

СТАТТІ: САМОРЕФЛЕКСІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

*Дмитро
Сепетий*

ПСИХОФІЗИЧНИЙ ДУАЛІЗМ ДЕКАРТА У СУЧАСНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Проблема відношення свідомості (психіки) або психічного суб'єкта (**Я**) до тіла (мозку) та фізичної реальності загалом залишається однією з найбільш важливих і дискусійних філософських проблем. Особливо активно її обговорюють в академічній філософії англomовних країн (переважно в рiчшшi аналітичної традиції). На жаль, в українських філософських публікаціях останніх двох десятиріч ця проблема мало представлена, з одного боку, через недостатню залученість української філософської спільноти до аналітичної філософської традиції загалом, а з іншого — через дискредитацію «головного питання філософії» попередніми десятиріччями догматичної монополії діалектичного матеріалізму. Проте слід відзначити важливі позитивні зрушення в цьому напрямку, що мали місце у 2014 — 2015 роках. Зокрема, у видавництві «Літопис» вийшла друком збірка перекладів текстів аналітичної філософії, що включає кілька ключових статей найвпливовіших сучасних філософів свідомості — Т. Нагеля, Дж. Серля, Ф. Джексона, Д. Денета, Д. Чалмерса; у «Філософській думці» надруковано переклад важливого фрагмента бестселера Д. Чалмерса та розгорнуту термінологічну дискусію з сучасної філософії свідомості. В цей же період у видавництві «Дух і літера» вийшла друком збірка «"Медитації" Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень», що включає статті провідних сучасних французьких декартознавців, тримовну (латино-французько-українську) публікацію знаменитої праці Р. Декарта та

© Д. СЕПЕТИЙ,
2016

оглядову аналітичну статтю О.Хоми. Інший аспект сучасного європейського декартознавства подано у статті Л. Бондарчук та А. Сень, які ознайомлюють українського читача з тлумаченням провідного англійського декартознавця Джона Контигема. Оскільки сучасна філософія свідомості аналітичної традиції є продовженням філософії свідомості Нового часу, у витоків якої стояв Декарт, то значний інтерес становить питання про життєвість його ідей у цьому сучасному контексті.

Мета цієї статті — з'ясувати питання про сучасну значущість головних ідей філософії свідомості Декарта, зокрема, про їх сприйняття, критику та трансформацію у сучасній аналітичній філософії свідомості.

Філософію свідомості Декарта (представлену, насамперед, у «Медитаціях») традиційно вважають найважливішим класичним формулюванням та обґрунтуванням онтологічно-психофізичної теорії, яку називають субстанційним дуалізмом. Згідно з цією теорією, людина являє собою поєднання двох «речей»-субстанцій, що цілковито відмінні за своєю природою, але перебувають у тісному взаємозв'язку. З одного боку, «мисляча річ» (*res cogitans*) — субстанція, атрибутом (визначальною, сутнісною властивістю) якої є мислення, — душа, **Я**, розум, свідомість людини. З іншого боку, «протяжна річ» (*res extensa*) — субстанція, атрибутом якої є протяжність, — тіло людини, так само як і всі інші тіла, що займають певне місце у фізичному просторі.

Тут слід застерегти проти типового хибного тлумачення вчення Декарта та психофізичного дуалізму загалом, що пов'язане з розбіжностями у тлумаченні поняття «субстанція». Субстанційний дуалізм часто описують як вчення про дві субстанції й далі інтерпретують це так, ніби «субстанція» — це якась речовина (*stuff*), з якої складаються різні речі; відповідно, подібно до того, як тіла складаються з матеріальної речовини, душа (свідомість, розум, **Я**) людини складається з якоїсь нефізичної мислячої речовини [McGinn, 1999: р. 94–95; Blackmore, 1993: р. 16; Midgley, 2002: р. 86]. Насправді ні Декарт, ні жоден інший серйозний філософ, що був прибічником субстанційного дуалізму, ніколи не писав нічого подібного. Поняття субстанції в рамках вчення субстанційного дуалізму, розуміється у сенсі чогось, що є носієм властивостей та станів, на відміну від самих властивостей та станів: «кожна річ, ... завдяки якій існує ... певна властивість, якість або атрибут» [Декарт, 2000: с. 116]. Відповідно, таких субстанцій, згідно з ученням субстанційного дуалізму, існує не дві, а величезна кількість, проте вони є субстанціями двох зазначених вище різновидів. Зокрема, існує принаймні стільки ж мислячих субстанцій, скільки існує людей; кожне людське **Я** є мислячою субстанцією. І кожна мисляча субстанція-**Я** (на відміну від матеріальних речей) є неподільною, нескладеною субстанцією. Ні про яке її утворення з якоїсь мислячої речовини не йдеться.

