неким первичным "нейтральным веществом". Элементы, составляющие это вещество, выступают в виде логических атомов или идеальных элементов мысли и чувственных данных; притом каждый из них имеет двойственную духовно-материальную природу. В действительности, "нейтральные элементы" выступают как идеальные начала, поскольку вся материя понимается Расселом как "логическая фикция", "конструкция", позволяющая утверждать каузальные законы, использующиеся для упорядочения ощущений. Физический мир становится продуктом духовной деятельности человека; все "пространственно-временное бытие" выступает в качестве системы, составленной из "духовных событий", как "сложная логическая структура".[386]

Таким образом, можно констатировать, что Рассел выработал свою собственную версию "нейтрализма", отличную от имеющихся к тому времени подобных концепций. Изучение физического, психологического и физиологического контекстов "Анализа сознания" и "Анализа материи" доказывает это, поскольку именно здесь продолжается модификация неореализма.

В "Анализе сознания" Рассел в соответствии с замыслом "овеществления" сознания и его содержания обратил внимание на доказательство материальности психических процессов. В этом сослужило свою роль неверное истолкование им факта относительности противопоставления вещества и иных форм существования материи в современной ему физике,[387] как и утверждение, что психическое является продуктом материи. Конечно, Рассел не собирался доказывать материальность психического в духе У. Фогта и Я. Молешотта, а стремился примирить противоречащие тенденции современной ему мысли. С одной стороны психологи все больше подчеркивали зависимость психических явлений от физических, а бихевиоризм Уотсона (который изучал поведение человека в пространственно-временном континууме) обусловил считать физику основой психологии. С другой стороны, среди физиков проявилась тенденция к характеристике содержания "старомодного" материализма конструкцией из событий. Примирение этих тенденций вело к заявлению, что "физика и психология не различаются своим материалом",[388] сознание и материя являются конструкциями из нейтральных сущностей.

В ходе выработки нейтрализма Рассел отказывается от прежнего резкого различия между чувственными данными и их осознанием, считая последнее "не обязательным и фиктивным". Он также утверждает, что содержание мысли и есть сама мысль, и практически отклоняет не трактовку мыслительного акта" Брентано и Мейнонга, а сам реальный процесс порождения мысли. Последняя отрывается от порождающего ее субъекта и берется как существующая для наблюдателя, независимая и нейтральная, совпадающая с ощущениями непосредственного "опыта", в котором растворяется материальное. Различие между мыслью, сознанием и объектом ликвидируется, поскольку утверждается, что само содержание ощущений и является объектом, а вера в существование реального объекта мысли сводится к отношению между первоначальной мыслью и последующими, т. е. к другой мысли.[389] Продолжая традиции американских реалистов, Рассел объявляет данные физических наук психологическими данными, а психологию всеобщей наукой, по отношению к которой физика выступает как бы производной дисциплиной, ибо психология распоряжается основными составляющими первичной данности - ощущениями. [390]

"Анализ сознания" представляет собой антологию субъективно- идеалистической критики понятий сознания, интроспекции, инстинкта, чувства, воли, навыка, желания, ощущения, памяти, мышления, эмоций и психических явлений, посредством которой проводится концепция "нейтрального монизма" относительно всего содержания "духовного". При этой оценке психическое сводится, с одной стороны, к ощущению, а с другой - к поведению. К последнему сводятся желания как бессознательный акт человеческой психики, как некоторое выражение природы форм поведения и верования как различные комплексы ощущений образов, являющиеся первоосновой мыслительного процесса. Духовное - конгломерат ощущений, образов н отношений между ними. Образы как результат обусловленной детерминации, сводимой в итоге к физическим закономерностям нервных процессов, рождаются из ощущений. Ощущения оказываются основой в равной мере и духовного, и физического. Желания, инстинкты, навыки Рассел как бихевиорист, считает формой поведения. Вся остальная область психического объявляется им логическими конструкциями их нейтральных элементов - ощущений, из которых строится и мир физики. Ощущения выступают и результатом и элементом мыслительно-познавательной деятельности индивидуума. Они "в равной мере данные и для психологии и для физики" и являются некоей отчужденной сущностью.

