

Дмитро Сепетий

Свідомість як суб'єктивність:
таємниця **Я**

Книга 1

Зомбі, комп'ютери та Абсолютний Дух

Запоріжжя
Просвіта
2017

УДК 130.33

С 28

Рецензенти:

М.Г.Мурашкін — доктор філософських наук, професор;

В.А.Жадько — доктор філософських наук, професор

Сепетий Д. П.

С 28 Свідомість як суб'єктивність: таємниця **Я**. – 2-ге вид., перероб. і доп. – Книга 1. Зомбі, комп'ютери та Абсолютний Дух. – Запоріжжя: Просвіта, 2017. – 304 с.
ISBN 978-966-653-430-2

У монографії розглядаються, з дуалістичних позицій, основні проблеми розуміння природи свідомості та її відношення до фізичної реальності (матерії). Висвітлюється зміст найважливіших дискусій, теорій та аргументів у світовій філософії свідомості ХХ – початку ХХІ ст. Призначено не лише для професійних філософів, а для усіх, хто зацікавлений загадкою власного Я і готовий докласти розумових зусиль для її осмислення.

УДК 130.33

ISBN 978-966-653-430-2

© Д.П.Сепетий, 2011, 2017

© Просвіта, 2017

Зміст

Передмова	5
-----------------	---

Частина 1. Чому свідомість не вписується в матеріалістичну картину світу

1. Основні поняття: фізичне та психічне (матерія та свідомість)	10
2. Теорія душі проти теорії мозку. Аргумент знання та репрезентаціонізм	35
3. Аргумент Кріпке та аргумент зомбі	70
4. Детальніше про “одне й те саме з різних точок зору”	89
5. Комп’ютерна аналогія. Проблема розуміння: Китайська кімната та “прощосьність” (інтенціональність)	105
6. Діалектичний матеріалізм і матеріалістичний емерджентизм	
Надвідповідність (супервентність) та важка проблема свідомості.....	155

Частина 2. Від соліпсизму до ідеалізму

7. Чи існує фізична реальність поза свідомістю?	191
---	-----

Додатки

Дуалісти мимоволі: філософія свідомості Р. Таліса, Р. Сперрі, Т. Нейгела, Ж. Левіне, К. Мак-Гіна, Г. Строусона	233
--	-----

Словник	292
---------------	-----

Література	295
------------------	-----

Матеріалізм – це філософія суб'єкта, який у своїх міркуваннях забуває про самого себе.

Артур Шопенгауер¹

Багато людей, як я і сам у минулому, вважають, що вони можуть водночас сприймати свідомість всерйоз і залишатися матеріалістами. ...це неможливо, з простих причин. ...Можна сказати: Ви не можете “з'їсти” свідомість і залишити цілим Ваш “матеріалістичний пиріг”.²

За своїм темпераментом, я маю сильну схильність до матеріалістичного редуктивного пояснення й не маю сильних духовних чи релігійних схильностей. Багато років я очікував на матеріалістичну теорію; і дуже неохоче відмовився від цієї надії. У кінцевому рахунку, мені здається ясным, що ці висновки мусить прийняти кожний, хто хоче сприймати свідомість усерйоз. Матеріалізм – прекрасний і привабливий світогляд, але щоб зрозуміти свідомість, ми мусимо вийти за межі тих засобів, які він надає.

Девід Чалмерс³

...слід довіряти ... плюралістичній незгоді більше, ніж систематичній гармонії... Якщо аргументи або систематичні теоретичні міркування ведуть до результатів, які інтуїтивно видаються безглуздими, або якщо елегантне розв'язання проблеми не усуває переконання, що проблема все ще залишається, або якщо після демонстрації нереальності якогось питання нам усе ще хочеться його ставити, – це значить, що з аргументацією щось не так і проблема вимагає подальшого опрацювання...

...щоб створювати розуміння, філософія має *переконувати*. Це означає, що вона має створювати й руйнувати погляди, а не лише постачати нас зв'язними системами висловлювань...

Томас Нейгел⁴

¹ Шопенгауер А. Світ як воля та уявлення.

² англ. прислів'я, що говорить про неможливість поєднати непок'єднуване: Ви не можете з'їсти пиріг і при цьому залишити його цілим.

³ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 168, xiv.

⁴ Nagel T. Mortal Questions. Preface. – pp. x-xi.

Передмова

Предмет дослідження цієї книги – *психофізична проблема* (*the mind-body problem*) – проблема відношення між психікою (mind) або свідомістю як сферою суб'єктивного та тілом (body) або мозком як частиною фізичної реальності. Або, точніше, проблема природи носія-суб'єкта психічних станів та процесів (відчуттів, емоцій, усвідомлення, мислення, бажань тощо), психічного **Я**, та його відношення до тіла (мозку).

Йдеться про питання, що становлять найбільш життєвий інтерес для кожної відчуваючої й мислячої людини: Що я є? Що є кожний з нас, кожне людське **Я** як суб'єкт відчущання, емоційних станів, мислення, воління? Чи воно (я) є лише складною сукупністю атомів, що рухаються та взаємодіють за законами фізики (тіло)? Чи воно (я) є чимось нематеріальним (душа)?

Відомий німецький філософ-матеріаліст XIX ст. Фрідріх Енгельс оцінював цю проблему (правда, некоректно описуючи її як “питання про відношення мислення до буття”⁵) як “велике головне питання всієї філософії, особливо недавньої”. У сучасній аналітичній філософській традиції, що домінує у Великобританії, США, Австралії, Канаді та ряді інших країн, психофізична проблема також є центральною.

У сучасній філософії, панівним є матеріалістичний погляд: ми – це лише тіла або мізки (складноорганізовані фізичні системи, що складаються з атомів та інших фізичних мікрочасточок, які взаємодіють за законами фізики) або їх функціональні стани.

Проте ще в XVII-XVIII ст. такі видатні філософи як Декарт та Лейбніц висунули кілька вагомих аргументів на доведення того, що свідомість, або психічний суб'єкт (**Я**) є чимось нефізичним (а отже, матеріалізм є хибним). До XX ст. матеріалізм був лише одним з філософських поглядів на проблему свідомості (поряд з дуалізмом та ідеалізмом), і то не найвпливовішим, оскільки не існує зрозумілого пояснення того, як поєднання фізичних елементів (таких як атоми), що не мають ніяких суб'єктивних психічних станів, у складноорганізовані системи (такі як людські тіла) може складатися у суб'єктивні переживання та усвідомлення. Такого пояснення так і не було знайдено (досі).

⁵ В Енгельса “буття й мислення” означає “матерія та свідомість”. Некоректність полягає в тому, що Енгельс відразу – уже в самому формулюванні проблеми, до її розгляду по суті – ототожнює *буття* (тобто усе, що реально існує) з *матерією*.

Незважаючи на це, з початку ХХ ст. матеріалістичні погляди стрімко набували впливу і до середини століття стали безумовно панівними в науково-орієнтованій філософії (зокрема, в академічній філософії Великобританії та США). Такий розвиток був пов'язаний з тим, що наука, яка дуже успішно опанувала матеріальну царину (фізики, хімії й біології), стала сприйматися як сила, якій має бути підвладне все, а релігія ставала все більш непопулярною. Можна говорити про формування (або новий етап розвитку й зміцнення) квазірелігії чи ідеології сцієнтизму, що змагалася за вплив з традиційною теїстичною релігією і здобула панівний вплив серед орієнтованих на науку філософів. Матеріалізм цілком відповідав настанові сцієнтизму, оскільки обіцяв опанування свідомості методами природничих наук. Натомість, альтеративні напрями філософії свідомості, такі як дуалізм та ідеалізм, ставили під питання всемогутність науки і асоціювалися з релігією. Тому матеріалізм став панівною ортодоксією, якій в 1940-х-1960-х рр. мало хто наважувався суперечити. Серед виключень слід згадати таких філософів як Джон Белофф та Карл Поппер⁶, а також засновника сучасної нейрофізіології Чарльза Шеррінгтона⁷ та лауреатів Нобелівської премії з фізики Ервіна Шредингера⁸ та Євгена Вігнера⁹...

Варто звернути увагу на репліку, якою Карл Поппер завершив свою статтю "Мова та психофізична проблема" (1953), в якій він, кидаючи виклик матеріалізму, доводив неможливість фізичної реалізації вищих (описової та аргументативної) функцій мови: "Страх перед обскурантизмом (або перед звинуваченням в обскурантизмі) заважав більшості противників обскурантизму висловлювати те, що було сказано вище. Проте цей страх створив, врешті-решт,

⁶ Їх погляди та аргументи будуть обговорюватися в цій книзі в розділах 8, 10, 11, 12, 14.

⁷ "Те, що наше буття мусить складатися з двох фундаментальних елементів, є, я вважаю, внутрішньо не більш неймовірним, аніж що воно мусить ґрунтуватися лише на одному." (Sherrington C. (1947) *The Integrative Action of the Nervous System*. – p. xxiv)

⁸ Schrödinger E. (1958) *Mind and Matter* [Шредингер Э. Разум и материя]

⁹ "З психологічно-епістемологічної точки зору цікаво що, незважаючи на те, що свідомість є єдиним явищем, про яке ми маємо пряме свідчення, багато людей заперечують її реальність. Від питання "Якщо усе існуюче є деякими складними хімічними процесами у Вашому мозку, чому Вам не все одно, що це за процеси?" просто ухиляються. Складається враження ... що слово "реальність" не має однакового смислу для усіх нас." (Wigner E. (1961) *The Probability of the Existence of a Self-Reproducing Unit*. – p. 248.)

обскурантизм іншого стибу.”¹⁰ Поясню це зауваження, як я його розумію. За кілька останніх століть, в процесі боротьби з релігійним містицизмом і обскурантизмом, серед науковців і науково-орієнтованих філософів великого впливу набуло філософське вчення матеріалізму, яке претендує на науковий статус і прибічники якого схильні навішувати ярлик містицизму і обскурантизму на все, що чимось нагадує релігію або суперечить матеріалізму. Чимало філософів і науковців, які усвідомлюють незадовільність матеріалізму, бояться висловити свою думку, щоб не бути звинуваченим у обскурантизмі. Це означає, що релігійний обскурантизм у науково-філософській спільноті поступився місцем матеріалістичному обскурантизму.

З 1970-х рр. в західній філософії свідомості почала проявлятися нова тенденція: чимало поважних нерелігійних, науково орієнтованих філософів, що “за темпераментом” були схильні до матеріалізму (див. зізнання Девіда Чалмерса в епіграфі до цієї книги), приходили до висновку про його неспроможність пояснити психіку, саме існування суб’єктивності, той факт, що ми – істоти, які суб’єктивно відчують і усвідомлюють, а не автомати, які машинально, без ніяких відчуттів і усвідомлення, виконують певну “біологічну програму” (якою б складною вона не була). Карл Поппер, Томас Нейгел, Девід Чалмерс, Франк Джексон, Джон Серл та ін. висунули ряд вагомих аргументів проти матеріалізму (яким і буде присвячена більша частина цієї книги). Деякі видатні науковці – зокрема, нейрохірург Вілдер Пенфілд та лауреат Нобелівської премії з нейрофізіології Джон Еклз – у своїх працях цього періоду також обґрунтовували думку про неспроможність матеріалізму пояснити свідомість (психіку) та про його хибність.¹¹

З питаннями про природу свідомості, або психічних суб’єктів, якими ми (наші **Я**) є, тісно пов’язані інші, не менш важливі: Чи можливо, що наше існування продовжиться після тілесної смерті? (А також: Чи можливо, що ми існували і до цього життя?) Чи можливе особисте безсмертя?

Уже згадуваний Енгельс, відразу після формулювання тези про основне “велике головне питання всієї філософії, особливо недавньої”, пояснював її наступним чином: “З найдавніших часів, коли люди, які ще нічого не знали про будову своїх тіл, під впливом

¹⁰ Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 402.

¹¹ Див. у розділах 8, 10, 11, 14.

сновидінь, вірили, що їх думки й відчуття були діяльністю не їхніх тіл, а якоїсь душі, що живе в тілі і залишає його після смерті, – з цього часу люди розмірковували про *відношення між цією душею і зовнішнім світом*. Якщо після смерті вона залишала тіло й продовжувала жити, годі було придумати для неї ще якусь смерть. Так виникла *ідея безсмертя*...”¹²

З іншого боку, наведу твердження іспанського письменника й філософа Мігеля де Унамуно: “...жага не помирати, прагнення особистого безсмертя... це є афективна основа всякого пізнання і внутрішній, особистий вихідний пункт всякої людської філософії, людиною створеної та для людей призначеної...”¹³

Незважаючи на діаметрально протилежне ставлення до можливості особистого безсмертя, Енгельс та Унамуно погоджувалися в тому, що віра в особисте безсмертя є антираціональною. У XIX-XX ст. не лише матеріалісти, але й багато мислителів, що дуже позитивно ставилися до ідеї особистого безсмертя, вважали, що вона йде проти розуму, що вірити в неї можливо лише всупереч розуму. Проте існують вагомі міркування, що дають підстави для іншої оцінки.

Зрозуміло, що якщо матеріалізм істинний (тобто якщо ми – це лише тіла, які, як усім нам відомо, після смерті розкладаються), то можливість особистого безсмертя хоча й не виключається цілковито¹⁴, але є дуже малоправдоподібною.

Проте аргументи проти матеріалізму у сучасній філософії свідомості показують, що свідомість (психіка) як царина суб’єктивних психічних станів, або психічні суб’єкти (**Я**), які є їх носіями, не зводяться до фізичних сутностей, структур та процесів, є чимось нефізичним. Якщо ці аргументи слушні, то **Я** як суб’єкт психічних станів і процесів – той, хто відчуває, бажає й мислить – це не моє тіло і не мій мозок, а щось нефізичне, що відповідає звичайним уявленням про душу. Душа й тіло (мозок) тісно взаємопов’язані; фізичні стани тіла (мозку) впливають на психічні стани душі й навпаки, але душа й тіло – це різні сутності, що не зводяться одне до одного. У філософії

¹² Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах та кінець німецької класичної філософії. – С. 278. (Курсив мій.)

¹³ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С. 56.

¹⁴ Деякі християни, у тому числі чимало сучасних християнських філософів, не вірять в існування душі, яка після тілесної смерті продовжувала б існувати без фізичного тіла, але вірять у *тілесне* воскресіння: Усемогутній Бог воскресить обраних для спасіння, створивши наново їх тіла.

