

Рецензии

Григорий Б. Юдин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-8828-2089

В поисках духа нейроцентризма *Рецензия на книгу:* Габриэль М. (2020) Я не есть мозг: Философия духа для XXI века, пер. с нем. Д. Мироновой, М.: УРСС; Ленанд

doi: 10.22394/2074-0492-2020-2-248-258

248

Наука о мозге стала важным культурным явлением начала XXI века. Выйдя далеко за пределы собственно научного проекта, она начала порождать меняющие нашу повседневную жизнь технологии, а впоследствии — и наше мировоззрение. Мозг давно перестал быть просто темой научных исследований и превратился в предмет широкого общественного интереса. В сегодняшнем мире, где недостает утопий, мозг становится центральным элементом привлекательного утопического плана познания и трансформации человека. Научно-популярная литература о мозге множится с впечатляющей скоростью и явно имеет амбицию не просто разъяснить публике нейрологические тонкости, но развернуть некий проект

Юдин Григорий Борисович — кандидат философских наук; старший научный сотрудник Лаборатории экономико-социологических исследований НИУ ВШЭ; профессор Московской высшей школы социальных и экономических наук. Научные интересы: политическая онтология, теория демократии, экономическая антропология, философия науки. E-mail: gregloko@yandex.ru

Greg Yudin — PhD in Philosophy; Senior Researcher, Laboratory for Studies in Economic Sociology, National Research University — Higher School of Economics; Professor of Political Philosophy, Moscow School of Social and Economic Sciences. Research interests: political ontology, theory of democracy, Economic anthropology, philosophy of science. E-mail: gregloko@yandex.ru

мира, для которого сама нейронаука и нейротехнологии становятся лишь инструментами.

Основная часть научно-популярных книг о мозге пишется с естественнонаучных позиций, однако почти неизбежно затрагивает философские вопросы. При этом философская проблематика возникает индуктивным путем («мы постепенно продвигались в клинических исследованиях мозга и наконец дошли до базовых вопросов бытия»), что уже само по себе не может не вызывать подозрения. И хотя мозг является предметом интенсивной философской дискуссии, философы в публичном дискурсе о мозге представлены слабо, а те, что представлены, говорят обычно с жестко сциентистских позиций.

Немецкий философ Маркус Габриэль исправляет эту ситуацию — его книга нацелена на разъяснение элементарных (а также более запутанных) философских вопросов о статусе мозга для широкой аудитории. Таким образом, автор осознанно выходит на научно-популярную территорию.

Габриэль пока не очень известен в России (это первый перевод его книги), однако работать в жанре популярной философии он умеет. Именно в этом статусе он уже в возрасте 40 лет стал достаточно влиятелен в немецком и, шире, евро-американском философском мире. Габриэлю повезло с переводчиком: Дагмар Миронова не только одинаково уверенно владеет русским и немецким, но и внимательно следит за передачей философской терминологии и рассуждений автора. Издательство «УРСС» могло сделать книгу лучше, если бы обеспечило редактора — даже хороший переводчик не может полностью отредактировать собственный текст (странно, что об этом приходится напоминать). В книге периодически встречаются стилистически неудобоваримые обороты, однако в целом это большая работа, сделанная на высоком уровне и вполне доступная непрофессиональному читателю, как и задумывал автор.

Своевременность книги не вызывает сомнений. Габриэль уже во введении приводит целый ряд высказываний из научно-популярной литературы, которую он называет «нейроцентристской» — они изобилуют элементарными философскими ошибками. «Исследование мозга уже не является только поиском причин заболевания мозга, а является поиском ответа на вопрос, почему мы есть, как мы есть» (Свааб, с. 34-35); «философия и исследование мозга едины» (Т. Метцингер, с. 35); «свобода воли, которой не существует» (С. Харрис, с. 37). Свою задачу Габриэль видит в том, чтобы показать бессмысленность этих утверждений, а для этого продемонстрировать читателю простые проблемы, которые неизбежно возникают при перенесении естественнонаучного метода в область философских вопросов.