Інше непорозуміння, яке може виникати у зв'язку зі вченням Декарта, стосується смислу, в якому він вживав поняття «мислення». Справа в тому, що у Декарта це поняття охоплює не лише те, що ми звикли називати мис-

ленням (хоча цей інтелектуальний аспект і є для Декарта пріоритетним), але й уяву, волю, відчуття. Мисляча річ — це «річ, яка сумнівається, пізнає, стверджує, заперечує, бажає або не бажає, а також уявляє й відчуває» [Декарт, 2000: с. 30]: «Під словом *думка* я розумію все, настільки нам властиве, аж ми усвідомлюємо його безпосередньо. Так, усі дії волі, інтелекту, уяви й чуттів — це думки» [Декарт, 2000: с. 115]. Також «кольори, запахи і таке інше — це всього тільки відчуття, неіснуючі поза моїм мисленням, які відрізняються від тіла не менше, ніж біль від форми й руху стріли, яка цей біль викликала» [Декарт, 2000: с. 231] Отже, «мисляче **Я**» Декарта — це психічний суб'єкт з усіма його ментальними станами.

Тут варто також зробити деякі зауваження щодо особливостей перекладу. В російській, а слідом за нею й українській, перекладній літературі з філософії свідомості склалася традиція перекладати лат. *mens* та англ. *mind* найчастіше як «разум» / «розум» або «ум». Зокрема, так перекладено лат. *mens* в наявних україномовних перекладах Декарта (який писав латинською мовою): З. Борисюк та О. Жупанська обрали «розум» [Декарт, 2000], А. Баумейстер та О. Хома — «ум» [Декарт, 2014]. Між тим, лат. *mens* та англ. *mind* мають значно ширший смисл, аніж той, в якому ми зазвичай вживаємо слово «розум», а росіяни — «разум» чи «ум» (\approx англ. *reason*): вони охоплюють усі психічні (ментальні) стани — відчуття, сприйняття, емоції, мислення, уяву, воління. Тому деякі перекладачі англословних праць з філософії свідомості перекладають *mind* як «свідомість» (А. Грязнов [Серл, 2002]), «психіка» (А. Веретенников [Деннет, 2004]) або «ментальне» (В. Васильєв [Чалмерс, 2013]), а А. Богачов пропонує термін «ментальність» (застерігаючи про важливість відрізнити це від «менталітету»). На мою думку, такі варіанти перекладу більш точно відповідають смислу англ. *mind* та лат. *mens*. Також деякі перекладачі Декарта російською мовою обирають для перекладу слово «дух», що безпосередньо відповідає *l'esprit* в канонічному французькомовному перекладі. Це слід враховувати в подальшому, коли в цитатах з перекладів праць Декарта подибуватимемо слова «розум» або «ум».

Оскільки «мисляче **Я**» Декарта — це не лише суб'єкт власне мислення, але й суб'єкт відчуттів, починаючи з найбільш «тілесних», то воно, в цих своїх психічних станах, дуже сильно залежить від тіла: «відчуття голоду, спраги, болю тощо не що інше, як певні невиразні модуси мислення, які виникають і залежать від спілки, такого собі поєднання розуму {лат. *mens*} з тілом», і завдяки яким «природа вчить мене, що я не тільки присутній у своєму тілі, як капітан присутній на кораблі, я, окрім того, поєднаний з ним так тісно і злитий настільки воедино, що утворюю з ним єдине ціле» [Декарт 2000: с. 65]. З іншого боку, розум (власне мислення й воля) управляє поведінкою людини. Тож загалом позиція Декарта — це психофізичний субстанційний дуалізм-інтеракціонізм — вчення про те, що свідомість (**Я**, душа, розум) і тіло — це дві різні за природою субстанції, що дуже тісно взаємодіють.