свідомості прийнято уникати поняття душі через страх перед релігійними асоціаціями, але, на мою думку, це – невиправдане упередження. Щоб переконатися в існуванні душі, в окресленому вище смислі, непотрібні ані містика, ані звертання до релігійних авторитетів; усе потрібне міститься в нашому повсякденному досвіді й раціональних аргументах, що допомагають його краще усвідомити й осмислити.

З огляду на наявність таких аргументів, припущення про можливість продовження існування душі після фізичної смерті є природним і зовсім не протираціональним. Разом з тим, визнання нефізичної природи свідомості (психічного суб'єкта) не гарантує істинності цього припущення. Адже навіть з точки зору переважної більшості людей, що вірять в існування душі (або в нефізичність свідомості), ця душа (нефізична свідомість) виникає в якийсь момент, по суті з нічого – чи то як результат незбагненого для нас надприродного акту Бога, чи то як результат чогось так само незбагненого для нас у природі. А якщо вона виникає в певний момент (ймовірно, десь між зачаттям та народженням), то може й зникнути в інший момент (ймовірно, момент фізичної смерті). З іншого боку, виникнення душі з нічого та її перетворення на ніщо може здатися незбагненим, і альтернативою до цього може бути припущення про вічне існування нефізичних сутностей, які мають потенційну спроможність до суб'єктивних переживань та усвідомлення і які втілюються й актуалізують свій психічний потенціал за деяких специфічних умов. Різні міркування за і проти цих альтернатив досить докладно обговорюються у розділах 9, 14 та 15 цієї книги. Ці міркування підводять до думки, дуже співзвучної міркуванням Канта (див. розділ 16) про те, що хоча ми не знаємо про те, чи існує особисте безсмертя, ми можемо на це раціонально сподіватися, і що таке незнання і таке сподівання мають важливе позитивне значення для нашої моральності.

Книга орієнтована не лише на професійних філософів, але й на мислячих людей без спеціальної філософської освіти, які прагнуть зрозуміти світ і самого себе. Я намагався в максимально простій для розуміння формі ознайомити читача з основними точками зору на проблему, аргументами їх прибічників та противників, моїм власним баченням та аргументами. Філософські терміни роз'яснюються в тексті та словнику, розміщеному наприкінці книги.

Частина 1. Чому свідомість не вписується в матеріалістичну картину світу

1. Основні поняття: фізичне та психічне (матерія та свідомість)

Людський досвід указує на два головні аспекти (або частини) реальності.

Перший – **фізична реальність** – простір та тіла, які займають певне місце у просторі та змінюють його з часом (тобто, здійснюють фізичний рух) за фізичними законами. Фізичну реальність називають також **матерією**. До неї, зокрема, належить людське тіло, нервова система, мозок.

Другий – сам досвід як особисте суб'єктивне переживання та усвідомлення, *особиста царина суб'єктивності*, яка охоплює наші відчуття, почуття, емоції, думки, бажання, наше усвідомлення та розуміння світу і самого себе; наше **Я** як носій-суб'єкт відчуття, усвідомлення, мислення, воління. Ця *особиста царина суб'єктивності називається свідомістю* або **психікою** (англ. *mind*).

Термінологічне роз'яснення-конвенція: “психіка”, “свідомість”

Переклад англійського слова “*mind*” на українську і російську мови становить певні труднощі.¹ На мою думку, найближчим за смыслом відповідником є слово “психіка”. На це вказує й усталений переклад англійського словосполучення “*the mind-body problem*” – “психофізична проблема”.

З іншого боку, у вітчизняній філософській літературі відповідна проблематика в минулому розглядалася переважно під назвою “питання про відношення свідомості та матерії”. Відповідно, як аналог англійського слова “*mind*” традиційно частіше вживається (зокрема, при перекладі) слово “свідомість”. Я не буду порушувати цієї традиції, але маю зробити застереження щодо можливої плутанини,

¹ Часто його перекладають як “розум”, що, на мою думку, є вкрай невдалим. Наприклад, російськомовні переклади книг Р. Пенроуза “*The Emperor’s New Mind*”, “*Shadows of the Mind*” видані під назвою “Новый ум императора”, “Тени разума”; книгу Д. Чалмерса “*The Conscious Mind*” – “Сознающий ум”; збірник “*The Mind’s I*” (ред. Д. Хофштадтер, Д. Деннет) – “Глаз разума”. Насправді, на відміну від російських “ум”, “разум”, чи українського “розум”, які позначають інтелектуальний аспект психіки, англійське слово “mind” охоплює усю психіку особи.

пов'язаної з таким слововжитком. Справа в тому, що слово “свідомість” часто вживається дещо в іншому, вужчому смислі, що охоплює не всі психічні стани й процеси, а лише *стан усвідомлення* людиною чогось, а також зміст того, що людина усвідомлює.

Тож читачу слід мати на увазі, що в цьому тексті слово “свідомість” вживається, як правило, для позначення всієї царини психічних станів та процесів, що суб'єктивно переживаються людиною (як синонім слова “психіка” та аналог англійського “mind”), – за виключенням тих випадків, коли інше зрозуміло з контексту або коли спеціально вказується, що мова йде про стан усвідомлення і зміст усвідомлюваного. (В англійській мові останнє позначається, як правило, словом “consciousness”. Хоча і в англomовній філософській літературі з психофізичної проблеми слово “consciousness” часто вживається як синонім слова “mind”.)

Свідомість (психіка), наше *Я*, *самість* (англ. “self”) як щось, що відчуває й мислить, – це те, з чим ми усі знайомі у найбезпосередніший спосіб, про що ми маємо безпосереднє знання (натомість, наше знайомство з фізичною реальністю і знання про неї є опосередкованим – через органи відчуття, мозок та свідомість-психіку). Разом з тим, свідомість (психіка) та різноманітні її стани (відчуття, почуття, думки, бажання) – щось дуже загадкове. Їх неможливо спостерігати ззовні, побачити чи відчутти на дотик; вони не мають розміру, форми й кольору; їх неможливо виміряти лінійкою чи якимось більш складним приладом. Протягом багатьох століть філософи ведуть суперечку про те, що таке свідомість і яким є відношення між нею та матеріальним світом, фізичною реальністю – світом фізичних тіл, які мають певний розмір, форму, колір, певним чином розташовані у просторі одне відносно інших, змінюють своє розташування з часом; які можна спостерігати ззовні, бачити, торкатися, вимірювати, фотографувати, малювати.

Завдяки науці ми знаємо, що свідомість (психічні стани) залежить від певних фізичних структур і процесів у нашому тілі – нервовій системі та мозку. Спостерігаючи (з допомогою якогось спеціального приладу), як працює нервова система і мозок, ми побачили б деякі фізичні тіла, які рухаються, змінюють форму, стискаються або розширюються, але ми ніяк не могли б побачити відчуття чи думки. Відчуття можна лише безпосередньо відчувати як свої власні відчуття, думки можна лише мислити й усвідомлювати як зміст власного мислення, – ані одне, ані інше ніяким чином неможливо спостерігати ззовні.

Звичайно, ми можемо спостерігати *зовнішні вияви* відчуттів та емоцій. Але зовнішні вияви – це не самі відчуття та емоції. За виразом обличчя чи поведінкою людини ми можемо здогадатися, що вона відчуває. Але ми не бачимо самого болю чи радості, – ми лише здогадуємося про них на основі досвіду про те, як зазвичай виглядають та поведуться люди, коли відчувають біль чи радість. Ми не знали б, якими є *відчуття* болю й радості, якби *самі* їх ніколи не *відчували*, а лише *спостерігали ззовні* за виглядом і поведінкою інших людей або процесами в їхніх мізках.

Чимало людей (зокрема, багато науковців) вважають, що відчуття, емоції, думки, яких неможливо спостерігати ззовні, а можливо лише відчувати й усвідомлювати безпосередньо, і фізичні процеси в нервовій системі і мозку, які можливо (в принципі, з допомогою якогось апарату) спостерігати ззовні, але які не відчуваються безпосередньо, – одне й те ж саме. Вони вважають, що людина є не чим іншим, як дуже складним автоматом – фізичною системою, яка цілком управляється фізичними законами.² Таке переконання звичайно називають *матеріалізмом*, а його прибічників – матеріалістами (інколи вживаються інші назви – “фізикалізм”, “фізичний детермінізм”). На думку матеріалістів, свідомість – це не що інше як фізичні процеси в мозку людини. Будемо називати цей погляд *теорією мозку*.

Найбільш впливовою альтернативою матеріалізму є *дуалізм* (від *dual* – подвійний) – погляд, згідно з яким свідомість (психіка, **Я**) є чимось нефізичним, а людина є поєднанням фізичного тіла і нефізичної свідомості (психічного **Я**). Найбільш звичною й популярною формою дуалізму є уявлення про те, що людина, крім тіла, має душу. Деякі філософи-дуалісти уникають поняття душі. На мою думку, це невиправдано, адже поняття душі якраз і означає *щось нефізичне, яке є носієм-суб’єктом психічних станів і процесів* – відчуттів, емоцій, мислення, бажань тощо. Погляд, згідно з яким суб’єкт свідомості-психіки, психічне **Я** є чимось нефізичним, будемо називати *теорією душі*.³

² Показовою є назва головної праці відомого французького філософа-матеріаліста XVIII ст. Ж. О. де Ламетрі – “Людина – машина”. Найвпливовіша сучасна версія цього погляду: людина – це комп’ютер.

³ У використанні назв “теорія мозку” й “теорія душі” я сліую за Дж. Перрі (Perry, J. (1978) *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*) та С. Лоу (Law, S. (2002) *The Philosophy Files*). (Докладніше див. Книгу 2, Розділ 8.)

Термінологічне роз'яснення-конвенція: “матеріалізм”, “дуалізм”

Поняття матеріалізму й дуалізму в різних контекстах вживаються у дещо різних смислах. Зокрема, доречно розрізняти *онтологічний* матеріалізм і дуалізм як погляди на *природу реальності (світу)* у *цілому* та *психофізичний* матеріалізм і дуалізм як головні позиції щодо проблеми відношення *психіки-свідомості й тіла (мозку)*.

Психофізичний “-ізм” не завжди поєднується з його онтологічним аналогом. Наприклад, деякі люди поєднують віру в те, що світ створений Богом, з уявленням про те, що людина – це чисто фізична система, а її психіка-свідомість – фізичні процеси в її мозку, – тобто, поєднують онтологічний дуалізм та психофізичний матеріалізм. Психофізичний дуалізм може поєднуватися з онтологічним плуралізмом (від англ. *plural* – множинний), – як, наприклад, у вченні Карла Поппера про “три світи”. Можливі й інші комбінації.

У цій праці поняття матеріалізму й дуалізму вживається, як правило (якщо інше не обумовлено спеціально або не є зрозумілим з контексту), у смислі *психофізичного* матеріалізму й дуалізму.

Поняття фізичного (матерії)

Поняття матерії охоплює всі речі й процеси, які ми *сприймаємо зовнішніми відчуттями* (зору, дотику тощо). Разом з тим, воно охоплює також багато речей і процесів, які насправді не сприймаються (безпосередньо) зовнішніми відчуттями, але вважаються такими, що існують і мають таку саму природу й підлягають тим самим законам, що й речі й процеси, які ми сприймаємо зовнішніми відчуттями. Як приклад, згадаймо про такі мікрочастинки як атоми й електрони, або про дуже віддалені зірки й планети, яких ніхто ніколи не бачив. Деякі з них неможливо спостерігати навіть через найпотужніші мікроскопи й телескопи. Наука виявляє їхнє існування лише через їх вплив на інші матеріальні об'єкти за фізичними законами.

Отже, що є спільним для всіх речей та процесів, які називають матеріальними? Як найбільш точно визначити їхню спільну природу?

Деякі філософи пропонували визначення матерії через характеристики, яку ми згадали вище – властивість сприйматися зовнішніми відчуттями. Візьмемо, наприклад, таке визначення: “Матерія є філософська категорія для означення об'єктивної реальності, яка дана людині в її відчуттях, яка копіюється, фотографується, відображається нашими відчуттями, існуючи

незалежно від них”. (В. І. Ленін)⁴. У такого визначення є кілька серйозних недоліків. По-перше, визначення матерії через сприйняття не може бути коректно застосоване до всіх речей та процесів, які охоплюються поняттям матеріального, оскільки багато з них насправді не сприймаються чуттєво (безпосередньо). Більше того, логічно некоректно визначати матерію через сприйняття (суб’єктивне), оскільки матеріалізм говорить, що існування й властивості матеріальних об’єктів є цілком незалежними від їхнього сприйняття (є цілком об’єктивними). Російський філософ О. Ф. Лосєв справедливо зауважував: “В понятті матерії не мислиться зовсім нічого суб’єктивного, та й самі матеріалісти стверджують, що матерія – вічна і що вона існувала раніше життя та живих істот з усіма їх сприйняттями... Отже, посилання на зв’язок із зовнішніми відчуттями ні в якому смислі нічому не допомагає.”⁵

Якщо наше *сприйняття є визначальним для поняття матерії*, то, у такому разі, матерія *за визначенням* є вторинною по відношенню до сприйняття. Таке визначення може бути прийнятним лише з точки зору ідеалізму.⁶ Щоб мати деякий нейтральний плацдарм для розгляду питання про відношення між матерією та свідомістю, потрібно визначати матерію не через сприйняття, а через *об’єктивні характеристики*. Нам потрібно мати ясне розуміння того, що *таке матерія сама по собі, об’єктивно, незалежно від сприйняття*. Інакше ми ризикуємо безнадійно заплутатися.

Думаю, що цю проблему адекватно розв’язує фізичне визначення поняття матерії: ***матерія – це фізична реальність*** – усе те (і тільки те), що може бути *вичерпно* описане фізичними властивостями, – такими як просторові координати, розмір, форма, напрям руху,

⁴ Ленін В. І. Матеріалізм та емпіріокритицизм. – с. 120.

У Леніна є також інше визначення поняття матерії, яке не відповідає загальноприйнятому, традиційному смислу. Його ми розглянемо у розділі 6.

⁵ Лосєв А. Ф. Дialeктика мифа. – С. 505.

⁶ Пор., А. Шопенгауер: “...усе об’єктивне, усе зовнішнє, будучи завжди лише таким, що сприймається, пізнається, завжди й залишається лише опосередкованим і похідним і тому ніколи не може стати останньою підставою для пояснення речей, або вихідним пунктом філософії. Бо остання необхідно вимагає, щоб її вихідним пунктом було щось цілком безпосереднє, а таким безпосереднім, очевидно, є лише те, що дане самосвідомості, внутрішнє, суб’єктивне.” (Шопенгауер А. Світ як воля та уявлення. Цит. за: Шопенгауер А. Под завесой истины. – С. 14.)

