

И ВСЕ-ТАКИ КРИТИКОВАЛ ЛИ РАЙЛ ДЕКАРТА?

С. А. Федоров

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Россия, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1

Многие исследователи, в том числе современные, расходятся во взглядах на вопрос о том, действительно ли Гилберт Райл в своей работе *Понятие сознания* (1949 г.) критиковал труды Рене Декарта? В статье содержится реконструкция и анализ антикартизанских позиций Райла. Выявляется, какой набор положений он причислял к так называемой 'интеллектуалистской легенде' Декарта. Дается сравнительный анализ основных положений 'интеллектуалистской легенды' и положений философии Декарта. Демонстрируется, что критика Райла имела, по преимуществу, целью не сами работы Декарта и только некоторые аргументы, сформулированные Райлом, уместны для критики трудов французского философа. В статье также представлены возможные ответы на эти критические аргументы на основании сочинений Декарта.

Ключевые слова: Райл, Декарт, картезианский дуализм, Понятие сознания, интеракционизм, интеллектуализм, категориальная ошибка.

Для цитирования: Федоров С. А. И все-таки критиковал ли Райл Декарта? // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2025. Т. 10, № 4. С. 113–119. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-4-113-119. EDN: HLCEFH.



© Федоров С. А., 2025.

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

DID RYLE CRITICIZE DESCARTES AFTER ALL?

S. A. Fedorov

M. V. Lomonosov Moscow State University, Russia, Moscow, Leninskie Gory, 1, 119991

Many researchers, including contemporary ones, disagree on the question of whether Gilbert Ryle actually criticized the works of René Descartes in his book *The Concept of Mind* (1949). The article reconstructs and analyzes Ryle's anti-Cartesian positions. It identifies the set of propositions what Ryle counted as the ones of Descartes' so-called 'intellectualist legend'. The article provides a comparative analysis of the main propositions of the 'intellectualist legend' and the authentic propositions of Descartes' philosophy. It is demonstrated that Ryle's criticism was primarily aimed not at Descartes' writings themselves, and only some of the arguments formulated by Ryle are relevant to the critique of the French philosopher. The article also presents possible responses to these critical arguments based on Descartes' writings.

Keywords: Ryle, Descartes, Cartesian dualism, Concept of Mind, interactionism, intellectualism, category-mistake.

For citation: Fedorov S. A. Did Ryle criticize Descartes after all? *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2025. Vol. 10, no. 4. P. 113–119. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-4-113-119. EDN: HLCEFH.



© Fedorov S. A., 2025.

The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Понятие сознания Гилберта Райла является известным трудом в истории аналитической философии сознания, опубликованным в 1949 году. Однако до сих пор существуют сложности с определением того, что же именно Райл критикует в этой своей

работе. Многие из исследователей *Понятия сознания* указывают на то, что Райл критиковал «ортодоксию картезианской концепции ума и ментальности» <...> 'интеллектуалистскую легенду' Декарта» [1, p. 447], «'догму о призраке в машине' Декарта»

[2, р. 33], «интеллектуализм», порожденный «картезианским дуализмом» [3, с. 106], «дуализм Декарта» [4, с. 149], «'корневую метафору' — декартовское 'внутреннее око'» [5, с. 76], «картезианский 'миф о призраке в машине'» [6, р. 2], «миф Декарта» [7, р. 129]. И даже несмотря на то, что у нас вроде бы имеется приблизительное понимание того, что именно критикует Райл, тем не менее нам все-таки трудно четко определить цель 'атаки' британского философа, как выражается Деннет [2, р. 33]. Основываясь на свидетельствах перечисленных выше исследователей, мы вполне можем сказать, что предмет критики, как кажется, очень тесно связан с фигурой Декарта. Но так ли это? В какой мере критика Райла действительно направлена на труды французского философа?

Нельзя с полной уверенностью сказать, что предмет критики Райла — само учение Декарта: британский философ не ссылается на труды французского коллеги, и в описании предмета своей критики он очерчивает какую-то довольно туманную форму картезианского учения. Причем, возможно, эта форма является всего лишь обобщением взглядов «большинства философов, психологов и религиозных учителей» [8, с. 21], основателем которой, тем не менее, считается Декарт¹. Заметим, что Райл очень неконкретен в описании предмета своей критики. Все, на что указывает Райл, — «существует учение о природе и месте сознания» [8, с. 21]. Райл не ссылается ни на одного приверженца 'официального учения'² [8, с. 21]. В своей рецензии 1951 года на *Понятие сознания* Сьюзен Лангер указывает на то, что Райл не называет ни одного своего соперника, фактически тем самым не позволяя разогнать ему [9, р. 147]. И все же, привлекая имеющийся исторический контекст, мы можем хотя бы немного прояснить для себя туманные формулировки Райла: известно, что в годы написания *Понятия сознания* достаточно активно шла дискуссия между интеллектуалистами и анти-интеллектуалистами [10, р. 18]. Вполне возможно, как считает Майкл Кремер, что Райл отчасти пишет *Понятие сознания* с целью высказать некоторую промежуточную позицию между интеллектуализмом и анти-интеллектуализмом. Интеллектуализм — позиция, согласно которой именно интеллект играет ведущую роль в формировании всех поведенческих актов, а также во всех мыслительных процессах [11, р. 522]. Анти-интеллектуализм — позиция, которая отрицает, что интеллект играет ведущую роль в формировании всех поведенческих и мыслительных актов.