Декарт запропонував три головні аргументи на користь твердження про відмінність розуму від тіла.

Перший аргумент полягає в тому, що цілком збагненим є існування свідомості (розуму, душі, мислячого **Я**) без тіла. Понад те, кожний з нас може логічно несуперечливо помислити навіть можливість того, що *насправді* не існує зовнішнього матеріального світу і, зокрема, його тіла, а є лише його свідомість, мисляче **Я**, з усіма її/його відчуттями, сприйняттями та іншими станами, що породжують у свідомості ілюзорні уявлення про існування зовнішнього світу та власного тіла. Це може бути сон або витівки могутнього демона, який цілеспрямовано вводить нас в оману. (Осучаснені версії цього міркування — уявний експеримент «мозок в акваріумі» та кінофільм «Матриця».) В цій ідеї немає логічної суперечності. Оскільки існування свідомості без тіла є логічно можливим, то свідомість є чимось відмінним від тіла. В сучасній філософії свідомості цей аргумент не є впливовим; його відхиляють або заперечуючи коректність умовисновку від збагненності до можливості, або вказуючи на те, що логічна можливість свідомості без відповідних фізичних станів (мозку) говорить не про те, що свідомість не може утворюватися цими станами, а лише про те, що вона (логічно) могла б утворюватися чимось іншим. Проте цей аргумент можна розглядати як попередника більш впливового аргументу у зворотному напрямку (логічна можливість будь-яких фізичних станів без свідомості), що йде від Лейбніца [Лейбниц, 1982: с. 415] через С.Кріпке [Kripke, 1980: pp. 144–154] до аргументу зомбі [Chalmers, 1996: pp. 94–99], який є, мабуть, найвпливовішим аргументом проти матеріалізму у сучасній філософії свідомості.

Другий аргумент полягає в тому, що тіло та свідомість не мають ніяких спільних сутнісних атрибутів: «у концепті тіла не міститься нічого, властивого розуму, і, навпаки, — концепт розуму не включає нічого, властивого тілу» [Декарт, 2000: с. 161]; «я до решти осягаю, що таке тіло (тобто я осягаю тіло як річ у всій повноті), думаючи лише, що це річ просторова, окреслена, рухлива тощо, хоча заперечую в ньому все те, що належить до природи розуму; я також осягаю, що розум {лат. *mens*} — це річ в усій повноті, яка сумнівається, мислить, бажає тощо, хоча й не наділяю його чимось, властивим ідеї тіла, а це було б абсолютно неможливо, якби між тілом і розумом не існувало реальної відмінності» [Декарт, 2000: с. 91]. Цей аргумент (у частині заперечення в природі чи концепті тіла будь-чого належного природі чи концепту свідомості) також споріднений з аргументом Лейбніца та аргументом зомбі.

Третій аргумент полягає в тому, що психічний суб'єкт (**Я**) як такий є неподільним, натомість наше тіло подільне майже до нескінченності. Декарт формулює цей аргумент так: «передовсім я тут помічаю, що між умом {лат. *mens*} і тілом є велика різниця в тому, що тіло, за своєю природою, завжди подільне, ум же — цілковито неподільний. Бо, звісно, коли я розглядаю останнього, тобто самого себе, оскільки я є лише річ, що мислить, то не можу розрізнити в собі жодних частин, але розумію себе як єдину й цілісну

річ. ...здатності воліти, відчувати, розуміти тощо не можуть бути названі його частинами: бо одним і тим самим є той ум, що воліє, відчуває, розуміє. Зовсім навпаки, жодна тілесна, або протяжна, річ не може мислитися мною без того, щоб я подумки легко не поділив її на частини й через те — не розумів її як подільну» [Декарт, 2014: с. 278, 280].