швидкість, прискорення, маса, електричний заряд тощо. (Питання про те, чи існує якась інша реальність, ми поки що залишаємо відкритим.)

Проти такого визначення також можливі деякі заперечення. Так, О. Ф. Лосев указував на існування різних фізичних теорій матерії та зміну цих теорій в процесі історичного розвитку фізики. Проте на мою думку таке заперечення не влучає в ціль. Існування різних фізичних *теорій* матерії – різних теорій про структуру й організацію матерії – не виключає можливість єдиного *смыслу понятия* матерії, яке присутнє в усіх цих теоріях і залишається інваріантним (незмінним) у процесі розвитку фізики. Колись вважалося, що атоми є найменшими неподільними частинками матерії; потім з'ясувалося, що атоми складаються з менших частинок, а ті, у свою чергу – з ще менших, так що невідомо чи існує взагалі межа подільності. У часи Ньютона не було відомо про таку властивість матерії як електричний заряд; можливо, що існують якісь досі невідомі властивості матерії, які ще чекають на відкриття. Але цей розвиток залишає незмінною певну спільну основу, що утворює *смысл понятия матерії*. По суті, хоча й недосконало, ця основа була явно визначена ще в XVII ст. Рене Декартом.

Еквівалентом поняття матерії в Декарта є *субстанція*, що характеризується *атрибутом протяжності* (на відміну від свідомості як субстанції, що характеризується атрибутом мислення). У буквальному сенсі, таке визначення матерії не зовсім правильне, оскільки сучасна фізика говорить про існування таких матеріальних мікročасточок, які є скоріше геометричними точками в просторі, аніж протяжними речами. А проте ідею Декарта можна уточнити:

визначальними для поняття матерії є просторові та просторово-часові характеристики, – такі як просторові координати, розмір, форма, швидкість, прискорення тощо.

Термінологічне роз'яснення-конвенція: “просторові характеристики”, “просторово-часові характеристики”

Тут і далі я вживаю словосполучення “просторові характеристики” та “просторово-часові характеристики” для позначення характеристик розташування об'єкта у просторі (координати, розмір, форма) та їх часових похідних (таких як швидкість, прискорення тощо).

Я вживатиму словосполучення “просторові характеристики” для позначення *лише* цих характеристик. Я не вживатиму його в ширшому сенсі, який міг би охоплювати всі характеристики, що

мають хоч якесь відношення до простору (як наприклад, у випадку свідомості, властивість взаємодіяти з фізичним тілом, розташованим у певному місці). Таким чином, якщо у тексті зустрінемося твердження про те, що свідомість та все, що до неї належить, (думки, емоції, відчуття) не мають просторових характеристик, це означатиме, що вони не розташовані в певному місці, не мають певного розміру й форми. Звичайно, можна сказати, що вони мають просторові характеристики в згаданому вище ширшому сенсі, але я не вживаю словосполучення “просторові характеристики” в цьому сенсі.

Усі інші фізичні властивості (такі як маса, електричний заряд чи властивості фізичних полів) є допоміжними характеристиками, які вводяться для опису того, як (з якими регулярностями) фізичні тіла рухаються (тобто, як змінюється з часом їх розташування у просторі) і як вони, за посередництвом простору, впливають на рухи одне одного. Це або властивості здійснювати рух у деякий *законовідповідний спосіб*, або властивості в деякий *законовідповідний спосіб* впливати на рух інших фізичних тіл та зазнавати впливу на свій рух з боку інших фізичних тіл чи простору. У цьому сенсі, *усі фізичні властивості зводяться до просторового розташування та його змін з часом*. Я буду називати зводимість у цьому сенсі **концептуальною зводимістю** (*conceptual reducibility*) до просторового розташування та його змін у часі (або до просторово-часових відношень).⁷

Наприклад, така характеристика як маса описує наступну властивість фізичних тіл: при взаємодії тіла X з тілом E, яке за домовленістю прийняте за еталон (одiniцю) маси, відношення між прискореннями тіла E та тіла X є постійним – і це відношення називають масою тіла X. Подібним чином (дещо складніше) може бути визначене і поняття електричного заряду. Фізичні поля являють собою розподіл у просторі й часі властивостей простору певним

⁷Пор.: Т. Нейгел: “...ми маємо з’ясувати, що робить якісь нові відкриті властивості чи явища фізичними. Оскільки клас відомих фізичних властивостей постійно розширюється, фізичне не може визначатися в термінах понять та теорій сучасної фізики, воно має бути більш загальним. Нові властивості вважаються фізичними, якщо вони відкриваються через *пояснювальну виводимість* з тих, що вже належать до цього класу. Цей повторюваний процес починається з *фундаменту* знайомих, спостережуваних просторово-часових явищ...” (Nagel T. Panpsychism. – p. 183) (Курсив мій.)

регулярним чином впливати на рух фізичних тіл. Так що, якщо колись розвиток фізики викличе потребу введення нових фізичних характеристик, ці нові характеристики *принципово* не відрізнятимуться від старих – у тому сенсі, що й ті й інші концептуально зводитимуться до просторових характеристик та їх часової динаміки.

Отже, незважаючи на історичні зміни (розвиток) фізики, у цих змінах залишається дещо незмінне, інваріант, який і визначає поняття фізичного, матерії. Декарт називав його *атрибутом протяжності*. Уточнюючи ідею Декарта, ми можемо назвати його *атрибутом просторового розташування*, – або, ще точніше, *концептуальною зводимістю (conceptual reducibility) до просторового розташування та його змін в часі*. Це означає, що зміст і сенс існування (*raison d'être*) усіх понять, які позначають-описують матеріальну (фізичну в широкому сенсі) реальність, *вичерпується* їх роллю в описі та передбаченні просторового розташування фізичних тіл та його змін з часом, – *зводиться до цієї ролі*.

Відповідно, якщо зміст і сенс існування якогось поняття *не зводиться* до ролі в описі й передбаченні просторового розташування-й-руху фізичних тіл, то це поняття означає *щось нефізичне, нематеріальне*. Але саме такою є ситуація з такими поняттями як “свідомість”, “відчуття”, “почуття”, “біль”, “радість”, “любов”, “мислення”, “бажання”, “ідея”, “теорія”, “смысл” тощо. Смысл, у якому ми зазвичай вживаємо ці слова, *є концептуально незводимим* до часової динаміки просторового розташування фізичних тіл. А оскільки те, що ми зазвичай розуміємо під цими словами, *існує*, то з цього випливає хибність матеріалізму.

Важливо зауважити, що *концептуально зводимими до просторового розташування та його змін у часі є не лише ті властивості й закони, які досліджує фізика* (властивості й закони, які можна назвати фізичними у вузькому сенсі), *але й усі інші властивості й закони (регулярності), які можна назвати фізичними у широкому сенсі, або матеріальними*. До цієї категорії належать усі *хімічні* властивості й закони, – адже всі вони є нічим іншим як регулярностями *фізичних* рухів атомів, іонів та інших мікроскопічних фізичних тіл. Також до матеріальних (фізичних у широкому сенсі) концептуальної зводимості до просторового розташування й руху) властивостей належать усі ті *біологічні* властивості, які описують *фізіологію* (розташування й рухи різних фізичних тіл – клітин, молекул, атомів тощо – всередині тіла тварини чи людини) або

поведінку тварини чи людини (зміни розташування у просторі таких фізичних тіл як лапи, хвости, голови, руки, ноги тощо). Те ж саме стосується інстинктів і рефлексів, оскільки йдеться про певні регулярні зразки поведінки, тобто фізичних рухів різних частин тіла. Усі вони є фізичними в широкому сенсі, хоча для їхнього опису ми користуємося термінами біології, а не фізики.

Таким чином, “матеріальне”, “фізичне” у широкому сенсі, який передбачається дискусією між матеріалізмом та його альтернативами, означає *концептуально зводимо до просторового розташування та його змін з часом (руху).*

По-суті, фізичне (матерія) зводиться до однієї-єдиної фундаментальної властивості – розташування у просторі, яке змінюється з часом. Уся решта фізичних властивостей, а також усі фізичні закони – концептуальна надбудова до цієї фундаментальної властивості – міри, шаблони, регулярності, які ми виявляємо у процесах змін взаємного просторового розташування різних тіл, і яким даємо різні назви (“маса”, “електричний заряд”, “електромагнітне поле”, “закон гравітації”, ..., “інстинкт”, “рефлекс”, ...).

Дещо детальніше: фізична реальність або матерія – це

1) простір, що має кілька (як звичайно вважається, три) вимірів, які задають таку ж кількість напрямів вимірювання розмірів (у тривимірному просторі – довжина, ширина, висота) та відстаней (проекції на осі Декартової системи координат), – свого роду універсальний контейнер для усіх фізичних тіл,

2) фізичні тіла як носії просторово-часових характеристик (відношень): розташування у просторі, руху (зміна розташування у просторі з часом) та впливів на рухи одне одного,

3) усі властивості (відношення), концептуально зводимі до просторового розташування та його змін у часі. Сюди належать такі властивості як:

- розташування в просторі: відстань і напрямок по відношенню до деякого іншого тіла або просто якоїсь точки простору (координати в Декартовій системі), розмір (довжина, ширина, висота), форма;
- часові похідні від характеристик розташування у просторі: швидкість, прискорення тощо;
- постійні шаблони (схеми, зразки, моделі) рухів;
- постійні міри та шаблони впливів тіл на рухи одне одного – маса, електричний заряд тощо;
- постійні міри та шаблони впливів простору на рухи тіл – фізичні (гравітаційне, електромагнітне) поля.

Важливо зауважити, що такі властивості як маса, електричний заряд тощо (міри та шаблони впливів на рухи) віднесені до категорії матеріального, фізичного (у широкому сенсі) *не через те, що вони роблять, а через те, чим вони є* – не тому, що вони впливають на рухи, а тому, що вони є нічим іншим як постійними мірами чи шаблонами впливів на рухи. Якщо поставити питання: чим є маса чи електричний заряд *самі по собі* (“у собі”), *окрім просторово-часових відношень і впливів?* – то правильна відповідь буде: нічим. Поняття маси й електричного заряду введені *виключно* для того, щоб описувати і передбачати такі відношення і впливи; *чим їх смисл вичерпується*. Ось чому маса та електричний заряд є фізичними властивостями.

Це зауваження безпосередньо стосується питання про природу свідомості: чи є вона чимось фізичним (матеріальним), чи ні? Саме в цьому відношенні звичайний дуалізм-інтераціоналізм – теорія про існування нефізичного психічного **Я** (душі) та його взаємодію з тілом (мозком), – протистоїть матеріалізму та епіфеноменалізму. Матеріалісти та епіфеноменалісти вірять у “причинно-наслідкову замкненість фізичного”: фізичне не може зазнавати впливу з боку чогось нефізичного. Інтераціоналісти вважають, що 1) немає причин, чому б нефізичне не могло впливати на фізичне, і що 2) свідомість є нефізичною і вона взаємодіє (впливає та зазнає впливу) з фізичним (тілом, мозком людини). Поняття фізичного має визначатися так, щоб залишати це питання відкритим. Тобто, було б некоректно визначати поняття фізичного так, щоб усе, що впливає на фізичні процеси, мусило б бути фізичним *за визначенням*.

Отже, якщо щось *впливає* на фізичні процеси (рухи), то це *не є підставою* для віднесення до категорії фізичного; але якщо щось є *нічим іншим як* постійною мірою чи шаблоном впливів на рухи (є концептуально зводимим до просторового розташування та його змін з часом), це є *достатньою підставою* для віднесення до категорії фізичного.

Тож якщо свідомість є *нічим іншим як* деякими шаблонами поведінки та/або фізичних рухів всередині тіла, то вона є фізичною. Але якщо вона є “*в собі*” чимось *іншим*, що *впливає* на поведінку й фізичні рухи всередині тіла, вона не є фізичною.

І виглядає так, ніби суб'єктивні переживання й думки, на відміну від маси чи електричного заряду, є чимось “в собі”, крім впливів на рухи. Ми знаємо про них незалежно від будь-якого знання про розташування й рухи фізичних об'єктів. З іншого боку, у будь-якій множині просторових розташувань і рухів немає нічого, що передбачало б

суб'єктивні переживання й усвідомлення. Це дає підстави вважати, що свідомість як царина суб'єктивного є чимось нефізичним, хоча ми й знаємо, що вона впливає на фізичні події – нашу поведінку.

У зв'язку зі сказаним вище, слід застерегти проти однієї досить поширеної помилки.

Помилка полягає в тому, що з (істинного) твердження про те, що Х має фізичні властивості, робиться *неправомірний* висновок про те, що Х є фізичним (матеріальним); а з цього, у свою чергу, робиться висновок про те, що *всі* властивості Х є фізичними.

Наприклад: з (істинного) твердження про те, що людина має фізичні властивості (властивості її тіла), робиться *неправомірний* висновок про те, що людина – фізична (матеріальна) істота і, отже, її свідомість також є чимось фізичним. Насправді, наявність у людини фізичних властивостей *не означає*, що вона є *чисто* фізичною істотою, – вона може бути істотою двоїстої природи, яка має як фізичні, так і нефізичні властивості, або складається з двох – фізичної і нефізичної – частин. Наявність у людини фізичних властивостей однаково сумісна як з матеріалізмом, так і з дуалізмом. Той факт, що *в людини є* тіло, не означає, що *людина є* (лише) тілом.

Або припустимо, що в людини є душа. Народна психологія зазвичай уявляє душу як щось, що має і тілесні властивості, – тілоподібну зовнішність. Часто душі приписують тілесний аспект – так зване “тонке тіло”. Припустимо, що ці уявлення істинні. Чи з цього випливає, що душа є фізичною? Зовсім ні. Визначальною для розрізнення фізичного та нефізичного є не наявність/відсутність фізичних властивостей, а відсутність/наявність *нефізичних* властивостей.

Отже, неправильно вважати, що якщо щось має просторові (і загалом, фізичні) властивості, то воно вже в силу цього є фізичним (матеріальним), і тому всю решту його властивостей слід кваліфікувати як фізичні. Навпаки: якщо щось має деякі нефізичні (концептуально незводимі до просторово-часових) психічні властивості, то воно є нефізичним або двоїстим – психофізичним. Якщо існують речі, що мають як фізичні, так і нефізичні властивості, то це означає *хибність матеріалізму*.