При этом Рассел принял разделение "впечатлений", чувственных данных, предложенных Юмом, на сами чувственные данные и "страсти" (этические, эстетические и религиозные чувства). Не чуждо было ему и признание, как в физике Ньютона, "атомов" человеческой субъективности - "впечатлений". Логика последовательного феноменализма также приводит Рассела к нейтральному монизму, согласно которому события ассоциированы с нервной системой и становятся соединенными с ней. Это было своеобразным отрицанием психического и физического в теории познания - признание основой мира "нейтральных элементов", а "духа" - "ассамблеей частностей". Вслед за Махом Рассел пытается превратить все науки в ветви психологии ощущений, своеобразно сочетая последние с бихевиоризмом. Джемса Рассел поддерживает в его отрицании сознания как сущности и сам утверждает в духе сенсуализма Юма, что субъект "представляется логической фикцией вроде математических точек и моментов". [391]

Непоследовательность и противоречивость этой концепции проявляются в стремлении Рассела отвергать субъективно-идеалистическую версию интроспекционизма в понимании "значения" и критике бихевиористов за отрицание существования образов воображения или преуменьшения их роли, [392] и трактовке "факта" как состояния сознания познающего субъекта. Однако возобладали позиции сенсуалистического интроспекционизма, выраженные еще в "Проблемах философии".[393] Вопреки всякой научной теории познания Рассел объявляет "внутреннее зрение" основным методом психологии и познания вообще. Познание чувственного субъективно и исключает всякую возможность перехода к рациональной ступени познания, к познанию сущности, закономерностей явлений материального мира. "Конечные составные элементы материи, пишет Рассел, - это не атомы или электроны, но ощущения и другие факты, подобные ощущениям, как-то протяжения и длительность ... мысли, верования, желания, удовольствия, страдания и эмоции - все построено только из ощущении и образов воображения, и есть основания полагать, что образы по своему внутреннему характеру не отличаются от ощущений".

Ёще более противоречивые высказывания Рассел допускает относительно сознания, которое объявляется им то фикцией, то конвенцией, не имеющей аналогов в поведении, то посредством его им обозначаются ощущения и образы воображения. В конечном счете он заявляет, что бы ни означало "сознание" как термин, само сознание есть "сложная и далеко не универсальная характеристика умственных проявлений".[394] В эссе "Логический атомизм" (1924) Рассел пишет: сознание есть множество сосуществующих событий в такой области пространства-времени, где имеется материя, своеобразно подверженная склонности образовывать привычки. В "Анализе сознания" он недвусмысленно заявляет, что в психологии мы стоим ближе к "действительно сущему", т. е. ощущению, чем в физике. Как отмечает А. Куинтон,[395] Рассел склонен считать именно психологию "фундаментальной наукой", от которой физика является производной.

Один из критиков Рассела, У. Стейс, уверен, как и Коплстон, [396] что попытка устранить сознание окончилась неудачей, Рассел видит различие между духом и материей существующим только в отношении.. Это отношение не может быть сведено к физическим отношениям и не имеет места в материальной сфере, т. е. оно отнюдь не нейтрально, а субъективно. И Рассел приходит к дуализму, считая, против него нет ни одного разумного возражения, как и против того, "что данные ннтроспекции наблюдаемы".

Обозревая свое философское развитие, Рассел критично говорит об изменениях в его взглядах па сознание, ощущение, опыт. Ясно видна непоследовательность и противоречивость нейтрального монизма Рассела и в полемике с прагматистом Шиллером, который выступил против расселовской теории предлагаемой в "Анализе сознания".[397] Шиллер показал, что "атомистика" Рассела демонстрирует возвращение к юмовскому субъективизму и плюрализму. По Расселу, "все физические явления строились только из ощущений и образов".[398] С точки же зрения Шиллера, физические явления требуют особый строительный раствор, их связывающий. Та множественность, которую Рассел трактует как данное, в подлинном опыте не существует и является всего лишь искусственной конструкцией. Главный недостаток данной концепции в том, что Рассел не интересуется действительным источником психического развития, а только идеальными описаниями его продуктов. Правда, альтернатива, предлагаемая Шиллером, тоже далеко не нова. Ее суть такова: исследовать сознание как законченное целое, связанное с жизнью, целями и благополучием организма, совершающего разумный акт.[399]

Рассел отмечал, что теория есть дело философии, и без хорошей или плохой теории не будет никакой особого рода интеллектуальной деятельности. Философ, создающий систему в подражание "реальной жизни", ограничен: надо учитывать многие факторы, и в первую очередь связь философии с наукой, которая стала более абстрактной и аналитической. Получить знание иным способом, минуя научный, по Расселу, невозможно. Книга "Анализ сознания" и была посвящена, говорит он, "связующему раствору", описанию связей полноты психической жизни человека: "отношения и понятия существуют нераздельно".