Нельзя сказать, что положение дел в России чем-то существенно отличается от описанного Габриэлем. Тот же бестселлер Свааба [2010] «Мы — это наш мозг» переведен на русский, хотя и не таким большим тиражом. Немало и других переводов: сейчас в России уже сложился целый рынок научно-популярной литературы о мозге. И хотя на нем представлены работы разного качества, по-прежнему господствуют тексты вроде книги Криса Фрита, который утверждает, что «он-то [мой мозг] и формирует того *меня*, жизнь которого проходит в обществе других людей» [2007: 7]. Существует и агрессивная отечественная нейропопулярная литература, которая повторяет эти нелепости: «вообще, в принципе не существует никаких “нас” отдельно от нашего мозга» [Казанцева 2019: 16] или «Мало кто сомневается в том, что дар речи у женщин гораздо более развит, чем у мужчин. Теперь это доказанный факт» [Каплан 2018: 61].

250

Маркус Габриэль делает важную работу — он доступным языком и вполне убедительно объясняет, почему такого рода утверждения не имеют смысла. Важные разъяснения содержатся уже во введении, где автор указывает, что «сделать мышление видимым» невозможно, так как визуализировать мозговые процессы — это не то же самое, что посмотреть на мысли. Или что «социальный дарвинизм» (как мы сегодня выражаемся) не вытекает из теории эволюции, а, наоборот, исторически предшествует ей и формирует ее. Или что нейробиологическая реконструкция создания или прослушивания произведения Россини никак не отменяет «внутреннюю перспективу», благодаря которой мы воспринимаем Россини. Или что невозможно одновременно полагать, что самость является продуктом мозга, и ее не существует отдельно от мозга; что человек несвободен, потому что управляется мозгом, и что сам человек и есть мозг, который сам собой управляет; что мозг управляет человеком и при этом включен в цепь природных детерминаций. Или что для того чтобы А детерминировало В, они должны принадлежать к одному онтологическому уровню — пудинг не детерминирует число 7 не потому, что это пока не удалось экспериментально доказать, а потому что такой эксперимент уже предполагал бы онтологическую (а стало быть, экспериментально недоказуемую) манипуляцию.

Во введении и первой главе книги Габриэль показывает, что при бесконтрольном использовании натуралистического рассуждения очень быстро возникают философские проблемы. Он делает это с помощью понятных примеров из жизни и кино (впрочем, у тех, кто не смотрит современные сериалы, некоторые разбираемые в книге кейсы могут вызвать трудности). Поскольку для читателя естественнонаучная логика рассуждения может выглядеть единственной доказательной (и уж тем более единственной научной), то сам разбор этих примеров может выступить как важная стимуляция критиче-

ского мышления. Не стоит заблуждаться — уровень преподавания философии во многих отечественных университетах (в особенности вне философских факультетов) таков, что оставляет у студентов самые скверные воспоминания (и вполне обоснованно), и уж точно не позволяет овладеть критическим аппаратом. На фоне методологически крепкой естественнонаучной подготовки это дает почти полную невинность в отношении пределов научного знания.

Помимо этой полезной майевтики Габриэль на протяжении книги разворачивает общий аргумент, призванный поставить под сомнение всю нейродетерминистскую программу. Нельзя сказать, что логика изложения вполне последовательна — автор нередко отвлекается на краткое изложение учения какого-нибудь мыслителя, необходимость в котором из аргументации не вытекает. Однако в целом структуру книги можно реконструировать следующим образом.

Позиция, которую выбирает автор, — это точка зрения философии духа. Заявляя антинатурализм как свою программу, Габриэль утверждает, что категория «духа» позволяет занять иную точку зрения, демонстрирующую ограниченность натурализма. Для этого первым делом необходимо показать, что проблематика «сознания» гораздо уже духа как предметной сферы. Это довольно простой, но оттого не менее важный аргумент: во многом натуралистический уклон в философских дискуссиях вокруг мозга связан именно с тем, что нематериальное оказалось сведено к «сознанию» (*mind*). В таком виде открывается прямой путь к натуралистическому решению проблемы *body/mind*, если найти точки «склейки» сознания (ментальных состояний) с телесным субстратом. Вместе с тем философия духа обладает гораздо более разветвленным аппаратом для исследования автономии духовной жизни, и его нет оснований сводить к «сознанию» и вытекающей отсюда проблематике супервентности сознания на мозге. При этом Габриэль, несмотря на заявленную принадлежность к философско-духовной традиции, ведет игру на поле аналитической философии и лаконично представляет основные дебаты англосаксонской теории, так что читатель может и не догадаться о существовании «большого разрыва» в современной философии.