Це ж саме можемо сформулювати у формі твердження про *зміст і смисл понять* (це є доречним, оскільки сучасні дискусії щодо психофізичної проблеми значною мірою обертаються навколо

питання про смисл/зміст таких понять як “свідомість”, “психіка”, “відчуття”, “біль” тощо):

Якщо зміст поняття *повністю або частково* не залежить від цілей опису й передбачення просторового розташування та його змін з часом (фізичного руху), є концептуально незводимим до просторово-часових властивостей, то це поняття *означає щось нефізичне* або щось подвійної (психофізичної) природи. (Зрозуміло, що самого лише поняття з нефізичним змістом недостатньо для спростування матеріалізму; потрібно ще, щоб в дійсності існувало щось, що відповідає нефізичному змісту цього поняття.)

Застереження:

концептуальна зводимість $\neq$ логічна (дедуктивна) зводимість

Важливо відрізнити *концептуальну зводимість* від *логічної (дедуктивної) зводимості/виводимості*. Так, закони фізики і відповідні властивості (маса, електричний заряд тощо) є *концептуально зводимими* до спостережуваної просторової динаміки фізичних тіл (змін їх розташування з часом), але *не є логічно зводимими* до (виводимими з) неї.

Зміст загальних теорій (про універсальні закони природи) *та відповідних понять* (що позначають властивості, які ці теорії уводять в обіг) є *концептуально зводимим* до спостережуваних фактів, які ці теорії та поняття узагальнюють та передбачають. Це означає, що весь сенс, виправдання існування (*raison d'être*) таких теорій чи понять (наприклад, припущення про існування певного закону природи) полягає в узагальненні та передбаченні таких спостережуваних фактів. Кожне *фізичне поняття* (властивості чи закону) є теоретичною конструкцією, сенс якої полягає виключно в узагальненні й передбаченні спостережуваних розташувань у просторі фізичних тіл та їх змін в часі (руху).

Разом з тим, *загальні теорії й зміст відповідних понять ніколи не є логічно (дедуктивно) зводимими до (виводимими з) жодної сукупності фактів, що реально спостерігалися*. Адже кожна загальна теорія містить в собі гіпотетичні твердження (*передбачення*) про безліч інших фактів, яких ніхто не спостерігав (зокрема, про майбутні факти).

Наприклад, теорія гравітації Ньютона говорить про взаємодії між усіма фізичними тілами – в минулому, теперішньому й майбутньому. Кількість таких взаємодій нескінченна. Але реальні спостереження, якими б численними вони не були, можуть охопити лише деяку

скінченну множину взаємодій. Теорія ґрунтується на сотнях, тисячах чи мільйонах здійснених у минулому спостережень, але говорить про нескінченну множину подій минулого, теперішнього й майбутнього. Теорія, яка говорить про нескінченну множину всіх можливих гравітаційних взаємодій, логічно не зводиться до жодної скінченної множини реально спостережуваних взаємодій. Але вона є концептуально зводимою до них, оскільки вона придумана саме для їх узагальнення і передбачення.

Проблема фундаментальних внутрішніх властивостей (квідітів)

Поняття фізичного як концептуально зводимого до просторових відношень та їх динаміки (змін з часом), як воно окреслене вище, може потребувати модифікації з урахуванням проблеми фундаментальних внутрішніх властивостей. У загальних рисах, проблема така.

Усі пізнавані властивості фізичних об'єктів (зокрема, усі властивості, про які говорить фізика) є або просторовими відношеннями, або аспектами їх динаміки (змін з часом), або диспозиціями об'єктів впливати в певний закономірний спосіб на просторову динаміку інших об'єктів та зазнавати відповідного закономірного впливу з їхнього боку. Але ідея про те, що фізичні об'єкти мають *лише* такі властивості, може бути логічно неспроможною. Адже якщо припустити, що всі фізичні об'єкти (на фундаментальному рівні фізичної реальності) є носіями лише таких властивостей, то виходить, що їх ідентичність визначається виключно їхніми просторовими відношеннями та диспозиціями щодо інших фізичних об'єктів, чия ідентичність визначається виключно їхніми просторовими відношеннями та диспозиціями по відношенню до інших фізичних об'єктів і т. д. до нескінченності. Таким чином, фізична реальність ніби розчиняється у взаємних просторових відношеннях та диспозиціях чогось внутрішньо без'якісного, – чогось такого, що є, понад ці взаємні відношення й диспозиції, нічим. Багатьом це видається абсурдним і логічно неможливим; тому вони вважають, що фундаментальні фізичні об'єкти мусять мати ще особливі властивості – фундаментальні внутрішні якості, які називають також технічним терміном “квідіті” (*quiddities*). Припускається, що квідіті не є ані просторовими, ані диспозиційними властивостями, але разом з тим, вони ґрунтують ідентичність фундаментальних фізичних сутностей та їх диспозиційні властивості в контексті найфундаментальніших законів природи: 1) фундаментальні фізичні сутності є реальними, існують, є чимось, а

не нічим саме остільки, оскільки вони є носіями деяких внутрішніх властивостей-квідітів та 2) їх диспозиційні властивості визначаються фундаментальними законами природи (більш фундаментальними, ніж найфундаментальніші з тих, про які відомо сучасній фізиці), які встановлюють взаємні диспозиції між фундаментальними фізичними об'єктами саме як носіями тих або інших внутрішніх властивостей-квідітів.

Проте з квідітами, якщо припустити їхнє існування, виникає серйозна проблема: вони мусять бути цілком непізнаваними. Усе, що ми можемо дізнатися про фізичні об'єкти шляхом зовнішнього спостереження – це ті або інші аспекти їх просторових відношень та динаміки (змін з часом) цих відношень, для пояснення яких ми припускаємо існування певних законів природи та пов'язаних з ними диспозиційно-просторових властивостей. До внутрішніх властивостей-квідітів ми не маємо ніякого пізнавального доступу – вони є цілковито непізнаваними Кантівськими “речами в собі”.

Виникає спокуса припустити, що ці внутрішні властивості-квідіти мають ту саму природу, що й єдино знайомі нам внутрішні властивості – суб'єктивні якості наших психічних станів, досвідів. Проте, оскільки ідея досвідів без психічних суб'єктів (ідея суб'єктивних переживань, яких ніхто не переживає) не має ніякого сенсу, то це означало б, що фундаментальні фізичні сутності (можливо, лептони та кварки) мають власні суб'єктивні переживання. Теорію, яка наділяє матерію на фундаментальному рівні такими психічними властивостями-досвідами, називають панпсихізмом. Як правило, панпсихізм розглядають як окремий напрям, відмінний від матеріалізму. Тому і ми надалі, в контексті дискусії між матеріалізмом та дуалізмом, будемо говорити не про матерію (фізичну реальність) панпсихізму, яка має суб'єктивні переживання, а про матерію (фізичну реальність) матеріалізму, яка на фундаментальному рівні нічого суб'єктивно не переживає й не усвідомлює.

Можлива також непанпсихістська версія теорії квідітів, згідно якої фундаментальні фізичні сутності мають внутрішні властивості-квідіти, але ці властивості *не є* суб'єктивними властивостями досвідів, оскільки фундаментальні фізичні сутності ніяких досвідів не переживають. Якщо ця версія слушна, то квідіти є чимось цілковито неподібним ні до чого, з чим ми знайомі з досвіду, і тому ми не лише не можемо дізнатися про те, якими вони є, але неспроможні навіть уявити нічого подібного.

Чимало прибічників непанпсихістської версії теорії квідітів вважають, що хоча квідіти не є досвідними властивостями, вони якимось чином утворюють досвіди таких складних фізичних систем, як людський мозок. Якщо це так, то квідіти можна назвати протопсихічними властивостями. Таку теорію називають панпротопсихізмом (оскільки припускається, що протопсихічні властивості повсюдні). Як правило, цей погляд ототожнюють з поняттям нейтрального або Расселіанського монізму, або розглядають як різновид (поряд з панпсихізмом) останнього. Проте цей погляд можна розглядати і як різновид матеріалізму (ймовірно, що значна частина філософів, які називають себе матеріалістами, з ним погодилися б). Тим не менше, при подальшому обговоренні в контексті дискусій між матеріалізмом та дуалізмом я залишатиму без розгляду ускладнення, пов'язані з цією точкою зору; натомість, я розгляну цю точку зору в розділах другої книги, де мова буде йти про нейтральний монізм або Расселіанізм.

Первинні та вторинні властивості

Щоб уникнути плутанини, ми маємо відрізнити *властивості матеріальних об'єктів самих по собі* від властивостей, які являють собою *відношення матеріальних об'єктів до свідомості* (їх вплив на свідомість, спосіб їх сприйняття). Як приклади властивостей другого типу, можемо взяти смак, запах чи колір. Ці властивості визначаються, з одного боку, деякими фізичними властивостями матеріальних об'єктів, що сприймаються, та, з іншого боку, смаковими, нюховими або візуальними відчуттями, які належать до свідомості. Такі властивості традиційно (від XVII ст., коли Рене Декарт та Джон Лок звернули увагу на важливість такого розрізнення) називають *вторинними*, на відміну від *первинних властивостей*, таких як розмір, форма, вага, щільність, які належать матеріальним об'єктам самим по собі, незалежно від сприйняття. Мабуть, було б краще використовувати словосполучення “*реляційні властивості*” (замість “вторинні”), оскільки вони характеризують відношення (англ. *relation*) матеріальних об'єктів та свідомості. Вони рівною мірою визначаються обома сторонами відношення: з одного боку, первинними властивостями речей, які сприймаються; з іншого – відповідним *суб'єктивним* характером сприйняття людини.⁸

⁸ Пор.: Ч. Тейлор: “Помилка неясного чи плутаного мислення полягає в тому, що вторинні властивості й тілесні відчуття вбачають “у” відповідних тілах.

Для прикладу, візьмемо таку властивість, як колір. Чи є колір фізичною (матеріальною властивістю), чи відчуттям? На перший погляд здається, що колір – це властивість самої речі. Однак подумавши краще, ми можемо зрозуміти, що це не зовсім так. Поняття кольору, як воно вживається у звичайній мові, означає не фізичні властивості речей, а їх *властивості-диспозиції викликати в людській свідомості (у нормальних умовах) деякі специфічні відчуття*.

Необхідно розрізняти 1) фізичні властивості, які викликають у людини певне відчуття кольору, та 2) саме відчуття кольору. Можна назвати властивості (1) кольором у чисто фізичному сенсі, відмінному від звичайного, розмовного смислу слова “колір” (який прив’язаний до відчуттів кольорів).

Колір у чисто фізичному сенсі – це частота електромагнітної хвилі потоку світла (мікрочасток-фотонів), що відбивається від предмету, – тобто, частота синусоїди, яка описує розподіл у просторі й часі величини й напрямку впливу потоку світла на рух (прискорення) фізичних тіл, які мають електромагнітні властивості (зокрема тих, що входять до складу ока); так що відмінність між кольорами, з фізичної точки зору – це відмінність у частотах таких синусоїд.

Очевидно, що слово “колір” у звичайному сенсі не означає нічого подібного. Колір у звичайному сенсі – це властивість речі викликати в нашій свідомості певне відчуття. Наші відчуття кольорів нічого не говорять ні про які синусоїди й прискорення, тобто про колір у чисто фізичному сенсі. Разом з тим, з фізики ми знаємо, що наші відчуття кольорів викликаються (у нашій свідомості) тими фізичними властивостями речей, які ми назвали кольором у чисто фізичному сенсі. Але з іншого боку, ці відчуття – те, якими ми бачимо різні кольори, як вони виглядають для нас – належать до свідомості. Наша свідомість має властивість суб’єктивно сприймати-відчувати відповідні фізичні властивості (кольори у фізичному сенсі) так, як вони відчуються.

Звичайна, не налаштована рефлексивно людина вважає, що колір і солодкість перебувають, відповідно, в одязі або в цукерці; вона розміщує біль у зубі, а тремтіння в нозі. Декарт стверджує, що справжнє онтологічне місце вторинних властивостей і тілесних відчуттів – у свідомості. Всі вони є ідеями, які, звичайно, спричинені певними властивостями одягу, цукерки, зуба, ноги, але їхнє місце – у свідомості... Предмет є червоний не так само, як він є квадратний.” (Тейлор Ч. Джерела себе. – с. 221)

Поняття свідомості як суб'єктивності

Я вживатиму поняття свідомості (психіки), та всі поняття, які до нього належать (поняття відчуттів, емоцій, мислення, бажання, усвідомлення), у звичайних смислах повсякденного мовлення – як *особистої царини суб'єктивності* – того, як це для особи – відчувати, переживати емоції, мислити, бажати, усвідомлювати.

Ці смисли слід чітко відрізнити від тлумачення свідомості, яке було панівним у філософії свідомості та “головній течії” психології ХХ ст., – біхевіористсько-функціоналістського тлумачення, яке ототожнює поняття свідомості (психіки) з відповідними формами поведінки та функціональними структурами внутрішньотілесних фізичних процесів, відповідальних за ці форми поведінки. Так, з точки зору біхевіоризму певне відчуття чи емоція (наприклад, відчуття болю чи радості) – це не те, як ми це переживаємо суб'єктивно (*як воно для людини* – відчувати біль чи радість), а зовнішні прояви цих відчуттів, те, як поводить ся людина, яка їх має. З точки зору функціоналізму, відчуття чи емоція – це функціональна структура тих процесів в мозку, які викликають ці зовнішні прояви, поведінку.

Зрозуміло, що ці смисли понять – звичайний та біхевіористсько-функціоналістський – зовсім різні. Ми можемо уявити тіло, яке є точною фізичною копією тіла людини, але *суб'єктивно нічого не переживає й не усвідомлює*. Різні частини цього тіла здійснюють точно такі самі зовнішньо спостережувані рухи (поведінка); у його мозку відбуваються точно такі самі фізичні процеси, – але усе це відбувається *без ніяких відчуттів і усвідомлення*, автоматично, як результат взаємодій частин і частинок тіла за законами фізики. Так само можливо уявити і свідомість, здатну до суб'єктивних переживань та мислення без мозку, і навіть зовсім без тіла.

Поки що ми не обговорюємо питання про те, чи може насправді (у природі) існувати таке тіло (мозок) без свідомості чи свідомість без мозку. Поки що нам потрібно лише чітко зрозуміти, що поняття свідомості (відчуттів, емоцій, мислення, усвідомлення) *мають зовсім інший смисл*, аніж будь-які поняття поведінки, процесів у мозку та їх функцій. Поняття свідомості (відчуттів, емоцій, мислення, усвідомлення тощо) *означають*, у нормальному людському смислі, не шаблони поведінки чи процеси в мозку чи їх функції, а те, як ми щось переживаємо й усвідомлюємо *суб'єктивно, як воно для нас*.

У цьому – звичайному, а не біхевіористсько-функціоналістському – смислі я й вживатиму поняття свідомості-психіки.