Сложная структура "нейтрального вещества" не удовлетворяла не только критиков, но и самого Рассела. Он приступает к новой ревизии своей философии, которую проводит в противоречивой работе "Анализ материи". Эта книга не является простым продолжением предыдущей. Она представляет собой не только демонстрацию теоретико-познавательной доктрины нейтрального монизма, но и знакомит также с рядом достижений в области физики. Одно перечисление имен (Эйнштейн, Гейзенберг, Бор, Борн, Резерфорд, Йордан, Планк, Шредингер н др.) показывает, что автор пытается основательно разобраться в философских проблемах естествознания. Здесь были сделаны и интересные выводы в плане методологии науки. В этой работе анализируются такие понятия, как протон, нейтрон, теория квантов, а также специальная и общая теория относительности. Исследуется отношение восприятия к физическим явлениям, рассматривается природа эмпирического знания, структура физического мира, понятия гипотезы, теории, закона, субстанции, научного вывода. Не останавливаясь подробно на анализе научного аппарата данной книги, следует отметить серьезное отношение автора к данным науки и особенно современной Расселу физики. Он говорит о веществе мира, материи как пространственно-временном континууме, конструирует сознание из пространственно-временных элементов, рассматривает события как независимые от сознания и существующие вне его. Неотомист И. Фишл даже говорит о "материалистическом монизме" Рассела. Ю. Бохеньский в одной из своих книг рассматривает философию Рассела вместе с диалектическим материализмом. С точки зрения Э. Куинтона, правильнее было бы считать Рассела колеблющимся материалистом.[400] Это единство в оценках между различными авторами не случайно, а является результатом того факта, что "нейтральным веществом" провозглашается "событие", которое несет с собой сильную материалистическую интерпретацию.

Основная задача "Анализа материи" - "обнаружить философский смысл физики", так ее интерпретировать, чтобы отвести надлежащее место восприятиям. Рассел видит два аспекта этой проблемы: "приравнять физический мир миру восприятий и приравнять мир восприятий физическому миру. Физика должна быть интерпретирована в направлении к идеализму, а восприятия - в направлении к материализму". "Я полагаю, - пишет он, - что материя менее материальна, а дух менее духовен, чем обычно предполагают, и что, когда это представлено, то трудности, выдвинутые Беркли, почти исчезают". Другими словами, необходимо "перекинуть мост через пропасть между физикой и … восприятием".[401] В эссе "Что такое душа" (1928) философ пишет: "и сознание и материя являются просто удобными способами организации событий".[402]

Рассел избрал апробированный путь. Исходя из субъективно-идеалистической теории о "непосредственной данности" восприятий и вторичности выводимого из них мира, он различает непосредственное знание, относящееся к миру опыта, знание-знакомство, и выводное знание, принадлежащее к физическому миру. Однако выясняется, что пропасти между восприятиями и телами, с которыми имеет дело физика в отношении внутренниx качеств, не существует. Она существует только относительно наших знаний этих двух царств, но можно предположить, что восприятия являются частью физического мира, которую мы и познаем.[403] Рассел здесь ближе к наивному реализму, поскольку считает, как уже отмечалось, что запах, звук, вкус и пр. есть объективное свойство материальных вещей, но допускает ошибку, отождествляя с ними ощущения.