В еще одной рецензии на *Понятие сознания*, опубликованной в 1970 году, Стюарт Хэмпшир указывает, что Райлу было достаточно того, что «ложная доктрина известна хотя бы одному человеку (самому автору [Понятия сознания]) для того, чтобы, публично ее разрушив, распространить истину» [12, р. 20]. Немного ниже Хэмпшир пишет: «Профessor Райл протестует (как он убежден) не против философской теории ума, но против универсальной особенности обыденного языка — а именно, что большинство его форм описания эволюционировали и продолжают эволюционировать через постоянный переход терминов от употребления в одном контексте к употреблению в ином контексте и, в частности, через переход от того, что изначально являлось физическими описаниями, к физиологическим описаниям» [12, р. 21]. Таким образом, мы видим, что не одна только дискуссия между интеллектуализмом и анти-интеллектуализмом,

но и эта универсальная черта обыденного языка могла являться мотивом Райла для написания *Понятия сознания* и предметом критической аргументации в данной работе. Но вопросы о том, распространяется ли критика Райла на учение Декарта и насколько эта критика уместна для философии французского философа, все еще остаются открытыми. Именно поэтому попытка выяснить, распространяется ли критика Райла на самого Декарта и уместно ли использовать его аргументы против учения французского философа, и является целью настоящего исследования.

Надо признать, что Райл все-таки выделяет некоторые основные положения 'официального учения' [8, с. 21]. Ниже мы будем рассматривать критику этих основных положений и сравнивать их с учением самого Декарта. Из-за того, что Райл не всегда конкретизирует то, на что направлены его аргументы, нам придется иногда формулировать какие-то из положений самостоятельно на основе аргументации британского философа. Критика Райла разделена на две части: в первой части он с помощью двух свидетельств пытается доказать, что 'официальное учение' в целом ошибочно, а во второй критикует отдельные положения 'догмы призрака в машине'. Мы сначала разберем первую часть критики, а потом перейдем ко второй. Опираясь при разборе критики мы будем на уже упомянутый текст Райла и на труды Декарта.

Райл выделяет следующие основные положения 'официального учения': человеческое существо состоит из ума и тела; человеческие тела подчинены механическим законам и являются наблюдаемыми; умы не-протяженны, не подчиняются законам механики и их деятельность приватна [8, с. 21]; мы имеем непосредственный доступ к содержанию нашего ума через сознание, самосознание и интроспекцию, причем доступ безошибочный; все текущие ментальные акты (мысли, чувства, воления, восприятия, воспоминания и т. д.) являются «внутренне 'фосфоресцирующими'» [8, с. 22]; каждому поведенческому акту должны предшествовать предварительные акты теоретизирования, без них никакая поведенческая активность невозможна [8, с. 36]; все существующее может иметь либо материальный, либо ментальный статус существования³; материальные объекты, находящиеся в пространстве, связаны механически, а духовные события, находящиеся в одном уме, никак каузально не связаны с духовными событиями, находящимися в других умах [8, с. 23]; ментальные и материальные события в человеке взаимодействуют как причина и следствие [8, с. 29]; это взаимодействие осуществляется посредством волевых актов, которые являются ментальными событиями [8, с. 71]; волевые акты также вводятся в 'официальное учение' для того, чтобы объяснить, почему мы характеризуем наши действия как 'добропорядочные', 'хорошие', 'безответственные' и т. д. [8, с. 74]. По мнению Райла, это учение приводит к вредоносным заблуждениям, уже прочно укоренившимся в традиции исследования сознания ко времени написания *Понятия сознания*. Он ставит своей целью опровергнуть картезианский дуализм (и вообще всякий интеракционизм) и прояснить то, что следует понимать под ментальными актами, с позиций логического бихевиоризма.

Картезианский дуализм является дуализмом субстанций. Это значит, что в мире существует множество субстанций, которые можно отнести либо к одному виду субстанции, либо к другому, потому что

эти виды несводимы друг к другу. Вид субстанции обладает своими исключительными свойствами. Субстанция — независимый и автономный предмет, и, так как предмет относится к определенному виду субстанции, он обладает его исключительными свойствами. Картезианский дуализм также считается интеракционизмом. Интеракционизм — вид дуализма, в котором как материальное, так и духовное оказывают друг на друга влияние, приводящее к порождению событий, которые могут быть материальными, хотя их причина — ментальное, или могут быть ментальными, хотя их причина — материальное.