Проти біхевіористсько-функціоналістської підміни смислу психологічних понять

Девід Чалмерс проводить подібне розрізнення, але використовує інші терміни: *феноменальне поняття свідомості*, яке означає свідомість як суб'єктивність, та *психологічне поняття свідомості*, називаючи так свідомість у біхевіористсько-функціоналістському смислі (тобто поведінковий або функціональний корелят свідомості).

Цей вибір термінології дуже симптоматичний щодо стану психології в ХХ ст., який став наслідком дегуманізуючого впливу матеріалізму, позитивізму (теорії про те, що знання повинно зводитися до результатів зовнішніх спостережень, а всі ідеї й теорії, що не відповідають цій вимозі, – це позбавлені смислу нісенітниця) і взагалі сцієнтизму як намагання підігнати гуманітарні науки під шаблон природничих наук. Хоча поняття психології за етимологією (походженням) означає *науку про душу*, панівний у ХХ ст. напрямок намагався витравити з психології не лише ідею душі, але й навіть поняття свідомості й психіки у нормальному людському – тобто феноменальному, суб'єктивному – смислі. Д. Чалмерс, який сам пройшов вишкіл “когнітивної науки”, відзначає, що внаслідок впливу біхевіоризму та Фрейда, у психології ХХ ст. “встановилася як ортодоксія ідея про те, що пояснення поведінки мусить бути цілком незалежним від феноменальних понять”, а “перехід від біхевіоризму до кібернетичної когнітивної науки в основному зберіг цю ортодоксію.”⁹

Я не буду підтримувати цю термінологію, оскільки вважаю, що вона відображає не природний для психології прогресивний розвиток, а тимчасове сцієнтистське збочення, і сподіваюсь, що психології вдасться від нього звільнитися. Тож поняття “психічний” та “психологічний” (≡ “що належить до сфери компетенції психології”) я буду вживати у звичному для більшості людей смислі, який відповідає тим або іншим аспектам людської суб'єктивності (як відповідник англійського *mental*).¹⁰

⁹ Chalmers D. The Conscious Mind. – p.14.

¹⁰ Крістофер Аанстус у статті “Головна течія у психології та гуманістична альтернатива” дає дуже цікавий огляд тенденцій розвитку психології у ХХ столітті, поділяючи її на три основні напрямки – “головна течія”, ортодоксальний фрейдизм та гуманістична психологія.

“Головна течія”, що протягом більшої частини ХХ століття панувала і досі панує в освітніх і наукових установах, пройшла два етапи розвитку – біхевіористський та функціоналістський. Аанстус влучно характеризує їх як “психологію пацюка” та “психологію комп'ютера”. Біхевіористська

Термінологічне роз'яснення-конвенція: “феномени” та “явища”

Прикметник “феноменальний” походить від іменника “феномен”, лат. *phaenomenon*, що звичайно або перекладається на українську мову як “явище” або не перекладається взагалі.

Важливо мати на увазі, що іменники “феномен” та “явище” вживаються у двох дуже різних смислах:

(1) у смислі повсякденного мовлення і науки, – наприклад, коли ми говоримо про природні або суспільні явища – “явище” або

“психологія пацюка” – дослідження *поведінки* тварин і людей за схемою *стимул-реакція*, – тобто, дослідження того, яку поведінкову реакцію викликають ті або інші стимули, як викликати потрібну поведінкову реакцію, як виробляти потрібні умовні рефлекси, методи навчання-дресировки, маніпулювання поведінкою тварин і людей. Відповідні теоретичні моделі розроблялися в основному на основі експериментів над пацюками. (У радянському контексті цей напрямок можна було б назвати “психологією собачок Павлова”.) Функціоналістська “психологія комп’ютера” – *когнітивна психологія* – сучасний панівний академічний напрям, який розглядає людську свідомість і психіку як комп’ютерний процес обробки інформації. Критики “головної течії” відзначають її безплідність: основна маса її результатів банальні й непридатні для психологічної допомоги людям.

Дегуманізуючі scientistic тенденції і маніпулятивне ставлення до людини характерні, хоча й меншою мірою, і для другої найвпливовішої течії у психології ХХ ст. – ортодоксального фрейдизму. (Сам Фрейд був переконаним прибічником механістичного матеріалізму, припускав, що в майбутньому розвиток природничих наук дозволить пояснювати поведінку людини на основі знання про фізико-хімічні процеси й структури тіла людини, без звертання до традиційних – феноменальних – понять, якими люди описують свій психічний стан і проблеми, а проте визнавав, що поки що до цього далеко і психологія ще не може обходитися без таких понять і заснованих на них методів.)

Зрештою, третій напрямок (точніше, багато різних, але близьких за головною тенденцією напрямків) – гуманістична психологія – орієнтований на розуміння людських психологічних проблем і потреб у всій їх складності й різноманітності, без підгонки під упереджену псевдонаукову схему, і на надання відповідної психологічної допомоги.

На жаль, перспективи рішучого гуманістичного повороту в сучасній психології є проблематичними, оскільки “головна течія” займає панівні позиції в університетах, визначаючи освітні і дослідницькі програми та спрямування фінансування. Думаю, що ця проблема не може бути розв’язана “локально”, самими психологами; потрібна боротьба “на всіх фронтах” за звільнення науки й суспільства від scientizmu загалом, матеріалізму та залишків позитивізму зокрема.

“феномен” – це просто щось, що має місце в дійсності (в природі, суспільстві тощо).

(2) у специфічно філософському (Кантівському) смислі, “явище” або “феномен” – це поняття, яке позначає *психічні репрезентації* дійсності – те, як дійсність являється людині, у людських формах сприйняття й мислення; у цьому смислі “явище” або “феномен” протиставляється дійсності як “ноумену”, “речі-у-собі”.

Прикметник “феноменальний”, як він вживається у цій книзі, є похідним від “феномену” у смислі (2), а не в смислі (1). Також у цьому смислі вживатиметься і іменник “феноменологія” (або у смислі “наука про феноменальне”, або у смислі “складна система феноменального”).

Також, для термінологічної однозначності й уникнення плутанини, я розділю значення (1) та (2) між іменниками “явище” та “феномен”. Іменник “явище” я вживатиму в смислі (1), а іменник “феномен” – у смислі (2).

Чи є “тілесні” (“фізичні”) відчуття тілесними (фізичними)?

Слід звернути увагу на поширену помилку у відношенні до зовнішніх відчуттів, – зорових, слухових, нюхових, смакових, намацальних відчуттів, а також такого відчуття як біль. Їх часто називають *тілесними* або *фізичними відчуттями*, і це може вводити в оману, призвичаюючи нас, як до чогось самозрозумілого, до думки про те, що вони належать до тіла, тобто є нічим іншим як деякими фізичними процесами чи станами.

Характерно, що чимало людей, які схильні до думки, що емоції й почуття (радість, сум, любов, ненависть), думки й воля є станами душі, а не тіла, водночас вважають, що відчуття-сприйняття та біль є станами тіла, а не душі. Проте, якщо душа як щось відмінне від тіла справді існує, якщо наша свідомість (психічне **Я**) є чимось іншим, аніж фізичні процеси в мозку, то таке віднесення “тілесних” (“фізичних”) відчуттів по іншій бік “кордону” від почуттів (емоцій), мислення та волі є хибним.

“Тілесні” (“фізичні”) відчуття належать до царини психічного (свідомості) так само, як і емоції, думки та воля. Правда, вони мають певну специфіку, яка виправдовує застосування до них, у деякому смислі, прикметників “тілесний”, “фізичний”. А саме: вони є такими станами свідомості (психіки), які найбільш безпосередньо зумовлені фізичними процесами в тілі. Але це зовсім не означає, що вони самі є фізичними процесами в тілі. (З точки зору добре продуманого

дуалізму, їх слід розглядати як *реакцію* психіки, свідомості, **Я**, душі на певні фізичні процеси в тілі.) У контексті питання про належність до царини фізичного, немає принципової відмінності між “тілесними” (“фізичними”) відчуттями та “духовними” почуттями. “Тілесні” (“фізичні”) відчуття належать до одного “комплекту” з емоціями, мисленням та волею – усе це є психічними станами й процесами (станами та процесами свідомості, психіки, психічного **Я**).

Візьмемо для прикладу таке “тілесне” відчуття як біль у нозі.

Ми знаємо, що цьому відчуттю відповідають фізичні процеси (певні зміни просторових структур – просторові рухи клітин та їх частин) в ланцюжку нервових клітин від ноги до мозку і в самому мозку. Але вживаючи слово “біль”, ми зазвичай маємо на увазі не ці фізичні процеси, а саме *відчуття* болю як-воно-відчувається-суб’єктивно. Люди відчувають біль і знають про це відчуття цілком незалежно від того, чи вони щось знають про відповідні фізичні процеси в нервовій системі та мозку. Тож біль-як-відчуття (суб’єктивне переживання) належить до царини психічного, свідомості (так само, як емоції, мислення, бажання).

Біль у нозі, так само як радість чи любов, належить до психічного, свідомості; його відчуваю я (психічний суб’єкт), а не моя нога.¹¹

Якщо матеріалізм має рацію, то *всі* психічні стани і процеси – емоції, мислення, воля, так само як і “тілесні” (“фізичні”) відчуття – є певними фізичними структурами й процесами в мозку. Якщо має

¹¹ Пор.: Дж. Ст. Міль:

“...психічні явища – різноманітні чуттєві стани або стани свідомості чуттєвих істот. Вони ... складаються з Думок, Емоцій, Волінь та Відчуттів. Останні є станами свідомості так само, як і три перші. Правда, про відчуття зазвичай говорять як про стани тіла, а не свідомості. Але це є поширеною плутаниною, коли однією й тією ж назвою називають явище та його безпосередню причину або умови. Безпосереднім попередником відчуття є стан тіла, але саме відчуття є станом свідомості... Якої б думки ми не дотримувалися щодо фундаментальної тотожності або відмінності матерії та свідомості, в будь-якому разі розрізнення між психічними та фізичними фактами ... завжди зберігатиметься як спосіб класифікації; і в цій класифікації відчуття, як і всі інші чуттєві стани, мають кваліфікуватися як психічні явища. Лише механізм їх вироблення, у самому тілі та зовнішній природі, може належним чином класифікуватися як фізичний. Отже, явища свідомості – це різноманітні чуттєві стани..., однаково як ті, які неналежним чином називають фізичними, так і ті, які специфічно позначають як психічні...”

(Mill J. S. *A System of Logic*. – p. 622)

рацію дуалізм, то всі психічні стани і процеси, у т.ч. так звані “тілесні” (“фізичні”) відчуття, є станами та процесами особливої *нефізичної* реальності (психічного **Я** або душі), що *тісно пов’язана з мозком* і реагує на його фізичні стани, але *не є структурами й процесами в мозку*.

Непросторовість свідомості

Матеріалізм говорить, що все, що існує – це фізична реальність. Опоненти матеріалізму вважають, що це не так: наші думки, відчуття, емоції, а також наукові теорії, *зміст* художньої книги чи музична симфонія, – усе, що належить до поняття свідомості або духовного, – не є ані тілами, що певним чином розташовані у просторі, ані чимось концептуально зводимим до просторових структур і відношень між тілами та до змін цих структур і відношень у часі (руху).

Поняття свідомості, відчуття, мислення, ідеї, теорії означають щось непросторове, таке, що не характеризується атрибутом протяжності (координатами, розміром, формою), – хоча це щось і може бути пов’язане з розташованими у просторі матеріальними об’єктами (свідомість – з тілом, особливо мозком, людини; наукова теорія – з книгами, в яких вона описана, тощо). Свідомість характеризується насамперед *суб’єктивним характером* своїх станів (відчуттів, емоцій, усвідомлення, розуміння тощо); а витвори духовної діяльності людини (науки, мистецтва, філософії, релігії) – *смыслом*, який свідомість здатна досягнути.

Тезу про непросторовість свідомості вперше чітко сформулював та обґрунтував Декарт. Нещодавно до цієї теми звернувся один з провідних сучасних філософів свідомості, Колін Мак-Гін, у статті “Свідомість і простір”.¹² Стаття починається з ясного й лаконічного роз’яснення тези Декарта, як такої, що виражає “наше звичайне розуміння природи психічних явищ” як “непросторових за своїм характером” (р. 93).

Розглянемо, наприклад, деякий візуальний досвід. Хоча він і пов’язаний з певними нейронними просторовими структурами в мозку, сам цей досвід не розташований десь у фізичному просторі. Наприклад, якщо я уявлю собі червону пляму, то ця уявна червона пляма “не розташована в якомусь певному місці; не займає певного

¹² McGinn C. Consciousness and space. Далі в цьому параграфі я слідуватиму за Мак-Гіном, за потреби доповнюючи його роз’яснення власними коментарями. Сторінки цитат указані в дужках: “(р. ...)”

обсягу в просторі; не має форми; не складена з просторово розташованих частин; не має просторових вимірів; не має твердості. Навіть запитувати про її просторові властивості – значить робити свого роду категорійну помилку, аналогічну питанню про просторові властивості чисел” (р. 94).

Можливо, цю думку слід пояснити й уточнити. Йдеться про те, що червона пляма, яка є в моїй уяві (свідомості), не розташована ніде у *фізичному просторі*: як би ретельно вчені не сканували мій мозок, вони не знайдуть там цієї червоної плями. Разом з тим, можна сказати, що вона розташована в особливому просторі – *феноменальному просторі моєї свідомості*. Якщо я змалюю у своїй уяві хоч трохи складну візуальну картину, то різні її елементи в моїй уяві будуть якось розташовані, – наприклад, я можу уявити червону пляму зліва або знизу від зеленої. Але нічого цього немає в фізичному просторі: коли я уявляю червону пляму зліва або знизу від зеленої, в моєму мозку немає ані червоної, ані зеленої плями. Елементи досвіду, суб’єктивних сприйнятів (термін, прийнятий в англomовній літературі, – лат. *qualia*) не розташовані у фізичному просторі, хоча й можуть бути описані як розташовані в феноменальному просторі свідомості. Феноменальні простори існують поза фізичним простором, у свідомостях, а не у фізичній реальності.