Выступая против Беркли и объективных идеалистов, Рассел утверждает, что психические события - часть материала физического мира, и "скептические аргументы феноменалистов о возможности существования чего-то еще, что мы не можем знать, заслуживают большего уважения".[404] Он выделяет три класса уверенности относительно знания: высший - мои собственные восприятия; затем- восприятия других людей, общающихся со мной; н низший- события, никем не воспринимающиеся, но имеющие такую возможность. Только те объекты, которые мы проводим через наши восприятия, дают нам основание верить в их существование. Чтобы избежать обвинения в солипсизме, который вытекает из этих положений, он предлагает "солипсизм момента": все мое знание ограничено тем, что я вижу в настоящий момент, а принципы недедуктивного вывода оправдывают нашу веру в существование внешнего мира и других людей. К этому выводу он был уже подготовлен, поскольку считал феноменализм промежуточным звеном между солипсизмом и обычным научным взглядом.[405]

Конечно, не надо сбрасывать со счетов и непризнание им материальной субстанции, к которому ведет его доктрина внешних отношений: признание субстанции ведет к допущению внутренней связи между этой субстанцией и ее атрибутами. Эта теория, как уже отмечалось, снимает активное отношение субъекта к познаваемому объекту и дает возможность якобы бесстрастно, без налета субъективности, объяснить действительную реальность посредством опыта человека. Рассел так и заявляет, что как категория здравого смысла субстанция играла огромную роль в примитивном мышлении, а в настоящее время выражает "эмоции узнавания" На примитивной стадии мышления не было различия между "субстанцией" и "вещью". Поскольку, согласно его версии, наука имеет дело с "событиями", "вещи" становятся бесполезными в науке. Место "вещи" занимает понятие "физического объекта" как восприятия группы событий, собранных вокруг центра в виде некоей "абстрактной возможности", заменившей собой понятие "субстанции". Нейтральным веществом становится "событие", т. е. нечто такое, что занимает небольшую конечную часть пространства-времени.[406]

В постметафизической философии ХХ века достаточно отчетливо выделяются три основных ориентации (стратегии), каждая из которых объединяет целый ряд философских школ и концепций. Во-первых, экзистенциально - феноменологическая, представленная феноменологией, экзистенциальной философией и философской герменевтикой. Во-вторых, аналитическая, подразделяющаяся на логико-аналитическую (воплощенную, прежде всего, в логическом позитивизме и ориентированную, главным образом на анализ научного знания) и позднеаналитическую (получившую развитие после так называемого "прагматического поворота" и охватывающую широкий спектр лингвофилософских концепций, ориентированных, прежде всего, на естественный язык). Наконец, в третьих, социально-критическая, представленная множеством концепций, развитых в западном марксизме; последний, как известно, не отличался идейным или организационным единством.

Выделение этих трех стратегий схематизирует пеструю картину западноевропейской философии ХХ века, но прагматически оправдано: схематизация позволяет выделить у этих различных стратегий философствования общие черты, которые характеризуют типологическое единство постметафизической философии ХХ века. Это единство состоит в том, что в метафилософском плане она принадлежит к "философии субъекта". Ее общая характеристика, изначально проявляющаяся во всех трех ветвях, это установка на изменение (человека, научного знания, общества) с опорой на суверенное критическое сознание, единственным носителем которого является философия.

В процессе эволюции всех основных стратегий постметафизической философии происходит внутренняя трансформация философствования, суть которой состоит в преодолении модели сознания. Так, в рамках экзистенциально-феноменологической стратегии она проявляется в переходе от субъектно обоснованной аналитики человеческого существования к философской герменевтике, которая, сохраняя пафос экзистенциального философствования, тематизирует производность субъективности от языка: язык это способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии; прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке. "Языковость нашего опыта мира предшествует всему, что познается и высказывается как сущее. Поэтому глубинная связь языка и мира не означает, что мир становится предметом языка. Скорее, то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже охвачено мировым горизонтом языка" (Гадамер). Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать его предметом внешнего рассмотрения.

Переход от модели сознания к модели языка в рамках аналитической стратегии философствования связан с "прагматическим поворотом" в анализе. Логико-аналитическая философия, нашедшая свое наиболее полное воплощение в эпистемологии логического эмпиризма, основывалась, вопреки внешней видимости, на модели сознания, которая проявлялась также в трактовке языка логическим эмпиризмом. Абсолютизация репрезентативной функции языка содержала анализ воплощенного в языке знания по модели отношения субъекта (депсихологизированного сознания) к внешнему миру. "Поворот", связанный с работами позднего Витгенштейна и американских прагматических аналитиков Куайна, Гудмена и Селларса, означал, прежде всего, разработку прагматической концепции значения, благодаря которой на передний план выходит коммуникативная функция языка, а функция репрезентации трактуется как производная от нее. Квазисубъектом познания в этом случае оказывается надындивидуальная языковая игра (форма жизни), производящая "картину мира" - эпистемическую очевидность, первичную и предпосылочную относительно всех рациональных представлений индивидуального сознания и выступающую в силу этого как непроблематизируемая мифология.