Логический бихевиоризм, в свою очередь, — это доктрина, которая утверждает, что ментальные события являются удобными сокращениями для разговора об актуальных и возможных поведенческих событиях [13, р. 804]. Любой наш разговор о 'ментальных событиях' почти всегда сводим к разговору о публичном поведении. Иными словами, в логическом бихевиоризме термин 'ментальное' используют для обозначения определенных поведенческих актов. Райл в целом можно причислить к логическим бихевиористам, однако он считает, что не все, что можно сказать о ментальных событиях, переводимо на язык поведенческих актов.

Теперь мы переходим к рассмотрению первой части критики Райла. Мы будем излагать его свидетельства в пользу того, что 'официальное учение' является в целом ошибочным, а затем относить их с учением Декарта. В этой части критики Райл прямо указывает на Декарта, в отличие от второй части. Британский философ считает, что картезианский дуализм (как и любой интеракционизм) — следствие совершения категориальной ошибки, которую впервые совершает Декарт. Категориальная ошибка — ошибочное отнесение суждений, которые принадлежат к одному классу высказываний (описывающие, скажем, физические объекты), к другому классу высказываний (описывающие, скажем, абстрактные объекты). Это, в свою очередь, порождает неправильное представление о предметах, о которых идет речь в суждении, ставшем жертвой категориальной ошибки. Неправильное представление о предметах формируется потому, что мы используем понятия с определенным значением для обозначения этих предметов. Для большей ясности мы приведем иллюстрацию самого Райла, где иностранец, посетив университет и увидев множество учебных корпусов, общежитий, библиотеку, стадион и т. д., спрашивает о том, где же сам университет? Иностранец думает, что университет — это какое-то одно здание наподобие уже увиденных, в то время как на самом деле университет — высшее учебное учреждение (т. е. организация), функционал и предназначение которого реализуется в перечисленных зданиях. Так, сам объект, который обозначается словом 'университет', меняет свою сущность из-за совершения категориальной ошибки. Вместо того чтобы указывать на определенную организацию, реализующуюся в каких-то объектах, это слово начинает обозначать реальный объект [8, с. 26].

Райл указывает, что всегда был определенный класс слов (или определенная категория слов), с помощью которых описывалось ментальное поведение [8, с. 25]. В этот класс входили такие слова, как 'умный', 'добровольный', 'боится', 'верит' и т. д. — все они по Райлу описывают ментальные способности или действия определенного харак-

тера [8, с. 19, 25]. Например, выполнение деления в столбик является для Райла ментальным процессом [8, с. 31], причем это действие будет оставаться ментальным, даже если оно производится вслух, а в уме в это время ничего не происходит [8, с. 45]. Ментальная способность — это, к примеру, умение считать, или умение обучаться. Именно так Райл и понимает ментальное. Когда мы оцениваем человека как смыщеного, мы оцениваем, как считает Райл, его способность к обучению, но не какой-то нематериальный акт. Категориальная ошибка, указывает Райл, совершается тогда, когда 'интеллектуалисты' специфически истолковывают эту категорию слов. То есть, если следовать мысли британского философа, в данной статье мы тоже совершаем категориальную ошибку, специфически истолковывая определенную категорию слов. Райл указывает последствие этого, как он считает, ошибочного акта истолкования: эти понятия начинают отсылать не к определенным действиям и ментальным способностям (как их понимает Райл), но к духовным событиям [8, с. 25], а их, согласно Райлу, не существует [8, с. 62]. Именно специфическое истолкование таких понятий и склоняет философов к попытке на основании употребления этих понятий дать характеристику и описание самих ментальных актов и их взаимодействия [8, с. 25].

Однако одной только категориальной ошибкой, как считает Райл, дело не ограничивается: в результате совершения категориальной ошибки Декарт создает представление об особых нематериальных объектах. И тогда появляется необходимость в описании того, какое место ментальные акты занимают в метафизической картине мира и как они взаимодействуют друг с другом и с материей. Здесь, указывает британский философ, Декарт вынужден прибегнуть к системе категорий, с помощью которых описываются материальные события, их место в устройстве универсума, а также способ их взаимодействия. 'Вещь', 'субстрат', 'атрибут', 'состояние', 'процесс', 'изменение', 'причина' и 'следствие' — это все категории, которые называет Райл и с помощью которых описывается ментальное [8, с. 29]. В результате, как считает Райл, ментальные акты начинают описываться с помощью категорий, подходящих только для описания материальных тел [8, с. 30]. Благодаря подведению под эту систему категорий, согласно британскому философу, ментальное наделяется статусом *субстанции*, которая имеет свои *атрибуты* и которую представляет собой человеческий ум, где одно *состояние* сменяется другим, а по окончанию одних процессов начинаются другие. Таким образом, согласно Райлу, это ложное представление о ментальном вписывается в метафизическую картину мира, меняя онтологический статус определенных феноменов (вроде тех же самых человеческих умов) с материального на ментальное. По этой причине, как считает Райл, и возникает необходимость в объяснении условий интеракции между материальным и ментальным, потому что наш ум сопряжен с телом, и они должны оказывать друг на друга какое-то воздействие (по крайней мере, именно это предполагает любой интеракционизм).