Щодо цього аргументу, можна було б поставити під сумнів: чи коректно робити якісь умовисновки з можливості *подумки* поділити будь-яку тілесну (протяжну) річ на частини? Проте цей сумнів не є критичним для аргументу Декарта, оскільки ми знаємо, що людське тіло не лише подумки, але й фактично подільне на багато мільярдів мікрочастинок. Натомість, якщо щось (свідомість, мисляче **Я**) неможливо поділити на частини навіть подумки, то це, мабуть, є досить вагомою підставою вважати, що воно є неподільним на частини і фактично. (Очевидно, психофізична проблема не виникала б, якби людське тіло було так само неподільним, як і психічний суб'єкт; у такому разі ми вважали б, що одна й та сама фундаментальна, неподільна онтологічна сутність є носієм як фізичних (тілесних) властивостей, так і психічних станів.)

З іншого боку, неподільність суб'єкта, або й саме його існування, заперечували чимало визначних філософів не лише матеріалістичного спрямування, але й тієї лінії в емпірицизмі й позитивізмі, що йде від Юма через Маха та Рассела. Проте ідея психічних станів без суб'єкта, станами якого вони є (або ідея нікому не приналежного досвіду), навряд чи має якийсь сенс. Також проблематичним є можливість складення психічного суб'єкта, подібного до людського **Я**, з множини більш примітивних суб'єктів або несуб'єктів.

Сказане вище дає підстави для висновку, що аргумент Декарта від неподільності **Я** та подільності тіла має досить велику міру правдоподібності, і його не було переконливо спростовано.

Також Декарт висловлював переконання, що ніяка фізична система, ніяка найскладніша машина (а тіло тварини чи людини є, по суті, «біологічною машиною») не може бути здатною до розуміння мови, поняттєвого мислення і до відповідної мовної поведінки. Схоже, що в цій частині — принаймні, оскільки йдеться про *мовну поведінку* — сучасний розвиток комп'ютерних технологій спростовує переконання Декарта. Комп'ютерні програми уможливають імітацію мовної поведінки, і хоча ця імітація поки що не досягла достатнього рівня досконалості (проходження тесту Тюринга), можливе подальше вдосконалення, для якого, здається, немає принципових меж. З іншого боку, є аргумент К. Попера про неможливість фізичної реалізації вищих (дескриптивної та аргументативної) функцій мови (оскільки йдеться про *смысл* відповідних висловлювань та його *розуміння*, а не лише про поведінку) [Popper, 1953] та впливовий аргумент Дж. Серля, який, якщо він є слухним, доводить, що навіть якщо така комп'ютерна імітація колись досягне досконалості, це буде лише *досконала імітація, а не реалізація* — не справжнє розуміння та мислення [Searle, 1980].

Важливою складовою теорії Декарта є положення про те, що визначальною характеристикою тієї реальності, яку ми називаємо фізичною або матеріальною, є протяжність. (Це виражається, зокрема, в дуалізмі *res extensa* та *res cogitans*.) Це положення нерідко оголошують неадекватним або застарілим. Наприклад, Дж. Серль стверджує: «якщо ми розглядаємо фізичне в картезіанських термінах як *res extensa*, то буде застарілим навіть з точки зору фізики вважати, що фізична реальність є фізичною відповідно до цього визначення. З часів теорії відносності ми стали розмірковувати, наприклад, про електрони як точки маси-енергії. Таким чином, відповідно до картезіанського визначення «фізичного» електрони не будуть вважатися фізичними» [Searle, 1992: p. 25].