Непросторовість психічних явищ “пов’язана з фактом, що стани свідомості не сприймаються в зовнішньо-чуттєвий спосіб. Ми сприймаємо різними чуттєвими органами різноманітні матеріальні об’єкти, що займають певний об’єм і розділені певними відстанями. Таким чином ми дізнаємося про ці об’єкти зовнішньо-чуттєвого сприйняття як просторові сутності (entities); сприйняття безпосередньо інформує нас про їх просторовість. Але свідомі суб’єкти та їх психічні стани не є об’єктами такого сприйняття. Ми їх не бачимо, не чуємо, не відчуваємо на дотик...” (р. 94)

Мак-Гін розглядає також можливе заперечення: можна сказати, що хоча ми й не приписуємо нашим психічним станам та нашому **Я** (суб’єкту психічних станів) *чітко визначеного* місцеположення, але приписуємо їм *приблизне місцеположення*: “Ми напевно не вважаємо, що я десь в *іншому* місці, аніж моє тіло, і ми локалізуємо мої думки ближче до моєї голови, аніж до моєї ноги. Тож можна сказати, що ми приписуємо свідомості просторові характеристики, принаймні зачаткові” (р. 96). Щодо цього заперечення Мак-Гін зауважує, що воно насправді по суті не стосується властивості психічним станам непросторовості. Адже ми “локалізуємо” наше **Я** там, де й наше тіло, а

наші думки скоріше в голові, аніж у нозі, не тому, що ми можемо спостерігати наше **Я** чи думки в певному місці, а тому, що знаємо про причинно-наслідкові зв'язки між відповідними фізичними об'єктами та нашими психічними станами: “Я там, де те тіло, чиї фізичні стани найбільш прямо впливають на мої психічні стани; і мої стани свідомості розташовані десь у районі того мозку, чия діяльність найбільш безпосередньо задіяна в причинних зв'язках, які управляють моїм психічним життям” (р. 96). Таким чином, насправді йдеться не про просторове розташування мого **Я** чи моїх думок, а про просторове розташування тих фізичних об'єктів, з якими моє **Я** чи мої думки найбільш безпосередньо і тісно пов'язані. Моє **Я** та мої думки все ще залишаються речами без форми, розміру, координат, – тобто, по-суті, без власного просторового розташування.

Інше заперечення – про те, що деякі психічні стани ми локалізуємо досить точно. Наприклад, ми говоримо про біль у нозі і можемо досить точно визначити, де саме у нас болить нога. Але це – лише неточність повсякденних висловлювань. “Біль у нозі” насправді не є річчю, яка розташована десь у нозі. “Біль у нозі” – це психічний стан, стан свідомості, викликаний якимось пошкодженням ноги. У випадку болю в нозі ми локалізуємо *не саме відчуття болю*, а його джерело, ті фізичні пошкодження, які його викликають. Відомо, що люди з ампутованою ногою можуть відчувати “біль у нозі”: відчуття таке ж саме, і свідомість помилково визначає його джерело як ногу, хоча ноги вже немає. Або шляхом певних спеціальних впливів *безпосередньо на мозок* можна викликати в людини відчуття “біль у нозі”, хоча з її ногою все в порядку.

Окреслені вище міркування, які говорять про непросторовість свідомості або про те, що її просторова локалізація є похідною від просторової локалізації тіла, з яким вона асоційована, потребують, на мою думку, суттєвої корективи. Справа в тому, що ми (наші **Я**) як психічні суб'єкти, оскільки ми сприймаємо зовнішній світ, сприймаємо його з певної просторової точки зору. Зрозуміло, що ця просторова точка зору, принаймні у звичайних умовах, визначається просторовим розташуванням тіла людини і, зокрема, його органів сприйняття. Але саме тіло та його органи, маючи просторове *розташування*, не має *точки зору*. Просторова точка зору – це щось, що належить нам самим як психічним суб'єктам, свідомості.

Зауважимо, що і в типових народних уявленнях і в свідченнях про поблизу смертні переживання (див. далі книгу 2, розділ 15) часто йдеться про душу, яка, залишивши фізичне тіло людини, спостерігає за тим, що відбувається навколо, – зрозуміло, з певної просторової точки зору. Вона може переміщуватися, змінюючи, таким чином, свою просторову точку зору в плані звичайного фізичного простору.

З іншого боку, просторова точка зору психічного суб'єкта (свідомості) не обов'язково мусить бути – і фактично не завжди є – співвіднесеною з фізичним простором, у якому перебувають наші фізичні тіла. Наприклад, уві сні психічний суб'єкт сприймає події сну з певної просторової точки зору у відношенні до феноменального простору сну, – простору, якого фізично не існує, який існує лише в свідомості суб'єкта, хоча й сприймається суб'єктом як реально існуючий незалежно від нього. Також і уявлення людей про потойбічну реальність (життя після смерті) і відповідні свідчення суб'єктів поблизу смертних переживань включають в себе просторову точку зору суб'єкта (душі) вже в контексті простору (реального чи уявного) іншого світу.

2. Теорія душі проти теорії мозку. Аргумент знання

Душі мають для нас значення не лише після смерті. Вони мають для нас значення зараз, оскільки ми свідомі зараз. Цей факт мусить бути вписаний у світ, де ми вже живемо.

Мері Міджлі¹

Аргументацію дуалістів та матеріалістів, прибічників теорії душі та теорії мозку, зручно представити у формі діалогу.

Учасники діалогу:

Петро Іванович – фізіолог, який багато разів робив ексгумацію людських трупів та вівісекцію тварин і ніколи не бачив такої речі як душа. Тож він вважає, що душа – це бабусини побрехеньки.

Іван Петрович – філософ-дуаліст, який вважає, що свідомість не може бути чимось фізичним, що матеріалістичні пояснення свідомості (теорія мозку) не витримують критики.

Петро Іванович: Я впевнений, що ніякої душі не існує. Я та мої колеги робили мільйони ексгумаций та вівісекцій – і ніякої душі не знайшли.

Іван Петрович: Що за нісенітниця Ви говорите! Душа – це, за самим смислом слова, щось нефізичне – таке, що його неможливо побачити чи помацати. Не дивно, що ви її не знайшли, – ви в принципі не могли її знайти. Ви можете знаходити тільки фізичні речі, і що б ви не знайшли – це не може бути душею.

Петро Іванович: Мені здається, що це Ви говорите нісенітниця. Ви говорите про щось, чого ніхто ніколи не бачив і “в принципі” не може побачити, чого не може “в принципі” виявити жодний прилад. Але в такому разі не може бути “в принципі” ніяких підстав вважати, що це “щось” існує. Ваша “душа” – чиста містифікація.

Іван Петрович: Ви не праві. Є дуже серйозні підстави вважати, що душа існує. І в цьому немає ніякої містики. Ми знаємо не лише про те, що можливо побачити чи сприйняти іншими органами зовнішнього відчуття (дотику, слуху, нюху, смаку) чи зафіксувати фізичними приладами. Ми знаємо також про самі ці відчуття, а також про інші наші відчуття й емоції (болю, насолоди, суму, радості), про наші думки, сумніви, бажання – як ми все це *суб’єктивно переживаємо й усвідомлюємо*. Людські суб’єктивні переживання й думки неможливо побачити, відчутти на дотик чи зафіксувати

¹ Midgley M. Science and Poetry. – p. 12.

фізичними приладами; ми дізнаємося про них не через спостереження за фізичними процесами, а безпосередньо-інтроспективно, оскільки ми самі їх переживаємо й мислимо. Той факт, що люди суб'єктивно переживають різні відчуття та емоції та суб'єктивно усвідомлюють та мислять, є чимось крім фізичних фактів. Людське **Я**, здатне до суб'єктивних переживань та усвідомлення, так само реальне, як і фізична реальність. Це **Я** ($\equiv$ психічний суб'єкт) і є тим, що зазвичай називають душею.

Петро Іванович: Наука виявила, що наші відчуття, емоції та думки – не що інше як фізичні процеси в нашій нервовій системі та мозку.

Іван Петрович: Наука нічого такого не виявила й не могла виявити. Усе, що виявляє (і все, що може виявити) наука, – це те, що наші відчуття, емоції та думки тісно *пов'язані* з процесами в мозку та нервовій системі; що деякі процеси в нервовій системі можуть викликати деякі відчуття чи зміни в процесі мислення. Тобто, наука виявила, що між процесами в нашому мозку та свідомістю є тісний зв'язок. Ви ж говорите зовсім інше: що процеси в нашому мозку та свідомість – це *одне й те ж саме*. Ваше твердження не лише не впливає з твердження про зв'язок між свідомістю й мозком, але й прямо суперечить йому. *Якщо ми говоримо, що існує зв'язок між процесами в мозку та свідомістю, то це означає що мозок і свідомість – не одне й те саме, а різні речі.* І навпаки, якщо ми говоримо, що мозок і свідомість – одне й те саме, то неправильно говорити про зв'язок між ними. Твердження про зв'язок між **A** та **B** має сенс лише якщо **A** не є **B**. Неправильно говорити, що **A** пов'язане з **B** (або що **A** викликає **B**), якщо **A** – це **B**.

Петро Іванович: В такому разі, я відмовляюся від ідеї про те, що наші відчуття й думки *пов'язані* з процесами в мозку. Я вважаю, що наші відчуття й думки *є* процесами в мозку.

Іван Петрович: Але це – Ваша особиста думка, а не науково доведений факт. І проти неї є ряд вагомих аргументів.

Почнемо з того, що фізичні процеси в мозку та стани і процеси свідомості *не мають жодної спільної властивості, крім приблизної одночасності*; тож вони ніяк не можуть бути одним і тим самим. Процеси в моєму мозку – це переміщення, зміни форми, стискання й розширення деяких фізичних об'єктів. Це щось, що ми можемо (в принципі, за допомогою якогось приладу) сканувати й бачити. Але ми ніяким чином не можемо сканувати й бачити відчуттів і думок як таких, бо вони відчуються й мисляться, а не бачаться.

Я ніколи не бачив процесів у моєму мозку, але я завжди знаю, якими є мої відчуття та думки. Тож мої відчуття та думки – це не щось видиме чи дотичне; вони присутні в моїй свідомості безпосередньо, як щось без фізичних властивостей.

Петро Іванович: Мені здається, що цей аргумент хибний. Це все одно, що сказати: я знаю про кольори, звуки, теплота тощо, хоча ніколи не спостерігав електромагнітні хвилі, звукове коливання повітря, не вимірював кінетичну енергію тощо. А отже, кольори, звуки, теплота тощо не є й не може бути електромагнітними хвилями, коливанням повітря, кінетичною енергією тощо.

Але ж ми знаємо, завдяки науці, що насправді кольори – це властивості відбивати електромагнітні хвилі певної частоти; звуки – коливання повітря, теплота – кінетична енергія тощо. Так само відчуття й думки є певними станами мозку, і ймовірно, що наука колись відкриє, що біль є ось-таким фізичним станом (структурою) мозку, а радість – ось-таким іншим фізичним станом (структурою) мозку.

Іван Петрович: Ваше заперечення не враховує відомий з XVII ст., завдяки Декарту і Локку, важливий поділ властивостей на первинні, що належать *самим речам*, і вторинні, що належать людському *суб'єктивному сприйняттю речей (або їхніх первинних властивостей)*. Цей поділ пояснює, як тепло може бути кінетичною енергією, колір – електромагнітними хвилями і т.п. Пояснення дуже просте: електромагнітні хвилі певних частот відчуються людиною як певні кольорові відчуття, кінетична енергія відчувається людиною як теплові відчуття тощо. Але *це пояснення вже припускає існування свідомості як сфери суб'єктивності, психічного суб'єкта (Я), що володіє здатністю відчувати* (не в сенсі поведінкового реагування, а в сенсі *суб'єктивного як-воно-відчувається*). Без суб'єктивності, свідомості, психічного суб'єкта-**Я** кольорові відчуття, відчуття теплоти тощо не існували б, хоча частоти електромагнітних хвиль і значення кінетичної енергії могли б бути такими ж самими.

Таким чином, маючи 1) фізичні тіла й процеси з їхніми первинними властивостями і 2) сприймаючу свідомість-**Я**, ми легко одержуємо пояснення 3) існування теплових, кольорових, звукових відчуттів. Але маючи одні лише фізичні процеси ми ніяк не можемо пояснити існування сприймаючої свідомості-**Я** і, отже, також і теплових, кольорових, звукових відчуттів.

Отже, приклад з кольорами, звуками, теплом не лише не спростовує дуалізм свідомості й фізичної реальності, – він сам є ілюстрацією, проявом цього дуалізму.

Петро Іванович: Але чи не є сама свідомість, **Я** лише вторинною властивістю, похідною від первинних, фізичних властивостей?

Іван Петрович: Ні, не є. Усі вторинні властивості передбачають існування свідомості – вони існують лише у відношенні до свідомості. Тож сама свідомість не є вторинною властивістю.

Усі вторинні властивості є *відношенням між* двома фундаментальними реальностями – фізичним світом та свідомістю, **Я**. Свідомість та фізичний світ є двома “сторонами” відношення зовнішньо-чуттєвого сприйняття, суб’єктом та об’єктом. Оскільки усі вторинні властивості існують ніби “на стику” цих “сторін”, то жодна зі “сторін” не є вторинною властивістю.

Отже, свідомість (**Я**), як і фізичний світ, не є вторинною властивістю; вона є однією з двох фундаментальних реальностей, які уможливають існування всіх вторинних властивостей.

Петро Іванович: А якщо ми отримаємо точне наукове знання про відповідність між процесами в мозку та відчуттями, емоціями, бажаннями, думками?

Іван Петрович: Це лише підтвердить, що свідомість – це одне, а фізичні процеси в мозку – інше. Адже щоб отримати таке знання, нам потрібна інформація, з одного боку, про психічні стани (відчуття, емоції, бажання, думки) людини та, з іншого боку, про фізичні процеси, які відбуваються в мозку цієї людини, коли вона має ці психічні стани. Щоб встановити таку відповідність, нам потрібна для початку інформація про психічні стани людини, і ми не можемо отримати такої інформації через спостереження за процесами в мозку, – ми можемо отримати її, лише запитавши в людини, що вона відчуває, бажає, про що думає. Отже, дві сторони, між якими ми намагаємося встановити відповідність, повинні справді бути двома сторонами, двома різними речами, а не одним і тим самим.

Аргумент знання

Один з найцікавіших аргументів проти матеріалізму називають *аргументом знання* (*the knowledge argument*). В різних формах його висували Томас Нейгел та Франк Джексон.

Суть аргументу в тому, що різні суб’єктивні переживання мають специфічний якісний характер – те, *як-воно-відчувається* (як воно

відчувається, коли боляче, сумно тощо; яким є самé відчуття болю, суму тощо), і цей специфічний якісний характер *як-воно-відчувається* не може бути схоплений ніякими фізичними (або поведінковими тощо) описами. Можливо знати абсолютно все про фізичні факти (процеси в мозку), пов'язані з певним відчуттям, не знаючи при цьому нічого про те, яким є самé відчуття, як воно відчувається. Отже, самé це відчуття є чимось нефізичним.