Ментальное, как его понимает Райл, нельзя подводить под вышеупомянутую систему категорий; оно описывается другой системой категорий⁴. Все споры вокруг того, является наша реальность ментальной либо материальной или смешением

ментального и материального, по Райлу, попросту абсурдны. Все потому, что ментальное, считает британский философ, не является субстанцией, независимой от материи, из нее ничего не может состоять [8, с. 31–32]. И если утверждение 'Все сущее состоит из материального' выражает допустимую идею, то утверждение 'Все сущее состоит из ментального', согласно Райлу, будет абсурдным точно так же, как и утверждение 'Вода в бойлере нагревается с помощью идеи добра'.

Вернемся, однако, к интеракции между ментальным и материальным. Первым свидетельством, как указывает Райл, в пользу того, что 'интеллектуалистская легенда' — это результат совершения категориальной ошибки, является главная теоретическая трудность интеракционизма, выражаясь в проблеме интеракции сознания и тела [8, с. 29]. Она, в свою очередь, состоит в том, что мы не знаем, как ментальное и материальное могут взаимодействовать друг с другом, будучи совершенно отличными по своей природе. Райл считает, что проблема интеракции является следствием подведения ментальных актов под упомянутую выше систему категорий, потому что без этого мы бы никогда не подумали, что ментальное и материальное должны как-то взаимодействовать. Ментальное начинает мыслиться Декартом (и другими интеллектуалистами) как часть духовной субстанции, которая, как мы уже упомянули, не имеет ничего общего с материальной субстанцией.

Говоря о проблеме интеракции, заметим, что Декарт полагает, что тело и ум изначально обладают единством [14, с. 179], теснейшим образом друг с другом сопряжены [14, с. 65] и даже нераздельны [14, с. 61] и что лишь посредством размышлений мы можем прийти к тому, что ум и тело реально отличны друг от друга [14, с. 492]. Отсюда можно сделать вывод, что, поскольку Бог является по Декарту создателем всех вещей [14, с. 198] и устанавливает между ними связь [14, с. 64], то он создал человека как единство двух субстанций, наладив между независимыми друг от друга началами сущего тесное взаимодействие, о чем Декарт пишет прямо в *Рассуждении о методе* [15, с. 277]. Поэтому Декарт, хоть и в очень неявном виде, разрешает проблему интеракции, но не прорабатывает ее на должном уровне, что можно отнести к слабым сторонам его философии. Однако в рамках картезианской метафизики интеракция ума и тела является проблематичной из-за того, что идея их единства не является умопостигаемой. Мы можем чувствовать это единство или обладать опытом его переживания, именно поэтому мы можем знать о его наличии. Тем не менее мы не можем конкретизировать, в чем состоит его сущность: мы не можем сказать, являются ли ум и тело составной субстанцией, является ли это единство модусом или же отношением, реализованным между умом и телом [16, р. 19]. Хотя мы и можем сказать, что основанием для утверждения этого единства является не некоторое подобие категорий, с помощью которых мы описываем как ментальное, так и материальное. Этим основанием является наш ежедневный опыт: всякий раз, когда наше намерение протянуть руку сопровождается протягиванием руки, мы чувствуем единство ментального акта и публичного телесного акта [16, р. 25]. Эти акты опытно объединены в единое событие — поступок [16, р. 26]. И все же кажется, что признание Декартом умственной непостижимости взаимодействия ума и тела вполне подпадает под

то, что Райл считает главной теоретической трудностью интеракционизма.

Второе свидетельство, как указывает Райл, в пользу того, что 'догма призрака в машине' является результатом совершения категориальной ошибки — это противоречие в 'официальном учении', которое, с одной стороны, постулирует существование свободной воли, а с другой — приводит к детерминизму [8, с. 30]. Детерминизм — учение, согласно которому все жестко обусловлено с самого зарождения Вселенной; в детерминизме нет места для свободы, там все предопределено. Материальный мир — детерминированная система, в которой начальные условия Вселенной и физические законы определяют все дальнейшие материальные события. Напомним, что Райл считает, что упомянутая четырьмя абзацами ранее система категорий предназначена только для описания материального; 'причина' и 'следствие' — категории, с помощью которых мы описываем причинно-следственную связь материальных событий. Так как мы, вследствие совершения категориальной ошибки, прибегаем к этой системе категорий для описания взаимодействия ментальных актов, то ментальный мир приобретает тот же детерминированный характер. Здесь-то и обнаруживается противоречие, как считает британский философ, потому как в 'официальном учении' утверждается наличие свободной воли, что несомненно с детерминизмом. Странно, но сам Райл позже подмечает то, что нельзя понимать слова однозначно и что многие из них имеют «ряд типологически различных смыслов», поэтому категории 'причина' и 'следствие' также не стоит применять исключительно к материальному [8, с. 86]. Поэтому остается неясным, насколько это свидетельство действительно указывает на то, что в 'интеллектуалистской легенде' была совершена категориальная ошибка.