Слід, проте, зауважити, що хоча з точки зору сучасної фізики опис фундаментальних фізичних сутностей як *res extensa* буде навряд чи правильним, можна стверджувати, що засадовою для вчення Декарта про *res extensa* є цілком правильна інтуїція, яка потребує лише деякого пристосування до сучасного наукового знання. Протяжність — характеристика фізичних речей на макрорівні, яка утворюється переважно (або й цілком) відстанями між мікроскопічними частинками цих речей. Самі ці частинки цілком можуть бути геометричними точками, без протяжності. Для того, щоб вони були фізичними, достатньо того, що вони розташовані певним чином у просторі, перебувають у певних просторових відношеннях одна до одної. Хоча не всі фізичні сутності є протяжними, всіх їх (будь то мікрочасточки чи фізичні поля або хвилі, однаково з класичної та квантово-механічної точок зору) характеризує *взаємне просторове розташування* чи просторовий розподіл, що змінюється з часом, — і саме такі просторові структури та їх динаміка, а також закони й закономірності, що ними управляють, утворюють усі макроскопічні тіла, і загалом усі доступні для спостереження фізичні (у широкому розумінні, що включає всю хімію, а також біологію, оскільки не йдеться про суб'єктивно-психічний аспект) феномени.

Тут варто звернути увагу на пояснення сучасним філософом Томасом Нагелем (з посиланням на Герберта Фейгля [Feigl, 1958]) щодо того, «що робить якісь нові відкриті властивості чи явища фізичними»: «Оскільки клас відомих фізичних властивостей постійно розширюється, фізичне не можна визначати в термінах понять та теорій сучасної фізики, воно має бути більш загальним. Нові властивості вважають фізичними, якщо вони відкриваються через пояснювальну виводжуваність із тих, що вже належать до цього класу. Цей повторюваний процес починається з фундаменту знайомих, спостережуваних просторово-часових феноменів» [Nagel, 1979: p. 183].

Зауважимо, що це визначення змісту поняття «фізичне», оскільки його «фундаментом» є *спостережувані просторово-часові феномени*, є природним розвитком Декартового *res extensa*.

Серйозною проблемою для дуалізму Декарта було питання: як можлива взаємодія між протяжною та мислячою субстанціями (тілом та душею)?

Ця проблема була особливо складною з огляду на панування в часи Декарта, і дотримання самим Декартом, механістичної теорії взаємодії, згідно з якою взаємодія здійснюється через прямий контакт-поштовх між тілами. Зрозуміло, що цю модель неможливо застосувати до взаємодії між тілом та душею. А проте Декарт вважав, що душа та тіло тісно взаємодіють, і навіть висував теорію про те, що центром такої взаємодії є шишковидна залоза в мозку.

Деякі з послідовників Декарта, яких називали картезіанцями, не задовольнилися таким поглядом як нібито непослідовним і пропонували альтернативні теорії, в яких заперечували взаємодію між душею та тілом, але припускали відповідність між фізичними подіями та психічними станами, яка забезпечується або постійним втручанням Бога в кожному окремому випадку (окказіоналізм Гейлінкса та Мальбранша), або завдяки наперед встановленій гармонії (Гейлінкс): Бог наперед «запрограмував» розвиток фізичного світу та людських душ так, щоб між ними була відповідність (подібно до того, як годинникар може створити кілька годинників, які, працюючи незалежно один від одного, показуватимуть один і той самий час). Зрозуміло, що останнє логічно можливе лише за припущення істинності (цілковитого) детермінізму: як події у світі протяжних субстанцій, так і психічні стани свідомості мають бути цілком детерміновані попередніми подіями та станами; відповідно, тут немає місця для ідеї свободи волі людини, і це є найбільш непривабливою рисою теорії наперед встановленої гармонії.

В сучасній філософії свідомості досі багато хто вважає, що проблема взаємодії є «ахілесовою п'ятою» інтеракціоністського дуалізму [Levine, 2001: р. 22–38; Chalmers, 1996: р. 156–158]. Більшість сучасних філософів, які є прибічниками матеріалізму, епіфеноменалізму чи раселіанського монізму, приймають постулат про *каузальну закритість фізичного* (неможливість впливу на фізичні процеси чогось нефізичного) як аксіому, що не потребує доведення. На користь цього погляду рідко наводять аргументи, а коли наводять, то вони виявляються вельми слабкими. Натомість захисники інтеракціонізму говорять, що для заперечення можливості впливу нефізичних станів свідомості (психічного *Я* або душі) на деякі фізичні процеси в мозку немає вагомих підстав, особливо після відмови від механістичної теорії взаємодії [Popper, 1966]. (Дискредитація цієї теорії почалася з теорії гравітації Ньютона, оскільки згідно з останньою тіла притягуються на відстані. Подальший розвиток науки показав, що механістичних взаємодій через безпосередній контакт-поштовх тіл взагалі не існує: тіла, які, як нам здається, зіштовхуються, насправді розділені дуже маленькими відстанями, що непомітні для людського ока, і відштовхуються на цій відстані електромагнітними силами.)