Показав, что мы не можем быть сведены к сознанию, Габриэль во второй главе делает то же самое для категории «самосознания». Хотя Габриэль полагает, что специфичность человека состоит в том, что он создает свои «автопортреты», эти автопортреты невозможно создать просто путем нейробиологического исследования собственного мозга. Ключевой аргумент здесь вновь состоит в том, что появление «исчерпывающего» нейронаучного описания человека ничего не скажет нам о тех непосредственных переживаниях, с по-

мощью которых мы этот портрет создаем. А значит, задача состоит именно в том, чтобы создавать «автопортрет человеческого духа» [с. 277], заведомо превосходящий рефлексивную операцию сознания.

Вместо «сознания» и «самосознания» Габриэль предлагает сосредоточиться на категории «Я», которая открывает более широкие ресурсы для создания самоописаний. Здесь он берет за основу метафизику Фихте (различение «Я» и «не-Я», а также теорию интересубъективного познания) и указывает на принципиальный характер спора между наукоучением Фихте, с одной стороны, и натурфилософией Гете и Шеллинга — с другой. Именно из этого спора, с точки зрения Габриэля, выводятся основные позиции в дискуссиях о соотношении познающего духа и природы: либо природа конструируется нами как философская абстракция, либо в сущности природы есть что-то, требующее нашего познания. Однако в любом случае между познающим субъектом и его предметом существует диалектическое отношение, которое лишает смысла идею о существовании единой Вселенной, в которую человек включен лишь как вещь среди других вещей. Эту идею Габриэль более подробно разрабатывает в книге «Почему мира нет», манифесте своего «нового реализма» [Gabriel 2013].

252

Наконец, в заключительной главе автор демонстрирует, что ключевым в дебатах о мозге на самом деле является вопрос о свободе. Оппонировать нейроредукционизму имеет смысл для того, чтобы отстоять свободу, поскольку именно устранение человеческой свободы является подлинным содержанием нейробиоцентристской программы. Здесь впервые появляется собственная оригинальная аргументация Габриэля. Если предыдущее изложение было в целом умелым пересказом известных философских проблем, с помощью которых Габриэль критиковал наивные построения натурализма, то в середине последней главы автор сам выходит на сцену.

Аргумент Габриэля в разделе 5.3 основывается на различении «жестких причин» и «оснований». Под «жесткими причинами» понимаются детерминирующие условия события. В случае мозга речь идет о том, что некоторые нейронные процессы могут принудительно вызвать событие (например, передозировка кокаина приводит к отказу человека выполнять свою работу). Однако мир не является цепочкой пригнанных друг к другу жестких причин. Кроме них есть еще основания — «нечто произойдет лишь тогда, когда кто-то захочет следовать этим основаниям» [с. 243]. Если я не употребил слишком много кокаина, то мой отказ работать вполне может быть связан и с тем, что я присоединился к забастовке. Габриэль утверждает, что жесткие причины и основания могут управлять нашим поведением одновременно: только вместе они составляют совокупность необходимых условий действия.

В этом построении легко узнать базовое для разделения наук о духе и наук о природе различие каузальных связей и мотивационных связей, введенное Вильгельмом Дильтеем и Эдмундом Гуссерлем [Дильтей 1996; Husserl 1968: 10; Husserl 1952: 190; Rang 1973]. Дильтей подразделял психологию на объясняющую, т. е. определяющую причинно-следственные связи во внешнем опыте, и понимающую, т. е. выявляющую связь переживаний в единстве внутреннего опыта. Это позволило на первых порах зафиксировать онтологический дуализм: мир механической причинности не пересекается с миром смысловой мотивации, так что проследивание нейронных процессов в моем мозгу ничего не скажет о тех движущих силах, которые время от времени побуждают людей участвовать в забастовках — это просто категории из разных регионов.