Переход от модели сознания к модели языка в эволюции западного марксизма можно проследить на примере развития проекта "критики идеологии". "Критическая теория общества", представленная именами Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, основывалась на стратегии внешней критики: ориентируясь на идеалы гуманизма, надлежало выявить неразумие, господствующее в капиталистическом обществе, разоблачить скрытые - идеологические - формы подавления личности. Основанная на структуралистской методологии версия западного марксизма, развитая Альтюссером, обосновывает социально-критическую позицию не понятием личности, а понятием социальной системы: "...Можно и должно открыто говорить о теоретическом антигуманизме Маркса и видеть в нем абсолютное условие возможности познания самого человеческого мира и его практической трансформации".[407] В концептуальной системе координат социальной тотальности идеологии выступают, прежде всего, как структуры, которые навязывают себя огромному количеству людей, не проходя через их сознание.

Преодоление "модели сознания" в эволюции постметафизической мысли повлекло за собой кардинальное изменение образа философии и характера философствования. Существо этого изменения можно зафиксировать в трех фундаментальных смещениях.[408] Во-первых, эпистемологический и моральный субъект, трактуемый как автономный, не вовлеченный и прозрачный для самого себя, оказывается окончательно децентрирован. Субъективность и интенциональность больше не считаются чем-то первичным, а предстают как функции форм жизни и языковых систем; они не "конституируют" мир, а сами являются элементами мира, раскрытого в языке. Во-вторых, в связи с кризисом идеи автономного рационального субъекта становится нерелевантным понимание знания как представления, в соответствии с которым познающий субъект противостоит независимому от него миру объектов и более или менее точно воспроизводит последний в своем знании. Упраздняется сама оппозиция субъекта и объекта, т.к. обнаруживается, с одной стороны, что "объективные данные" всегда и с неизбежностью субъективно прединтерпретированы, а с другой, что условием возможности нашего познания "внешнего" мира является наша сущностная принадлежность к нему. Предпосылкой пропозиционального знания оказывается неартикулированное схватывание мира, в который мы действенно включены. Наконец, в третьих, уходит в прошлое традиционное для философии отграничение теоретического мышления от риторики, поэтики и литературы, обосновывающее "чистоту" и логическую строгость философствования. Становится очевидным и легитимируется присутствие в философском дискурсе фигуративного измерения, непрямой коммуникации, силовых эффектов и т.п.

Преодоление "философии субъекта" означает не только пересмотр основополагающих допущений новоевропейской философии. Этот процесс означает утверждение более радикального и последовательного антифундаментализма, возможного благодаря выявлению и критике метафизических допущений, скрытых в самом антиметафизическом пафосе философии ХХ века. Непоследовательность преодоления метафизики философией первых двух третей столетия, отказавшейся от субстанциализма классических форм метафизического философствования, коренилась, прежде всего, в утверждении суверенности критического сознания самого философа.

Таким образом, преодоление "модели сознания" в более глубоком течении дестабилизирует философскую позицию как таковую, поскольку ставит под вопрос основополагающие для нее различения видимости и подлинной действительности, субъективного мнения и "знания". Оппозиция видимости и реальности проходит через всю западную философскую традицию, начинал с различения Парменидом "мира истины" и "мира мнения". Менялось понимание реальности - в метафизической традиции фокусом телеологического порядка был Бог, затем десубстанциализированная реальность центрировалась сознанием. Но преодоление "философии субъекта" устраняет инстанцию, правомочную апеллировать к действительному (подлинному, аутентичному и т.п.). Оборотной стороной подобного "исчезновения реальности" является своего рода "кризис интеллектуализма": в западной культурной традиции познавательные привилегии интеллектуалов "узаконивались" различением видимости и действительности. Профаны (или публика), оставаясь в сфере "видимости", могут обладать лишь субъективными и случайными мнениями, и лишь интеллектуалы (в частности, философы) посредством специальной дисциплины мышления прорываются к подлинной действительности и становятся монопольными обладателями знания. Но если различие видимости и реальности стирается, то на чем может основываться право философов знать и учить других?