Є щось таке, як воно відчувається, коли боляче, сумно і т.п. Те, як воно відчувається, є особливим, нефізичним фактом. Цей факт неможливо навіть передати в мові: неможливо пояснити людині, яка ніколи не мала певного відчуття (або схожого), яким є це відчуття (як це відчувається). І ніяка інформація про фізичні процеси в мозку, пов'язані з цим відчуттям, – якою б докладною вона не була, – не допоможе. Наприклад, людині, яка від народження позбавлена будь-яких нюхових відчуттів, неможливо пояснити, як відчувається той або інший запах; ніякі знання про фізичні процеси в нервовій системі й мозку, відповідальні за це відчуття, у цьому не допоможуть.

Інший приклад – з класичної статті Томаса Нейгела “Як воно – бути кажаном?”². Більшість видів кажанів не мають зору; у деяких видів є слабкий зір. У просторі кажани орієнтуються в основному з допомогою дуже складної ехолокаційної системи. Ймовірно (якщо ми тільки не вважаємо, слідом за Декартом, що лише людина має свідомість, а усі тварини є просто складними автоматами, що нічого суб'єктивно не відчують), що кажани мають особливі суб'єктивні відчуття-переживання ехолокаційного сприйняття; проте для нас, людей, неможливо дізнатися, як це відчувається (як воно – бути кажаном). Можливо, що кажани відчують це подібно до того, як ми відчуваємо зорові сприйняття. (Але, в такому разі, як це відчують кажани тих видів, у яких є обидва – зорове та ехолокаційне – сприйняття?) А можливо, що суб'єктивні ехолокаційні відчуття-сприйняття кажана несхожі ні на які людські суб'єктивні переживання; у такому разі ми просто нездатні уявити, як це відчувається (як воно – бути кажаном). При цьому ми можемо мати наскільки завгодно детальне, точне, вичерпне знання про всі фізичні процеси, задіяні в цьому сприйнятті; можемо цілком розуміти, як на рівні фізичних процесів мозку “працює” ехолокаційна система кажана: це нам анітрохи не допоможе дізнатися, як це відчувається суб'єктивно (як воно – бути кажаном). Але воно якось відчувається. Є

² Nagel T. What is it like to be a bat?

щось таке, як це відчувається, як воно – бути кажаном, – і це щось перебуває за межами царини фізичних фактів.

Аналогічно, кажани, якби мали потужний інтелект і розвинену науку, могли б дізнатися усе про фізичні факти, пов'язані з зоровим сприйняттям, але при цьому вони ніяк не зможуть дізнатися, як воно відчувається – мати зорові відчуття. Стівен Лоу, слідуючи за Нейгелом, пропонує уявити собі інопланетян з якоїсь далекої планети, які не мають зору, а мають натомість – як кажани – ехолокаційне сприйняття. Ці інопланетяни є дуже розумними, їх наука набагато випереджає нашу. Якщо вони прилетять на Землю і займуться дослідженням людського зорового сприйняття, то вони можуть з'ясувати усі фізичні факти, які з ним пов'язані. Вони можуть дізнатися про всі процеси в мозку людини, яка бачить червону квітку чи блакитне небо. Але при цьому вони нічого не зможуть дізнатися про те, як це відчувається – бачити червону квітку чи блакитне небо; як воно – бути істотою із зоровим сприйняттям.³

Найбільш відомою і впливовою версією-поясненням аргументу знання є уявний експеримент “Чорно-білий світ Мері”, запропонований австралійським філософом Франком Джексоном.⁴ Уявімо жінку на ім'я Мері, яка від моменту народження жила в приміщенні з особливим освітленням, яке перетворювало усі кольори на відтінки сірого (від чорного до білого). Вона ніколи не потрапляла назовні й не мала кольорового відчуття червоного, синього, зеленого тощо. І ця жінка стала видатним вченим, що спеціалізується саме на кольоровому сприйнятті. Вона знала всі фізичні факти, які стосуються сприйняття зеленого, червоного, синього та інших кольорів: частота світлових хвиль, фізичні процеси, які відбуваються в нервовій системі, мозку тощо. Одного чудового дня вона залишила своє приміщення і потрапила у світ з нормальним освітленням. Мері була вражена: вона дізналася як це – мати відчуття червоного, зеленого, синього та інших кольорів; якими є ці відчуття. Раніше вона цього не знала, – незважаючи на те, що *знала всі фізичні факти* про кольори та їх сприйняття.

Мері дізналася щось нове, нові факти: як це відчувається – бачити червоний, зелений, синій та ін. кольори. Але Мері ще раніше знала всі фізичні факти, які мають відношення до кольорового сприйняття. Отже, ті нові факти, про які дізналася Мері, не є фізичними фактами.

³ Law S. What Is the Mind? [Лоу С. Что такое сознание?]

⁴ Jackson F. Epiphenomenal Qualia; Jackson F. What Mary didn't know?

Виходить, що крім фізичних фактів (фактів про фізичну реальність) є й інші факти – про специфічний характер різних суб'єктивних переживань, про свідомість як особистий світ людської суб'єктивності. А значить, фізична реальність – це не вся реальність. Уся реальність включає, крім фізичної реальності, свідомість. Свідомість є чимось нефізичним (нематеріальним).

Неможливість дізнатися про характер суб'єктивних переживань, що суттєво відрізняються від наших власних, є прямим наслідком того факту, що свідомість кожної людини є її *особистим*, *“приватним”* *“світом”* з *ексклюзивним доступом* (лише сама ця людина має до нього прямий доступ). У цьому відношенні свідомість кардинально відрізняється від фізичного світу, який є *спільним*, *“публічним”*, *однаково доступним для всіх свідомостей*. Навіть щодо інших людей ми можемо лише здогадуватися, що їх відчуття подібні до наших власних відповідних відчуттів, але не можемо перевірити, чи ця здогадка є істинною. Можливо, що Ви суб'єктивно відчуваєте червоний колір (колір крові) так, як я – зелений (колір трави), а зелений – так, як я – червоний. А можливо, що Ваші суб'єктивні відчуття-сприйняття кольорів несхожі ні на які мої суб'єктивні відчуття. Можливість спілкування й розуміння між людьми засвідчує спільність для різних людей *структури відношень-зв'язків* між різними відчуттями, а також між відчуттями та тим, що їх викликає. Наприклад, у різних людей кольорове сприйняття трави є 1) стабільним, 2) подібним до кольорових сприйнятів інших предметів, які називають зеленими, 3) неподібним до кольорових сприйнятів предметів, які називають синіми чи червоними. Але якісний суб'єктивний характер кожного зі сприйнятів може, у принципі, бути унікальним для кожної людини. Ніхто з нас не може потрапити всередину свідомості іншої людини і дізнатися, як це насправді *для неї* – сприймати колір трави тощо.

Можемо сформулювати аргумент знання так. Яким би повним не було наше знання про фізичні процеси в мозку, воно нічого не говорить про те, якими є суб'єктивні відчуття-переживання, що відповідають цим процесам, – як вони відчуються, переживаються суб'єктивно. Те, що вони відчуються-переживаються ось так, а не якимось інакше, є *особливими фактами, які перебувають поза цариною фізичних фактів*. Тобто, усе, що належить до свідомості як особистої царини суб'єктивних переживань та усвідомлення (як це

переживається суб'єктивно: мати ось-це відчуття, емоцію, усвідомлювати певний факт, розуміти певне висловлювання, бажати того чи іншого), перебуває поза цариною фізичного, матерії. Факти щодо свідомості – це нефізичні факти, факти про нефізичну реальність. Отже, *свідомість як особиста царина суб'єктивності є нефізичною реальністю.*

Далі цей аргумент обговорюється у формі діалогу.

Іван Петрович: Пропоную обговорити ще один впливовий аргумент проти матеріалізму.

Уявімо собі, що десь далеко-далеко існує планета Зет, яка заселена розумними істотами – назовемо їх зетіанами. Їх зовнішні сприйняття дещо відрізняються від людських. Їм бракує якоїсь із людських здатностей сприйняття; можливо, їм її замінює якась інша здатність, якої в людей немає, або набагато вища чутливість решти здатностей сприйняття. Хоча здатності сприйняття зетіан і відрізняються від людських, вони дозволяють отримувати ту ж саму (або навіть більш точну) фізичну інформацію (про місце, розмір, форму, масу, температуру тощо), яку отримують люди. Наприклад, зетіани глухі, але можуть повноцінно спілкуватися через складну мову жестів та письма; або вони сліпі, але мають натомість, як кажани, високорозвинене ехолокаційне сприйняття; або вони мають зір, але не розрізняють кольорів (є дальтоніками), бачать усе у відтінках сірого... Зупинимося на такій версії: зетіани не мають нюху, не відчують запахів.

Зетіани дуже розумні, і їхня наука набагато випереджає нашу. Вони мають апаратуру, яка дозволяє відсканувати будь-які процеси в людському тілі, отримати будь-яке знання про фізичні структури людського тіла та про фізичні процеси в ньому.

Припустимо, зетіани прилетіли на Землю. Вони навчилися людської мови і дізналися, що люди відчують запахи. Вони хочуть з'ясувати, як відчувається, наприклад, запах троянди. З допомогою своєї суперапаратури зетіани можуть отримати будь-яку фізичну інформацію про процеси в тілі (мозку) людини, яка відчуває цей запах. Але чи можуть вони таким чином дізнатися як відчувається запах троянди?

Петро Іванович: Напевно ні.

Іван Петрович: То що ж виходить? З одного боку, зетіани можуть отримати будь-яке знання про будь-які фізичні властивості та процеси. З іншого, отримавши всю потрібну їм фізичну інформацію, вони так і не зможуть дізнатися, як пахне троянда, як відчувається її

запах. З цього логічно випливає висновок, що відчуття запаху троянди (як і будь-які інші стани свідомості) *не є* фізичними властивостями та процесами.

Петро Іванович: Але ж ніяких зетіан немає, ми їх видумали!

Іван Петрович: Це не має значення. Важливо, що якби вони існували, то маючи всю фізичну інформацію, яка стосується запахів та їх сприйняття людьми, вони так і не змогли б дізнатися про те, якими є відчуття запахів.

Якщо Вам не подобаються зетіани, можете уявити фізик-дальтоніка, який знає все про фізичні структури і процеси нервово-мозкової системи людини, відповідальні за сприйняття кольорів, але не знає, яким є відчуття червоного чи зеленого.

Або можете уявити жінку на ім'я Мері. Вона з моменту народження носить на очах, ніколи не знімаючи, контактну плівку, що робить її бачення чорно-білим. (Припустимо, що це особлива органічна контактна плівка, яка росте разом з її очима. Можливо, Мері про це нічого не знає і вважає себе звичайним дальтоніком, а насправді якісь вчені проводять над нею експеримент-випробування органічної монохроматичної плівки). Мері стала нейрофізиком, який спеціалізується саме на фізичних структурах і процесах нервово-мозкової системи людини, які відповідальні за сприйняття кольорів. Вона знає все про ці структури і процеси. Проте вона не знає, яким є *відчуття* червоного чи зеленого (як воно *відчувається суб'єктивно*, як ці кольори виглядають для людини), і вона не може про це дізнатися допоки не зніме контактної плівки.

Петро Іванович: Але ж чи вона справді набуде нового знання, якщо зніме плівку? Адже Мері знає, що в людей є різні кольорові відчуття, вона лише “не знає”, які вони (як це відчувається). Якщо вона зніме плівку, то не зможе повідомити жодного нового факту про сприйняття кольорів, а отже, не набуде нового знання. Звичайно, в якомусь іншому сенсі, вона “дізнається” щось нове, а саме: як воно – відчувати червоне чи зелене. Але я думаю, що це не зовсім знання – це новий досвід, який, з точки зору матеріалізму, є лише певним фізичним станом її мозку.

Іван Петрович: Можу запропонувати два заперечення.

Перше заперечення. Мері не просто набула нового досвіду. Раніше вона не знала, а тепер знає, що люди мають на увазі, коли говорять, що бачать зелений колір (колір трави) чи блакитний (колір неба). Адже очевидно, що вони говорять не про частоту електромагнітних

хвиль (переважна більшість людей про неї не знає) і не про фізичні процеси в своєму мозку (яких вони не спостерігають).

Тепер Мері зможе ідентифікувати візуальні відчуття червоного, блакитного, зеленого тощо коли матиме їх знову; тож вона тепер *знає* які вони, як вони відчуються.

Можемо видозмінити уявний експеримент з Мері. Уявімо, що контактна плівка не чорно-біла, а змінює колір кожного дня, так що кожному дню тижня відповідає один колір. У понеділок – чорний, у вівторок – червоний, у середу – синій, у четвер – зелений тощо. Мері відчуває ці відмінності і називає це “понеділкове відчуття”, “вівторкове відчуття” тощо. Проте вона не знає, що це і є те, як інші люди відчувають різні кольори, що вони називають відчуттями червоного, синього чи зеленого.⁵ Учені, які проводять над нею експеримент, їй про це не говорять; свій мозок у неї також немає можливості дослідити (так щоб порівняти його стани зі станами інших людей, коли вони бачать той чи інший колір); ніякої кореляції між цими її відчуттями та кольоровими описами інших людей немає: адже люди говорять, що трава зелена, небо блакитне, троянда червона, а для Мері уся відмінність між їх кольорами – у тому, що одні – темніші, а інші – світліші. Ті зміни зорового відчуття, які з нею щодня трапляються, вона вважає якоюсь дивною особливістю власної психіки і ніяк не пов’язує з тим, що інші люди називають кольорами. У неї є *досвід* кольорових відчуттів⁶, але вона *не знає*, якими є *відчуття червоного, зеленого, синього тощо*, – як чорність землі, червоність троянди, блакитність неба, зеленість трави тощо відчуваються іншими людьми; що вони мають на увазі, коли кажуть, що земля – чорна, троянда – червона, небо – блакитне, трава – зелена тощо. І ось, уявімо, що одного чудового дня Мері в очі потрапила якась хімічна речовина, яка зруйнувала плівку, залишивши очі неушкодженими. Мері поглянула навколо і здивовано вигукнула: “Яке диво! Сьогодні п’ятниця, а земля раптом стала понеділковою,

⁵ Мартін Ніда-Румелін запропонувала подібну ідею: уявімо, що Мері якось показали різні кольори, але не сказали, який з них називають червоним, який – синім, який – зеленим тощо, і вона не може здогадатися про це (наприклад, їй показали кілька різнокольорових трикутників). (Nida-Rümelin M. What Mary Couldn’t Know: Belief About Phenomenal States)

⁶ Вона знає якими є ці відчуття і може їх ідентифікувати у своїй власній приватній мові як “понеділкові”, “вівторкові” тощо. Вона лише не може висловити це знання у публичній мові (не може співвіднести свою приватну мову з публічною).