Габриэль не ссылается на Дильтея; его собственная аргументация несколько отклоняется от этого классического различения и выглядит менее убедительной. С точки зрения Габриэля, предписанные нейробиологические особенности («причина») определяют то, что он вообще-то предпочитает томатный соус сливочному, однако его собственное решение сесть на протеиновую диету («основание») приводит к тому, что сегодня он все же выберет сливочный. Однако вопрос, который немедленно заинтересует нейродетерминиста, состоит в том, какие нейронные процессы определили решение сесть на протеиновую диету и воспротивиться своим вкусовым склонностям. Поскольку Габриэль изображает дело так, будто причины и основания составляют единый набор необходимых условий для совершения действия, те и другие оказываются в одной онтологической рубрике. Поэтому не удастся избежать неприятного натуралистического вопроса, каковы жесткие причины оснований — в отличие от доктрины Дильтея, где этот вопрос не возникает.

Это сказывается на завершающей части книги, где Габриэль, полагая, что отстоял человеческую свободу, экспрессом переходит к апологии либеральной версии прогресса «демократических правовых государств». Так, автор утверждает, что «после длительных, уносящих многие человеческие жизни процессов ... наконец стало ясно, что универсализм, собственно говоря, не имеет альтернативы» с. 268]. Это обнадеживающее заявление, хотя в 2015 г. не так уж очевидно, что безальтернативность универсализма решительно всем стала ясной. Но в любом случае этот тезис никак не вытекает из предыдущей аргументации: безальтернативность демократических правовых государств куда проще обосновать с помощью нейродетерминизма, описав политический выбор как результат эволюционного процесса. С позиций истории человеческого духа идея безальтернативности какого-либо общественного порядка выглядит сомнительной.

Книга Габриэля имеет просветительскую цель, и оценивать ее следует с точки зрения того, насколько она этой цели достигает. Здесь возникают два разных критерия. Во-первых, насколько содержание книги позволяет сообщить аудитории важную информацию о статусе мозга. Эта задача во многом решена. Как говорилось выше, в работе доступно и убедительно показана абсурдность целого ряда суждений о мозге, которые высказываются в популярной литературе и принимаются на веру публикой. Однако вопрос заключается в том, будут ли эти разъяснения понятны публике, если она вооружена естественнонаучной установкой (усвоенной в ходе образования или сформированной в результате освоения результатов современной науки о мозге)? Найдет ли книга контакт с естественнонаучным сознанием? Всегда есть риск, что книга за него «не зацепится» — философский и естественнонаучный дискурс о мозге зачастую существуют параллельно. Читателю без философского образования порой будет трудно понять, зачем вообще автор берется обсуждать того или иного мыслителя, почему он не может прямо сразу перейти к по-настоящему интересному вопросу, как нейроны формируют наши политические предпочтения.

254

Здесь появляется второй аспект дела. Чтобы такая просветительская книга сработала, нашла доступ к естественнонаучному сознанию, необходимо понимать, чем это сознание направляется. Иными словами, нужно иметь ответ на вопрос, откуда берется культурная потребность в нейроредукционизме. Почему он обрел такую широкую популярность за пределами собственно науки? Габриэль, конечно, не считает, что все дело в том, что люди просто гуманитарно не образованы. Он многократно употребляет слово «идеология», справедливо указывая, что развитие какой-либо науки следует воспринимать в контексте формирования и усиления определенного мировоззрения. Однако что это за идеология, из книги остается неясным.