На основе сказанного можно заключить, что преодоление "философии субъекта" в более глубоком течении означает кризис модели "знания за другого и для другого". Соответственно, ключевой характеристикой современного философствования является изменение коммуникативной структуры философского знания. В новой ситуации в значительной степени стираются различия между философскими "течениями" и "школами", а основная линия противостояния связана скорее с вопросом о "судьбе философской рациональности", если одни провозглашают появление "постфилософской культуры" и сведения философствования к одной из разновидностей литературной практики, то другие отстаивают тезис о жизнеспособности философии и вырабатывают стратегии самоопределения "нечистого разума" в своезаконной профанной среде.

Язык становится не только средством общения и компонентом познавательной деятельности, но и единственной средой, в которой протекает вся сознательная и бессознательная жизнь человека, Философствование, связанное с анализом языка, является не только стилем мышления, но и определенной философской позицией. Все проблемы решаются на языковом уровне, а критерии анализа усматриваются в самом языке, внеязыковые, материально-практические критерии деятельности нивелируются.[409]

Основной порок теорий Куайна, Фейерабенда, Куна, по Дэвидсону, состоит в том, что, несмотря на релятивизм, язык (и концептуальные схемы) в них выступают посредниками между сознанием и нейтральной реальностью. Отсюда их озабоченность вопросом, как наши концептуальные каркасы (предсказания, организации, согласования) относятся к опыту (природе, реальности, чувственным данным). На самом деле нужно вообще отбросить идею языка как посредника между Я и реальностью или между нашими конвенциями и природой. Язык это - только шумы и метки, имеющие метафорическое значение, их не следует подразделять на имеющие буквальное значение и не имеющие его. Особенность контраргумента Дэвидсона состоит в том, что утверждая несостоятельность как старых - неопозитивистских - догм эмпиризма, так и новых, основанных на идее концептуальной схемы, он настаивает на сохранении понятия "объективная истина". Для этого данное понятие нужно перевести из плоскости верификации в плоскость коммуникации, "отбрасывая свою зависимость от понятия неинтерпретируемой реальности как чего-то находящегося вне всех схем и науки, мы не отказываемся от понятия объективной истины... Конечно, истина предложений является относительной к языку, но она объективна, насколько это возможно"[410]. Однако при этом никогда не следует забывать, что истина достигается не на основе принципа отыскивания общего основания для различных теорий, а на принципе доверия к носителям другого языка. "Создав теорию, которая согласовывает доверие и формальные условия для теории, мы сделаем все, что может быть сделано для обеспечения коммуникации, да ничего большего и не требуется.[411] Все вопросы, касающиеся отношения сознания и языка ко Вселенной, являются каузальными, а не вопросами гносеологической репрезентации.

Метафизика, восстанавливающая сегодня свои права, уже является иной, новой метафизикой, обязанная частично той форме терапии, которой она подвергалась. Будущее аналитической философии связано с решением вопроса о взаимоотношении между языком, сознанием и миром. Сознание, как и язык, одинаково внутри и вне мира. Это есть та часть мира, которая представляет и мир, и саму себя. Методы исследования этого феномена - логические (априорные) и развиваются посредством трансцендентального аргумента (признающего, что, когда есть факты, то они существуют). Так что можно говорить о мире, или о его частях, состоящих из мысленных и речевых сущностей, и о том, как мы построили из них нечто целое. Концепция сознания, помещающая сознание вне мира (как часть, представляющую мир), порождает скептицизм относительно познаваемости мира. Можем ли мы убедиться в том, что есть независимая от языка, но выразимая в нем реальность? 3начение термина не может быть основано только на теории. Выделение предметного отношения, отделения его от значения, предполагает, что наш язык не является теоретически нагруженным, так что результат опережает основание. Бэрри Страуд считает, что сегодня аналитическая философия (как серия разнородных концепций) далека от критической, негативной или революционной, а в основных аспектах стала ближе к своим корням начала века, в ней возрождается интерес к метафизике, онтологии[412].