У філософії свідомості ХХ та початку ХХІ сторіччя напрямок послідовників Декарта, психофізичний дуалізм-інтеракціонізм, є далеко не найвпливовішим; проте його гідно репрезентовано працями Дж. Белофа, К. Попера, Дж. Еклза, Дж. Фостера, Р. Свінберна, Дж. Ходжсона, Е.Дж. Лові, В. Гаскера,

Г. Стапа, в яких наведено потужну аргументацію, що виявляє незадовільність більш впливових (матеріалістичних або близьких до матеріалізму) альтернатив.

Загалом можна зробити висновок, що головні ідеї філософії свідомості Декарта не втратили значення. З деякими помірними уточненнями та адаптацією до сучасного стану наукового знання вони утворюють послідовну й раціонально обґрунтовану систему, в якій відведено належне місце для людської особи як суб'єкта відчуття, мислення, усвідомлення, волі та свідомої, цілеспрямованої діяльності. Разом з тим існують великі труднощі інтеграції психофізичного дуалізму-інтеракціонізму із сучасною природничо-науковою картиною світу, які потребують подальшого дослідження.

ДЖЕРЕЛА

- Богачов, А., Вахтель, А., Верлока, В. та ін. (2015). Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. *Філософська думка*, 5, 68–93.
- Боднарчук, Л., Сень, А. (2014). Контигемова концепція триалізму Декарта й сучасні дискусії. *Sententiae*, XXX(1), 196–209.
- Декарт, Р. (2014). Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації. В О. Хома (Укл.), «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень (сс. 115–292). К.: Дух і літера.
- Декарт, Р. (2000). *Метафізичні розмисли*. К.: Юніверс.
- Деннет, Д. (2004). *Види психіки: на пути к пониманию сознания*. Москва: Идея-Пресс.
- Лейбниц, Г. В. (1982). Монадология. В Г. В. Лейбниц, *Сочинения в 4-х тт.* Т. 1 (сс. 413–429). Москва: Мысль.
- Серл, Дж. (2002). *Открывая сознание заново*. Москва: Идея-Пресс.
- Синиця, А. С., (Ред.), (2014). *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жуку залишає коробку*. Львів: Літопис.
- Чалмерс, Д. (2013). *Сознающий ум*. Москва: Либроком.
- Чалмерс, Д. (2015). Аргумент 1: Логічна можливість зомбі. *Філософська думка*, 5, 60–67.
- Blackmore, S. (1993). *Dying to Live*. Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Feigl, H. (1958) The «Mental» and the «Physical». In H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 2 (pp. 370–497). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame*. New York: Basic Books.
- Midgley, M. (2002). *Science and Poetry*. London, New York: Routledge.
- Nagel, T. (1979). Panpsychism. In T. Nagel, *Mortal Questions* (pp. 181–196). New York: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1953). Language and the Body-Mind Problem. *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*, Vol. 7, 101–107.
- Popper, K. (1966). *Of Clouds and Clocks*. St. Louis, Missouri: Washington University.
- Searle, J. (1980). Minds, Brains and Programs. *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, 417–424.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, London: The MIT Press.