Упомянем, что Декарт понимает свободу воли в более обыденном смысле, т. е. так, как каждый из нас испытывает ее на самом себе [14, с. 150]. В другом месте Декарт прямо указывает на то, что свобода воли не является и не может быть детерминированной [14, с. 47], мы не ощущаем «никакого внешнего принуждения» к совершению поступков [14, с. 294]. Декарт придерживался следующего взгляда относительно свободы воли: воля является свободной, когда она выбирает то, что интеллект воспринимает как наилучший поступок в данной ситуации [17, р. 187]. Это значит, что воля тем более свободна, чем сильнее она определяется интеллектом [17, р. 188]. При этом для воли идеи интеллекта не являются чем-то безусловно необходимым, воля вполне может не подчиняться интеллекту [17, р. 191]. Как мы видим, Декарт понимает причинно-следственную связь для ментальных актов не в терминах начальных условий и физических законов, а в терминах решений воли, которые могут зависеть от восприятий интеллекта, а могут и не зависеть, то есть причинно-следственные цепочки для ментальных актов не восходят прямиком к зарождению Вселенной или к рождению индивида. Следовательно, мы не можем утверждать, что Декарт здесь допускает категориальную ошибку и совершает неправомерный перенос казуальной связи с отношений *событие—событие* в материальном мире на отношение акт — акт в ментальном мире.

Мы можем сделать вывод, что первая часть критики Райла распространяется на учение Декарта лишь отчасти и является уместной для него лишь

отчасти. По всей видимости, первая часть критики не имела специальной своей целью именно учение Декарта. Два свидетельства, указывающие на факт совершения категориальной ошибки, являются скорее общими, нежели подстроенными под философию Декарта и ориентированными на нее, и это с учетом того, что второе свидетельство не является уместным для учения французского философа.

Перейдем теперь ко второй части критики Райла. Он критикует приватность ментальных актов и то, что *теоретизирование* предшествует любому действию и что никакое действие невозможно без предварительного *теоретизирования* [8, с. 36]; то есть критикуется положение о том, что разумным может быть только то действие, которому предшествовало *внутреннее обдумывание* и которое параллельно с его совершением еще и обдумывается [8, с. 37–38]. Здесь Райл критикует интеллектуализм. Он указывает на то, что *теоретизирование* не определяет все остальные действия и стоит направне с другими практиками [8, с. 35]. Здесь нужно прояснить, что под '*теоретизированием*' Райл понимает особый вид осмыслинной деятельности [8, с. 40]; *теоретизирование* направлено на выявление или восстановление в памяти '*знания что*' [8, с. 38], и для него не является существенным, выполняете вы его вслух или про себя [8, с. 36]. '*Знание что*', согласно Райлу, — это знание некоторого шаблона, инструкции или алгоритма, в соответствии с которым может быть осуществлено действие; это — теория, описывающая практику [8, с. 38–39]. Иными словами, для Райла, как это яствует из текста, операция *теоретизирования* есть некоторое рассуждение, декламация, повторение или вычисление, которые могут проговариваться про себя или произноситься вслух. Декарт действительно говорит, что «интеллектуальное восприятие всегда должно предшествовать решению воли» ради того, чтобы не заблуждаться [14, с. 49]. В этом случае мы действительно обнаруживаем, что, по мнению французского философа, разумному действию должен предшествовать интеллектуальный акт. Так что этот аргумент Райла против интеллектуализма уместен для критики философии французского философа. Но для того, чтобы определить, был ли Декарт не прав, необходимо понять, что именно понимает под разумным действием Райл, а что — Декарт⁵.

Таким образом, вторая часть критики Райла касается только так называемого *теоретизирования*, которое можно было бы, пусть и не в полной мере, но все-таки сопоставить с деятельностью интеллекта у Декарта. Но не следует забывать, что под ментальными актами французский философ понимает в том числе и волевые акты [14, с. 311]. Согласно Декарту, любому нашему действию будет предшествовать волевой акт [14, с. 545–546, 566], то есть некоторый ментальный акт. Относительно существования волевых актов можно выделить следующие возражения Райла: (1) уже разобранное нами возражение от невозможности каузальной связи между ментальными актами и материальными событиями [8, с. 74]; (2) никто не может дать ясный отчет о наличии, количестве, интенсивности и временной протяженности волевых актов, когда просят описать, скажем, сколько за это утро было совершено волений, каковы они были по характеру и были ли они вообще; из такой неспособности дать четкий отчет Райл выводит, что существование волевых актов на эмпирическом уровне не подтверждается никакими фактами [8, с. 73]; (3) Райл счита-