Сознание предмета связано с речевой деятельностью, т.е. сознание пропозициональное, как его глубокая характеристика (в противовес интенциональной). Это сознание не субъектно-объектное, ибо опосредовано речью. Онтологический вопрос о "сущем как сущем" аналитическая философия трансформирует в аналитический вопрос о понимании онтологических высказываний. Выясняя отношение к традиционной философии разума, как практического разума (как возможность сознания аргументировать и обосновывать свои утверждения), аналитики находят недооценку роли логического. Значение предложений не может быть понято предметно и только новая понятийность (вырабатывается в полемике с предметно-теоретическими концепциями философии) дает возможность понять ассерторические (утвердительные) высказывания (их предикативные формы).

В новейшей (американской) аналитической "философии сознания" (philosophy of mind), занимающейся изучением механизма фиксации процессов сознания в естественном языке, заметен отход от теории психофизического параллелизма в сторону теории тождества духовного и телесного[413]. По мнению Малколма, философы-аналитики расширительно толкуют понятия "ментальные состояния", что нередко приводит к серьезным концептуальным заблуждениям[414].

Последние годы ряд аналитиков в витгенштейнианской "философии сознания" видят единственную альтернативу когнитивистской методологии изучения психофизических процессов. Когнитивизм, по М.Уильямсу, полагает, что организация поведения субъекта объясняется каузальным воздействием сугубо внутренней ментальной структуры. Такие влиятельные авторы, как Д.Фодор, С.Стич, Н.Хомский считают, что только такой подход и способен придать психологии научный статус. Эти сциентистско ориентированные взгляды не совместимы с философией позднего Витгенштейна, который полагал, что сами формы нашего повседневного языка приводят к ошибочной интерпретации психологических состояний и процессов.[415] "Философия сознания" занимается концептуальным анализом лингвистических средств, используемых для описания и объяснения процессов сознания (и психики). На передний план выходят исследования, посвященные интенциональным характеристикам сознания, проблемам "индивидуального языка" и познания "других сознаний", фиксации в языке болевых ощущений, всевозможным ситуациям воления, воображения, психическим предрасположенностям к тому или иному поведению. Таким образом, сохранить ее в составе аналитических дисциплин становится все труднее, а вот витгенштейнианская парадигма концептуального анализа психики предлагается как избегающая крайностей когнитивизма и бихевиоризма.

Английские исследователи Бейкер и Хакер считают, что современные лингвисты и философы-аналитики принимают несколько ошибочных методологических установок: 1) уделяют внимание лишь синхроническому исследованию языка, забывая диахроническое; 2) своим исследованиям придают в сущности психологическое, когнитивное измерение; З) занимаются не столько реальной языковой практикой, сколько абстрактной "компетенцией"; 4) приписывают последнюю "идеальному" говорящему и слушающему, изолируя "живой" исторический аспект, отдают методологический приоритет "языку" над "речью". Язык есть, прежде всего, социальная практика использования знаков в соответствии с правилами, которым помогает понимание, что и дает критерий, обосновывающий приписывание понимания другим людям. Они призывают к переоценке самих исходных принципов аналитической философии и концептуальной ясности при учете социокультурного контекста языка и сознания или "формы жизни"[416]. Критики и исследователи Витгенштейна склонны прочитывать его сквозь призму собственных проблем и представлений, говорить о "нейтральной" позиции, видимо, невозможно.

Современная проблематика философии языка находится в центре (понимаемая как теория значения) и определяется, как правило, противостоянием интерналистской, коренящейся в картезианской теории ментального, и экстерналистской, представленной в 80-е годы С.Крипке, Д.Капланом, Х.Патнэмом и др., трактовок значения[417]. Новейшая аналитическая философия не отрицает программы и концептуальный аппарат философии языка, сотрудничая с философией сознания, философией действия, философией логики, философией морали, аналитической метафизикой и т.п. Анализ языка дополняется эпистемическими и другими традиционно философскими методами. Ставится вопрос о соотнесении методов анализа языка с интенсиональными, трансцендентальными и другими методами современной философии. В то же время, начиная с 80-х гг., предпринимаются попытки лишить ее главенствующего положения. Появились новые направления исследования - философия психологии (Д.Деннет, Д.Фодор, Ч.Чихара)[418], теория действий, когнитология, социобиология, феминизм (философия "социального различия") и радикальная философия, исследующие феноменологию человеческого восприятия и коммуникации, которые предлагают на пути междисциплинарного исследования найти новые перспективы для решения философских проблем[419]. За всем эти стоят такие авторитетные имена, как Я.Хинтикка, Д.Фёллесдаль, Г.Кастанеда, Дж.Сёрл, М.Фуко, Ж.Деррида, Ж. Делёз, Ж.Лакан, П. де Ман. Становится "конвергированная" философия с различными методами, обсуждающая проблему сознания, познания и деятельности, роль интенциональных понятий в рамках современной теории языка, статус языкового сообщества в познании, осознание взаимосвязи научных теорий и культурного самосознания. Эта конвергенция происходит и между аналитической и континентальной (хотя в конце ХХ в. она явно стала английской, немецкой, французской, итальянской и т.п. со своими особенностями) философией.