Статтю одержано 17.12.15

REFERENCES

- Blackmore, S. (1993). *Dying to Live*. Buffalo, New York: Prometheus Books. [= Blackmore 1993]
- Bogachov, A., Vahtel, A., Verloka, V. and others. (2015). Translation as (mis)understanding. Terminological discussion. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 5, 68–93. [= Богачов 2015]
- Bodnarchuk, L., Sen', A. (2014). Cottingham's Conception of Descartes' Trialism and Modern Discussions. [In Ukrainian]. *Sententiae*, XXX(1), 196–209. [= Боднарчук 2014]
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. New York, Oxford: Oxford University Press. [= Chalmers 1996]
- Chalmers, D. (2013). *The Conscious Mind*. [In Russian]. Moscow: Librocom. [= Чалмерс 2013]
- Chalmers, D. (2015). Argument 1: The logical possibility of zombies. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 5, 60–67. [= Чалмерс 2015]
- Descartes, R. (2000). *Metaphysical Meditations*. [In Ukrainian]. K.: Universe. [= Декарт 2000]
- Descartes, R. (2014). Meditations on First Philosophy / Metaphysical Meditations. [In Ukrainian, Latin, and French]. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' «Meditations» in the Mirror of Modern Interpretations* (pp. 115–292). K.: Duh i Litera. [= Декарт 2014]
- Dennett, D. (2004). *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*. [In Russian]. Moscow: Idea-Press. [= Деннет 2004]
- Feigl, H. (1958) The «Mental» and the «Physical». In H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 2 (pp. 370–497). Minneapolis: University of Minnesota Press. [= Feigl 1958]
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [= Kripke 1980]
- Leibniz, G. W. (1982). Monadology. [In Russian]. In G. W. Leibniz, *Works in 4 vol.* Vol. 1 (pp. 413–429). Moscow: Thought. [= Лейбниц 1982]
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York, Oxford: Oxford University Press. [= Levine 2001]
- McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame*. New York: Basic Books. [= McGinn 1999]
- Midgley, M. (2002). *Science and Poetry*. London, New York: Routledge. [= Midgley 2002]
- Nagel, T. (1979). Panpsychism. In T. Nagel, *Mortal Questions* (pp. 181–196). New York: Cambridge University Press. [= Nagel 1979]
- Popper, K. (1953). Language and the Body-Mind Problem. *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*, Vol. 7, 101–107. [= Popper 1953]
- Popper, K. (1966). *Of Clouds and Clocks*. St. Louis, Missouri: Washington University. [= Popper 1966]
- Searle, J. (1980). Minds, Brains and Programs. *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, 417–424. [= Searle 1980]
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, London: The MIT Press. [= Searle 1992]
- Searle, J. (2002). *The Rediscovery of the Mind*. [In Russian]. Moscow: Idea-Press. [= Серл 2002]
- Synytysya, A. S. (Ed.), (2014). *Anthology of Contemporary Analytic Philosophy, or Beetle Leaves a Vox*. [In Ukrainian]. L'viv: Litorys. [= Синиця 2014]

Received 17.12.15

Dmytro Sepetyi

DESCARTES' MIND-BODY DUALISM
IN THE CONTEMPORARY RETROSPECTIVE

The article discusses the significance of the main ideas of Descartes' philosophy of mind from the point of view of their reception, criticism and transformation in the contemporary analytical Philosophy of Mind. There is criticized the typical mistaken interpretation of Descartes' substance dualism as the doctrine that the mind is made of a non-physical thinking stuff; there is also explained that Descartes' thinking substance is an absolutely indivisible entity (mental subject, self) and so does not consist of any stuff. The author considers Descartes' main arguments for substance dualism and ascertains their tenability and close connection with the most important contemporary arguments against materialism. On these grounds, one can conclude that the main ideas of Descartes' philosophy of mind, provided moderate adaptation-modernization, remain actual and form a consistent and feasible system that assigns an appropriate place for the human person as a subject of experiences, thinking, awareness, will, and conscious, purposeful activity.

Keywords: mental, physical, mind, substance, thinking, extension, subject, reason

Сенетий, Дмитро — кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету. Сфера наукових інтересів — філософія свідомості, епістемологія, політична філософія, філософія релігії.

Sepety, Dmytro — PhD in philosophical sciences, associate professor at the department of social disciplines of Zaporizhzhya state medical university. Scientific interests: philosophy of mind, epistemology, political philosophy, philosophy of religion.