ет, что волевые акты были введены в 'официальном учении' в том числе для того, чтобы объяснить оценки наших действий, то есть объяснить, почему мы оцениваем наши действия как свободные или вынужденные, сложные или простые, храбрые или трусливые; однако волевые акты, как пишет Райл, не обеспечивают наши действия таким объяснением, поскольку они являются приватными, скрытыми от других людей, а на основании действий и отчетов человека мы судить никак о его воле не можем, как и о своей воле, потому что однозначной связи между моим волением и действием, которое якобы за ним следует, нет (ведь это действие могло быть совершено по другой причине) [8, с. 73–74]; (4) так как сами волевые акты могут описываться как добровольные, то им должны предшествовать предварительные волевые акты, а последним еще одни, и так до бесконечности; такой регресс редуцирует к абсурду 'официальное учение' [5, с. 40, 75].

Аргумент (2) вряд ли имеет хоть какое-то отношение к учению Декарта, и на деле является критическим замечанием более общего характера. Французский философ никак не выскаживается относительно того, как мы можем давать отчет о наших волевых актах. Аргумент (3) не представляется возможным оценить в данной статье, поскольку для того, чтобы понять, зачем Декарт вводит волевые акты в свою онтологию, необходимо отдельное исследование. Аргумент (4) не имеет отношения к философии Декарта. Поскольку сам Декарт придерживался следующего взгляда относительно свободы воли: воля является свободной, когда она выбирает то, что интеллект воспринимает как наилучший поступок в данной ситуации [17, р. 187]. При таком понимании добровольный поступок является следствием воли, если эта воля свободна, а свободна она, если подчиняется интеллекту. Сам интеллект по своей природе — способность к формированию идей и выражений, которые при этом ни утверждаются, ни отрицаются [14, с. 46–47]. Декарт в целом не приписывает интеллекту какую-либо активность, и за волей остается возможность не подчиняться интеллекту. Деятельность интеллекта пассивна, а значит, она не может быть добровольной. Так как акт интеллекта не может быть добровольным, а акт воли является свободным, если в основе его действия лежит акт интеллекта, то и бесконечной редукции не возникает. В противном случае мы могли бы приписать интеллекту добровольность или свободу.

Далее, критикуя положение о приватности ментальных актов, Райл приводит аргумент к невозможности понимания других людей при условии приватности их ментальных актов. Здесь имеется в виду то, что раз ментальные акты являются скрытыми и являются причинами любого публичного действия, то мы не можем понимать мотивы, интересы и чувства других людей. Он пишет о том, что не может существовать необходимой корреляции между конкретными публичными действиями и конкретными ментальными актами, но тем не менее мы понимаем других людей, их мотивы, интересы и чувства [8, с. 60]. Райл возражает на часто приводимый против этого замечания контраргумент, который состоит в том, что мы могли бы понимать других людей по аналогии с собой, то есть на основе того, как коррелируют наши ментальные акты и наши действия, мы могли бы делать вывод об их соотношении у других людей; тем бо-

лее, что суждения по аналогии имеют место и в теории Декарта [14, с. 531]. Возражение Райла на этот контрапротивный аргумент состоит в том, что подобный вывод по аналогии будет полностью ошибочным [8, с. 66]: это неправомерное обобщение, ведь суждение о других основывается только на своем опыте [8, с. 61–63]. Комментируя это критическое возражение Райла, мы вынуждены указать на то, что Декарт не поднимает вопрос о доступе к ментальным актам других людей [подробнее об этом см.: 18].

Затем Райл переходит к критике положения о том, что в случае осознания ум всегда осведомлен обо всем своем содержании, потому что ментальные акты являются 'фосфоресцирующими'¹⁶, и это осознание своего содержания является безошибочным [8, с. 157]. Он замечает, что осознание происходит параллельно с совершаемым действием. Для Райла осознание деятельности своего ума в 'официальном учении' является некоторым непрерывным мониторингом за всяkim ментальным событием; осознание — постоянный элемент всех ментальных процессов [8, с. 162–163]. Позиция Декарта относительно осознания ментальных актов в целом такая же, хотя он ее не разъясняет четко [14, с. 565]. Тем не менее у нас есть основания предполагать, что осведомленность является рефлексивным свойством самих мыслей, то есть каждая мысль имеет два предмета: то, что эта мысль представляет (например, мысленный образ слона), и саму себя благодаря этому рефлексивному свойству [19, р. 6]. В этом случае каждая мысль является осознанной, хотя анализ рассуждений Декарта позволяют усомниться в том, что французский философ действительно считает, что каждый ментальный акт непременно сопровождается осознанностью о нем [19, р. 8–13]. Позиция же Райла такова: осознание есть, но оно не может быть тем, чем его считают 'теоретики', поскольку его «предполагаемые объекты являются мифом» [8, с. 158, 163]. Британский философ выдвигает следующие возражения против указанного положения: (1) 'знать' — не самый подходящий синоним для 'осознавать'; предположим, что я вижу нечто, напоминающее силуэт человека, в таком случае для Райла утверждение 'Я вижу силуэт, напоминающий человека' не будет знанием, а вот утверждение 'Я вижу пальто' — будет; то есть мне недостаточно просто высказать, каково мое осознаваемое состояние по своему содержанию для того, чтобы знать, и тогда любой мой отчет о том, что я осознаю или осознавал, не является знанием [8, с. 164]; (2) если акт осознания является ментальным актом, то он тоже должен осознаваться, и так до бесконечности; а значит, снова регресс редуцирует к абсурду 'официальное учение' [8, с. 165].