Среди аналитиков особую роль выполняет Р.Рорти. В нашумевшей статье "Проблема духовного и телесного, приватность и категории" (1965) он предложил элиминировать из лексикона философии категорию “сознание”. В поле зрения Рорти попала работа Деннет “Содержание и сознание” (1969), с которым он солидаризируется. Взаимный интерес породил “конструктивную полемику”.[420] Рорти помещает себя в традицию философии сознания, которую он именует “традицией Райла-Деннета”, включающую У. Куайна, Н. Гудмена, У. Селларса и др. Сам Деннет объясняет сознание таким образом, что от него ничего не остается в прежнем его понимании. Из-за этого деконструктивизма его книгу “Сознание объясненное”(1991) критики назвали манифестом “философского зомби”. Его эпистемические принципы близки реляционизму и интерпретивизму. Как метафилософ, Рорти видит логические цепочки, связывающие антиэссенциалистские интенции Деннета (и аналитической философии) с аналогичными интенциями Ницше, Хайдеггера, Деррида и др. Замысел Деннета состоит в том, чтобы преодолеть идущий от Декарта и Брентано раскол мира на rex extensa и res cogitans, на сферу физического и сферу интенционального, чтобы обосновать непрерывность мира и единство знания. Предпринимавшиеся ранее попытки останавливались перед загадкой феномена сознания: только объяснив сознание в рамках непрерывности мира, можно говорить о единстве знания. Неудачи Деннет объясняет использованием вариантов решений в оппозиции ментализма и редукционистского физикализма когда не учитывались разработки когнитивных наук, науках об искусственном интеллекте, нейробиологии и др. По-Деннету возможен третий - нейтральный - путь между жестким монизмом и детерминизмом физикализма, с одной стороны, и ментализмом и дуализмом - с другой. предлагает функционалистскую картину сознания, охватывающую не только нейрофизиологические процессы, но и семантическое пространство. Поэтому это лучше делать с помощью аналогий и метафор. Новые метафоры должны представить сознание в виде системы функциональных отношений Коренным образом изменяется им смысл понятия интенциональности. Это не свойство ментального, а наша позиция (нейтральная интенциональная установка) по отношению к объектам, когда нам нужно расширить объяснительные возможности и предсказывать их поведение. Данное понятие он относит к объяснительной стратегии предсказания поведения любого объекта - от личности до артефакта. Философии сознания Деннета пытается соединить социо-лингвистическую и социо-биологическую модели объяснения знания, что не уничтожает угрозы телеологизма, панпсихизма и бесконечного регресса. В книге “Сознание объясненное”[421] он поменял старые образы сознания на новые.

Наиболее сильную экстерналистскую традицию задали бихевиористы. Дж. Уотсон и Б. Скиннер, Дж. Райл и У. Куайн вывели сознание из внутреннего пространства, сделав предметом анализа стимулы и реакции, физические и лингвистические формы поведения, нейрофизиологические процессы и др. Но эти экстерналистские модели часто скатываются к редукционистскому физикализму и не позволяют строить теории сознания, имеющие предсказательную силу. В настоящее время, по свидетельству Энрике Виллануэвы, можно представить несколько типов анализа проблем близких философии сознания: функциональные, морфологические против систематических, интерпретативные против дескриптивных.[422] Физикализм, дуализм, материализм, реализм в истолковании этих проблем, однако, не стали достоянием только истории и до сих пор оказывают влияние на поиски ответа в этом сложном и неоднозначном вопросе.