Книга, несмотря на претенциозный подзаголовок «Философия духа для XXI века», не содержит никакого анализа нейроредукционизма как духовного феномена (да и вообще не содержит никакой сверхновой философии современного духа). Размышляя о том, что движет нейроцентризмом, Габриэль говорит об «огрубении», которое он понимает как бегство от свободы [с. 262]. Огрубение может происходить в двух направлениях: либо когда человек полагается на техноутопию и отказывается от задачи постоянной самотрасценденции (как в трансгуманизме), либо когда он эссенциализирует человеческие различия и отказывает себе и другим в способности к самотрасценденции (как в социал-дарвинизме). Однако Габриэль не объясняет, откуда этот страх свободы берется именно сейчас; более того, он полагает, что это вообще неотъемлемая характеристи-

ка человека. Но тогда почему он привел к расцвету нейродетерминизма именно сейчас или почему сейчас проявился именно в вере в нейронауку и нейротехнологии? Стоит повторить: анализ нейроредукционизма как духовного явления — это не опциональная задача для такой книги, а принципиальная, поскольку лишь так можно сформировать критическую позицию, в которой читатель узнает самого себя (а не философа-обскуранта, игнорирующего передовые научные открытия).

Конструирование такой позиции — фундаментальная трудность для любой философской интервенции в публичное восприятие нейронауки. Дело в том, что если натуралистическая и духовно-научная (гуманитарная) перспективы выглядят рядоположенными, то это приводит к тому, что их рассуждения о мозге воспринимаются просто как альтернативные описания с разных установок. Это «слово против слова», только в одном случае слово порождает полезные нейротехнологии и надежду на иное, «мозговитое» будущее, а в другом — нет. В лучшем исходе благодаря такой стратегии удается зафиксировать онтологический дуализм, как у Дильтея, что, конечно, уже неплохо с философской точки зрения. Однако для просветительского проекта это выглядит не слишком сильно, поскольку обыденному сознанию все эти философские построения, скорее всего, малоинтересны.

255

Для того чтобы противостоять натурализму, необходимо признать факт господства натурализма на уровне обыденного сознания. Натурализм — это не просто альтернативная научная картина мира, он подчинил себе наше повседневное мировоззрение (Гуссерль [2004: 74] назвал это «субструкцией жизненного мира»). Поэтому критика нейроредукционизма с позиций философии духа должна содержать в себе его объективацию — анализ его духовных причин.

Можно выделить по меньшей мере две составляющие нейроцентристского мышления, которые нуждаются в объяснении с этой точки зрения. Во-первых, эссенциализация социальных различий, о которой лишь коротко упоминает Габриэль. Масштабная литература о нейробиологических различиях между расами [Chee et al. 2011], полами [Cahill 2006] и даже носителями разных политических установок [Kanai et al. 2011] подсказывает, что в значительной степени устремление нейроцентризма направлено на консервацию социологических границ. В современных обществах коммуникация между классами, группами, партиями затруднена — текущая версия системы представительной демократии склонна изолировать их друг от друга. В условиях, когда публичное обсуждение общественных конфликтов затруднено, доверие к политическим системам падает, а разногласия нарастают, группы склонны отказываться от перспективы общего блага и вместо этого реифицировать контингент-

ные различия. Нейроредукционизм оказывается хорошей формой реализации этого устремления (более убедительной, чем генетический редукционизм).

Во-вторых, нейроредукционизм отвечает на изменения в отношении человека к своему телу. Формирование медицинского взгляда [Фуко 2010] привело к установлению внешнего, объективистского способа обращения с собственным телом. Улучшение собственного благополучия происходит опосредованным образом — через воздействие на физиологический организм, который затем детерминирующим образом вызывает приятные субъективные ощущения. Конечно, психотехники внутренней работы с собой не пропадают, однако им приходится вступать в конкуренцию с соматическими техниками заботы о себе. Неслучайно, что популярная нейронаучная литература практически бесшовно сочетает просвещение о новых открытиях науки о мозге, рассуждения об их философском смысле и рекомендации по личностному развитию (а также воспитанию детей) с помощью этих знаний. В значительной степени публичный авторитет нейронауки базируется именно на способности давать такие научно обоснованные советы¹. Критика нейроредукционизма должна иметь в виду этот запрос на самосовершенствование, чтобы достигнуть своей цели.