Перейдем теперь к рассмотрению данных аргументов. Относительно аргумента (1) нужно сказать, что, конечно, осознание не может быть отождествлено со знанием. Однако Декарт вовсе не отождествляет их, хотя в некоторых случаях, когда мы осознаем то, что самодостоверно (например, что я мыслю), по Декарту это осознание вполне ведет к знанию о том, что я мыслю. Это заключение мы можем сделать на основании анализа *Второго Размышления*, поскольку Декарт может знать о своем существовании как вещи мыслящей, если только он знает, что он мыслит [14, с. 22–23]. По поводу аргумента (2) следует отметить, что он не уместен по отношению к учению Декарта: осознание не высокорядковый ментальный акт, предметом

которого является перворядковый ментальный акт. В пользу обратного мы не располагаем никакими косвенными свидетельствами в текстах Декарта. Поэтому осознание, как мы указали выше, в рамках учения Декарта, скорее всего, является свойством перворядковых ментальных актов [15, р. 6]. В связи с этим в учении французского философа редукции актов осознанности к абсурду не возникает.

Подведем итог. Настоящее исследование показало, что предметом критики Райла в *Понятии сознания* была скорее некоторая очень обобщенная форма картезианского дуализма. Нами были выявлены ее основные положения. И мы показали, что только некоторые основные положения этой обобщенной формы картезианского дуализма имеют отношение непосредственно к трудам Декарта. Первая часть критики Райла, как мы уже отмечали, также имеет общий характер, то есть она не направлена конкретно на учение Декарта (впрочем, то же самое верно и для второй части его критики), более того, она лишь отчасти применима к тому, что мы можем обнаружить в работах французского мыслителя. Фактически из всей высказанной Райлом критики лишь проблема интеракции является хорошим аргументом против учения Декарта.

Перечислим более детально результаты исследования аргументов Райла во второй части критики. Критика интеллектуализма, или аргумент против того, что всякому разумному действию должен предшествовать ментальный акт, уместна для учения Декарта. Проблема отчета о волевых актах вряд ли может служить хорошим аргументом против учения Декарта, так как он просто не рассматривает такого рода проблему. Аргумент в пользу бесконечного регресса волевых актов не применим к философии Декарта. То же самое верно и для проблемы доступа к ментальным актам других людей. Французский мыслитель в своих работах ее попросту не рассматривает. Аргумент от ошибочного тождества знания и осознанности кажется нам не уместным для критики философии Декарта, как и аргумент от бесконечного регресса актов осознания, так как осознание попросту не является актом.

Таким образом, мы видим, что большая часть аргументов, направленная на то или иное основное положение 'официального учения' картезианства, просто не распространяется на философию Декарта. Тем не менее Райл все же формулирует ряд общих аргументов, которые мы вполне можем применить для критики трудов французского философа. На большую часть этих аргументов мы постарались ответить в статье. Без ответа остался аргумент против интеллектуализма Декарта. Но вопрос о том, насколько он опровергает то или иное положение в учении Декарта, нуждается в отдельном исследовании. Также без ответа остался аргумент о том, что волевые акты вводятся в 'официальное учение' для объяснения наших действий, но ничего, в сущности, не объясняют. Чтобы на него ответить, необходимо отдельное исследование, позволяющее нам понять, на каких основаниях французский философ вводит волевые акты в свою онтологию.

Примечания

¹ Является ли данное 'большинство' его современниками или нет, сам Райл не указывает.

² Райл использует термины 'официальная теория/учение', 'догма призрака в машине', 'интеллектуалистская легенда' и 'кардезианский дуализм' как синонимы.

³ Конкретно это положение Райл характеризует как до-
пущение.

⁴ Непосредственно в самом Понятии сознания Райл не указывает эту систему категорий.

⁵ В данной статье мы не будем рассматривать этот вопрос, так как он требует отдельного исследования.

⁶ Термин 'фосфоресцирующий' ('phosphorescent'), использо-
ванный Райлом в Понятии сознания, не стал общеупотре-
бительным. Данный термин фактически обозначает то же
эпистемическое свойство ментальных состояний, что и бо-
льше распространенный и общепринятый термин 'светимость'
('luminosity'). Под 'светимостью' обычно понимается такое
свойство наших ментальных состояний, что если мы находимся
в ментальном состоянии, то мы находимся и в состоянии
знать о том, что мы находимся в этом состоянии.

Список источников / References

1. Coleman S. Know-How, Philosophical Perspectives. Encyclopedia of the Mind / ed. by H. Paschler. San Diego: Sage Publications, 2013. P. 447–449.
2. Dennett D. C. Consciousness Explained. New York: Back Bay Books; Little, Brown and Company, 1991. 429 p.
3. Демин Т. С., Фролов, К. Г. Знание-что, Знание-как, сознание и искусственный интеллект // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2023. Т. 8, № 1. С. 102–109. DOI: 10.25206/2542-0488-2023-8-1-102-109. EDN: DTOTRC.
4. Гусев А. А. Рецензия на книгу П. Н. Барышникова «Вычислительные модели разума: От кода к смыслу» (М.: LENAND, 2022. 320 с.) // Философия науки и техники. 2023. Т. 28, № 1. С. 148–153. DOI: 10.21146/2413-9084-2023-28-1-148-153. EDN: YVJPQU.
5. Юлина Н. С. Очерки по современной философии сознания. Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 408 с.
6. Brandt S. Ryle vs. Intellectualism: A Case Study in Philosophical Method. *Synthese*. 2025. Vol. 206, no. 2. P. 1–22. DOI: 10.1007/s11229-025-05112-5.
7. Lenz M. Taking "Descarte's Myth" Seriously: Rethinking the Rylean Narrative. *The Southern Journal of Philosophy*. 2025. Vol. 63, no. 2. P. 128–142. DOI: 10.1111/sjp.12619.
8. Райл Г. Понятие сознания. Москва: Идея-Пресс, 1999. 408 с. ISBN 5-7333-0011-6. EDN: VXKJID.
9. Langer S. K. In Praise of Common Sense. *The Hudson Review*. 1951. Vol. 4, no. 1. P. 146–149. DOI: 10.2307/3847134.
10. Kremer M. Ryle's "Intellectualist Legend" in Historical Context. *Journal for the History of Analytical Philosophy*. 2017. Vol. 5, no. 5. P. 16–39. DOI: 10.15173/jhap.v5i5.3204.
11. Kennedy R. Intellectualism. The Cambridge Dictionary of Philosophy / ed. by R. Audi. New York: Cambridge University Press, 2015. P. 522–522.
12. Hampshire S. Critical Review of the Concept of Mind / ed. by O. P. Wood. London: Macmillan, 1970. P. 17–44.
13. McLaughlin B. P. Philosophy of Mind. The Cambridge Dictionary of Philosophy / ed. by R. Audi. New York: Cambridge University Press, 2015. P. 802–813.
14. Декарт Р. Сочинения: 2 т. / сост. В. В. Соколова. Т. 2. Москва: Мысль, 1994. 632 с.
15. Descartes R. Sochineniya: 2 т [Writings: in 2 vol.] / compiled by V. V. Sokolova. Vol. 2. Moscow, 1994. 632 p. (In Russ.).
16. Simmons A. Mind-Body Union and the Limits of Cartesian Metaphysics. *Philosophers' Imprint*. 2017. Vol. 17, no. 14. P. 1–36.
17. Wee C. The Fourth Meditation: Descartes and Libertarian Freedom. The Cambridge Companion to Descartes' Meditations / ed. by D. Cunning. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 186–204.
18. Lagerspetz O. Was Descartes Responsible for the Problem of Other Minds? *Philosophical Investigations*. 2025. Vol. 48, no. 3. P. 249–268. DOI: 10.1111/phin.12458.
19. Simmons A. Cartesian Consciousness Reconsidered. *Philosophers' Imprint*. 2012. Vol. 12, no. 2. P. 1–21.

ФЕДОРОВ Сергей Анатольевич, магистрант философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, г. Москва.

Адрес для переписки: fass.peed2003@gmail.com

Прозрачность финансовой деятельности: автор не имеет финансовой заинтересованности в представленных материалах и методах. Конфликт интересов отсутствует.

Статья поступила в редакцию 16.09.2025; одобрена после рецензирования 13.11.2025; принята к публикации 02.12.2025.

FEDOROV Sergey Anatolyevich, Master's Student of the Philosophy Faculty, M. V. Lomonosov Moscow State University, Moscow.

Correspondence address: fass.peed2003@gmail.com

Financial transparency: the author has no financial interest in the presented materials or methods. There is no conflict of interest.

The article was submitted 16.09.2025; approved after reviewing 13.11.2025; accepted for publication 02.12.2025.