256

Наконец, не стоит отождествлять современную науку о мозге с нейроредукционизмом. Нейроцентризм, понимаемый как идеология, совершенно не исчерпывает современную нейронауку и ее культурные возможности. Так, опирающаяся на эмпирические данные идея нейропластичности [Малабу 2019] позволяет реализовывать при помощи нейронаучных достижений совсем иные культурные устремления, чем те, что стоят за нейроцентризмом. Воздействие условий социализации на детский мозг позволяет выявить важные механизмы воспроизводства неравенства, не эссенциализируя социальные различия между группами, а, напротив, объясняя их закрепление на уровне мозговой деятельности [Hackman et al. 2010].

«Я не есть мозг» — хороший инструмент, чтобы начать обсуждение ограниченности нейроредукционизма. Теперь, во всяком случае в России, появилась доступная книга, к которой могут обратиться все те, у кого изложение исследований мозга «популяризаторами науки» вызывают одновременно интерес и сомнения. Эта книга должна усилить и первое, и второе.

1 Рекомендации давать маленьким детям слушать классическую музыку или учить много языков приобретают совершенно новую силу в устах Т. Черниговской, поскольку опираются на надежное научное знание.

Библиография / References

Гуссерль Э. (2004) *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*, М.: Владимир Даль.

— Husserl E. (2004) *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, М.: Vladimir Dal. — in Russ.

Дильтей В. (1996) *Описательная психология*, СПб.: Алетейя.

— Dilthey W. (1996) *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, SPb.: Aletheia. — in Russ.

Казанцева А. (2019) *Мозг материален*, М.: Corpus.

— Kazantseva A. (2019) *Brain is Material*, М.: Corpus. — in Russ.

Каплан А. (2018) *Тайны мозга*, М.: АСТ.

— Kaplan A. (2018) *Secrets of Brain*, М.: AST. — in Russ.

Малабу К. (2019) *Что нам делать с нашим мозгом?* М.: V-A-C press.

— Malabou C. (2019) *What should we do with our brain?* М.: V-A-C press. — in Russ.

Свааб Д. (2013) *Мы — это наш мозг. От матки до Альцгеймера*, СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.

— Swaab D. (2013). *We Are Our Brains: From the Womb to Alzheimer's*, SPb.: Ivan Limbakh Publishers. — in Russ.

Фрит К. (2010) *Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир*, М.: Corpus.

— Frith C. (2010) *Making Up the Mind. How the Brain Creates our Mental World*, М.: Corpus. — in Russ.

Фуко М. (2010) *Рождение клиники*, М.: Академический проект.

— Foucault M. (2010) *The Birth of the Clinic*, М.: Academic Project. — in Russ.

Cahill L. (2006) Why Sex Matters for Neuroscience. *Nature Reviews Neuroscience*, 7: 477-484.

Chee M., Zheng H., Goh J., Park D., Sutton B. (2011) Brain Structure in Young and Old East Asians and Westerners: Comparisons of Structural Volume and Cortical Thickness. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23 (5): 1065-1079.

Gabriel M. (2013) *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein Verlag.

Hackman D., Farah M., Meaney M. (2010) Socioeconomic Status and the Brain: Mechanistic Insights from Human and Animal Research. *Nature Reviews Neuroscience*, 11: 651-659.

Husserl E. (1952) *Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl E. (1968) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Kanai R., Feilden T., Firth C., Rees G. (2011) Political Orientations Are Correlated with Brain Structure in Young Adults. *Current Biology*, 21 (8): 677-680.

Rang B. (1973) *Kausalität und Motivation*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Рекомендация для цитирования:

Юдин Г.Б. (2020) В поисках духа нейроцентризма. Рецензия на книгу: Габриэль М. (2020) Я не есть мозг: Философия духа для XXI века, пер. с нем. Д. Мироновой, М.: УРСС; Ленанд. *Социология власти*, 32 (2): 248-258.

For citations:

Yudin G.B. (2020) In Search of the Spirit of Neurocentrism. Book Review: Gabriel M. (2020) I Am Not a Brain: Philosophy of Spirit for the 21st Century. Moscow: URSS; Lenand. *Sociology of Power*, 32 (2): 248-258.

Поступила в редакцию: 18.05.2020; принята в печать: 23.05.2020

Received: 18.05.2020; Accepted for publication: 23.05.2020