троянда – вівторковою, небо – світло-середниčním, трава – четверговою?!” Раптом Мері осяйнула здогадка: так ось якими є відчуття чорного, червоного, блакитного, зеленого!!!

Схоже, що Мері таки дізналася щось нове, – а саме: якими є відчуття зеленого, червоного і т.д., *як вони відчуються*. Раніше вона знала лише про електромагнітні хвилі і стани мозку, які цим відчуттям відповідають, а тепер знає про *самі відчуття*. У книгах з нейрофізики вона колись читала, що відчуття червоного – це ось-така структура мозку. Але структура мозку – це одне, а *те, як воно відчувається* – це інше. Відчуття – це *те, як воно відчувається*.

Мері знала, які фізичні процеси відбуваються в мозку людини, коли вона має відчуття червоного чи синього. Але вона не знала, *якими є, як відчуваються суб'єктивно* ті відчуття, які люди переживають, коли в їх мізках відбуваються відповідні фізичні процеси. Зокрема, вона не знала, що коли в мозку людини відбуваються фізичні процеси, які в деяких книгах з нейрофізики описуються як відчуття червоного, то людина має суб'єктивне переживання того типу, яке вона мала по вівторках, – і так само щодо всіх інших кольорових відчуттів. **Специфічні якості різних кольорових суб'єктивних переживань** виявляються **реальними фактами про світ (про свідомості, що є частинами світу)**, які не містяться в множині **всіх фізичних фактів**. Усі фізичні факти, що стосуються відчуттів кольорів, однаково сумісні з будь-якою з можливостей: відчуття (суб'єктивне переживання) червоного могло виявитися подібним до понеділкових відчуттів Мері, або до вівторкових, або до суботніх, або не подібним ні до яких відчуттів (суб'єктивних переживань), які вона колись мала (як у початковому варіанті історії Мері – з чорно-білим освітленням). Те, що відчуття (суб'єктивне переживання) червоного виявилось саме таким, а не якимось іншим, – це **факт, який не входить до множини усіх фізичних фактів**, оскільки у світлі усіх фізичних фактів відчуття (суб'єктивне переживання) червоного могло виявитися будь-яким.

Друге заперечення. Не має значення, чи Мері набула якогось нового знання чи лише нового досвіду. Має значення лише той факт, що цей досвід, відчуття-переживання мають специфічний суб'єктивний (феноменальний) характер, який неможливо “схопити” ніякими фізичними описами. Сподіваюсь, Ви не заперечуватимете, що є щось таке як воно – бачити щось червоне або відчувати біль? Не будете ж Ви заперечувати, що це якось відчувається, що кожне з таких

відчуттів має свій специфічний суб'єктивний (феноменальний) характер?

Петро Іванович: Ні, не буду.

Іван Петрович: Тоді Ви мусите визнати, що існують факти як-це-відчувається і що вони перебувають поза цариною фізичних фактів. Тобто, вони є нефізичними фактами – фактами про щось нефізичне.

Петро Іванович: Поки що я не бачу, як спростувати ці аргументи, але все ж мені здається, що з ними щось не так. Давайте спробуємо підійти до проблеми з іншого боку.

Припустимо, що зетіани з'ясували, які саме процеси відбуваються в нервово-мозковій системі, коли люди, за їхніми власними свідченнями, відчувають біль та інші відчуття. Тепер запитаємо зетіанина: що таке відчуття болю? Зетіанин може відповісти: відчуття болю – це ось-такі процеси в нервово-мозковій системі. Він зможе також описати відмінності між цими процесами та процесами, які відповідають іншим відчуттям.

Запитаємо це ж саме у звичайної людини. Напевно, їй буде важко відповісти. Вона зможе хіба що сказати, що біль – це одне з відчуттів, які вона відчуває, і що воно неприємне; але навряд чи зможе чітко пояснити, що таке відчуття, і чим саме відчуття болю відрізняється від інших відчуттів.

Якщо ми порівнюємо ці дві відповіді, то побачимо, що відповідь зетіанина більш конкретна, чітка, інформативна. Чи не слід з цього зробити висновок, що, скоріше, зетіанин знає, що таке відчуття, а звичайна людина – не знає?

Іван Петрович: Це міркування цікаве, але, на мою думку, хибне. Можна дати на будь-яке питання конкретну, чітку, інформативну відповідь, яка буде неправильною. В той же час менш конкретна, чітка, інформативна відповідь може бути правильною.

Ми, люди, знаємо, що таке біль, сум чи радість, бо ми мали такі переживання. Коли хтось говорить: “Мені сумно” або “Я щасливий”, ми розуміємо смисл сказаного, хоча й не зможемо пояснити його тому, хто ніколи не відчував суму чи щастя. Можна сказати, що відчуття болю, суму чи радості – це базовий досвід, який не зводиться ні до чого іншого, – і тому неможливо пояснити, що таке відчуття болю, суму чи радості (яке воно), тому, хто ніколи їх не відчував.

Ми всі знаємо, що означають слова “біль”, “сум”, “радість”, “щастя” тощо. Для цього не потрібно бути вченим. Це – не наукова термінологія, а поняття звичайної мови, які мають смисл, зрозумілий

кожному. Ці слова означають саме те, що вони означають для звичайної людини. Звичайно, вчений-фізик чи зетіанін може вживати ці ж слова у *якомусь іншому (зокрема, фізичному) смислі*, але це вже не будуть ті біль, сум, радість, щастя, які ми всі інколи відчуваємо.

Коли ми відчуваємо сум, ми знаємо, *що* ми відчуваємо, хоча й не знаємо *нічого* про відповідні фізичні структури і процеси нашої нервово-мозкової системи. І навпаки, якщо ми розглядатимемо через якийсь спеціальний прилад фізичні структури і процеси нервово-мозкової системи людини, ми нічого не дізнаємося про те, що вона відчуває.

Звичайно, ми могли б дізнатися в першому випадку про фізичні процеси, а в другому – про відчуття, якби мали таблицю відповідності між одним та іншим. Але таку таблицю неможливо скласти на основі самої лише фізичної інформації – її можливо скласти лише співставляючи фізичну інформацію зі свідченнями людини про її відчуття.⁷

Таким чином, ми можемо знати *все* про те, що відчуває людина, не знаючи *нічого* про фізичні структури і процеси її нервово-мозкової системи. І навпаки – можемо знати *все* про фізичні структури і процеси нервово-мозкової системи людини, не знаючи *нічого* про її відчуття.

З цього логічно випливає, що *суб'єктивні переживання (відчуття, емоції тощо)* – це не структури й процеси її нервово-мозкової

⁷ Пор.: Колін Мак-Гін: “Унікальність мозку серед фізичних об’єктів ніколи не відкриється в зовнішньо-чуттєвій перспективі науки про мозок. Якби наука про мозок була єдиним, на що ми можемо спиратися, ми б взагалі ніколи не здогадалися навіть про те, що свідомість мешкає в мозку. Ми знаємо про це, в кінцевому рахунку, завдяки інтроспекції ... Ми обрали мозок як місце свідомості через те, що зміни і пошкодження мозку ведуть до змін свідомості, як вони відкриваються здатності інтроспективного усвідомлення. Аристотель вважав, що серце було місцем свідомості; він помилявся просто тому, що мозок, а не серце є тим, чия активність найбільш безпосередньо співвідноситься з тим, що відбувається у свідомості. Для мозкового хірурга найкращий спосіб вирішити, які частини вашого мозку виробляють ті або інші психічні стани, полягає в тому, щоб тримати вас у свідомому стані протягом операції й запитувати, що ви відчуваєте коли він копається у ваших мозкових звивинах. Ми знаємо, що мозок є місцем свідомості, у кінцевому рахунку, тому, що зміни в мозку найбільш безпосередньо співвідносяться з тим, як наша свідомість постає для нас зсередини.” (McGinn C. The Mysterious Flame. – pp. 52-53)

системи, і що вони взагалі не є ніякими фізичними сутностями та процесами, не зводяться до фізичного.

Варіація. Коли людина говорить: “Мені боляче” або “Я відчуваю радість”, вона *нічого не говорить* про просторове розташування, розмір, форму, рух тих або інших тіл, тобто не говорить нічого про фізичні об’єкти, структури, властивості й процеси, не повідомляє ніякої фізичної інформації.⁸ Але ж вона про щось говорить! А саме – вона говорить про свої відчуття й емоції. Отже, *відчуття й емоції не є фізичними об’єктами, структурами, властивостями й процесами.*

Попереднє резюме

Матеріалізм ґрунтується на переконанні: слід вірити в існування лише того, що можливо побачити, відчути на дотик, зафіксувати фізичними приладами, – лише те, що може бути (прямо чи опосередковано) об’єктом зовнішнього спостереження, або те, припущення про існування чого дозволяє успішно пояснювати та передбачати зовнішньо спостережувані явища відповідно до законів природи. Натомість, дуалізм апелює до знання людини про її власні суб’єктивні переживання, які ніяким чином неможливо спостерігати ззовні, але про які кожний з нас знає.

Дуже поширеним (особливо, серед матеріалістів) є переконання про те, що наука нібито виявила, що відчуття, емоції та думки – це певні фізичні процеси в нервовій системі й мозку. Але це переконання є помилковим: усі факти й спостереження, на які можуть посилалися його прибічники, узгоджуються як з матеріалістичною точкою зору, так і з точкою зору дуалізму, відповідно до якої відчуття, емоції, мислення – це суб’єктивні переживання людини, які можуть

⁸ Це так навіть у випадках висловлювань про сприйняття фізичних об’єктів (як об’єктів, що мають певний розмір, форму й розташування у просторі, є носіями просторових характеристик), – оскільки йдеться про саме сприйняття, а не про предмет, який сприймається. Такі висловлювання не несуть *фізичної інформації про сприйняття*. Звичайно, вони можуть нести деяку *фізичну інформацію про предмет, який сприймається*. Якщо я говорю: “Я бачу за метр зліва від себе стіл з квадратною поверхнею приблизно $1\text{ м} \times 1\text{ м}$ ”, – то це висловлювання, можливо, опосередковано несе інформацію про розташування, форму й розміри стола, але не несе інформації про розташування, форму й розміри мого чуттєвого сприйняття стола (а також про фізичні нервово-мозкові структури й процеси, відповідальні за це сприйняття).

викликатися або зумовлюватися фізичними процесами в нервовій системі й мозку, але не є цими процесами.

Слід застерегти проти поширеної серед матеріалістів помилки – підміни смислу ментальних понять, таких як “відчуття”, “біль” тощо. Виходячи з матеріалістичних інтерпретацій наукових теорій, їх прибічники часто вживають *ментальні поняття в смислі певних фізичних процесів у нервовій системі та мозку, або певних поведінкових тенденцій, або ролей у функціонуванні організму.* Але цим самим вони просто підмінюють первинний, загальнозрозумілий їх смисл на зовсім інший, цілком відмінний від загальноприйнятого. Це все одно, що я назову кішку собакою й на цій підставі буду наполягати, що собаки м’явкають. Перш ніж дискутувати про природу відчуттів, потрібно забути на кілька хвилин про всі анатомічні теорії, які їх стосуються, і звернутися до свого власного досвіду, досвіду кожної людини, – наприклад, того досвіду, який позначається словом “біль”. Усі ми з власного досвіду, а не з анатомічних теорій знаємо, що означає відчувати біль. Переважна більшість людей не знайомі з анатомічними теоріями; вони нічого або майже нічого не знають про структури і процеси в тілі (мозку) людини, відповідальні за відчуття болю, але усі вони дуже добре знають, що означає відчувати біль, яким є відчуття болю. Сучасний вчений-анатом знає про це рівно стільки ж, скільки знала людина, яка жила кілька тисяч років тому, коли анатомії ще не існувало. (Більше того, чимало сучасних вчених-анатомів плутають смисл слова “біль” зі змістом деяких анатомічних теорій про біль, – в цьому відношенні людина, яка жила кілька тисяч років тому, коли анатомії ще не існувало, має значну перевагу.) Біль – це коли мені (або Вам) боляче. Не більше і не менше. Боляче – це деяке специфічне (Ваше або моє) *суб’єктивне переживання*. Так само, як і будь-яке інше відчуття чи емоція.

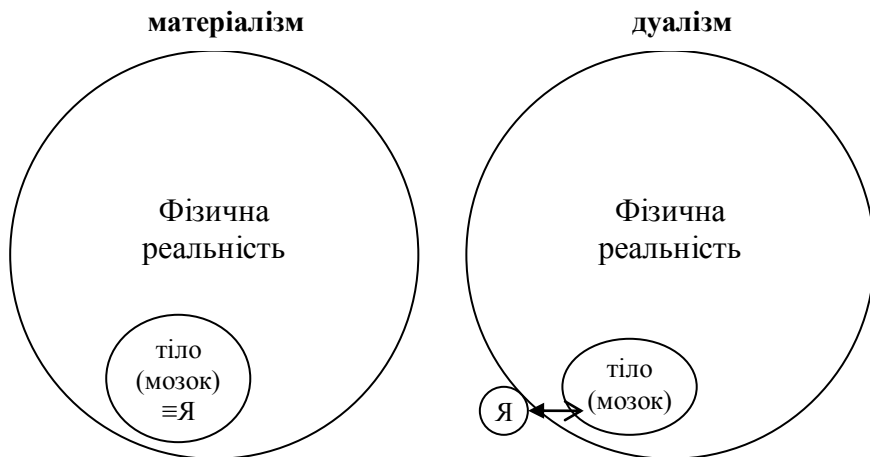
Аргумент знання показує, що відчуття й емоції не можна ототожнювати з фізичними процесами в нервовій системі та мозку людини: можна знати все про фізичні процеси в мозку й нервовій системі людини, пов’язані з тим або іншим відчуттям, і при цьому нічого не знати про *саме відчуття як воно відчувається-переживається суб’єктивно*.

Зсередини знання про суб’єктивні переживання неможливо дізнатися нічого про фізичне, а зсередини знання про фізичне неможливо дізнатися нічого про суб’єктивні переживання. Будь-які можливі знання (інформація, висловлювання) про *фізичне саме по собі* (якщо немає додаткового опосередковуючого знання) не говорять

нічого про суб'єктивні переживання людини. І навпаки, будь-які можливі знання (інформація, висловлювання) про *суб'єктивні переживання людини самі по собі* (якщо немає додаткового опосередковуючого знання) не говорять нічого про фізичні об'єкти та процеси.⁹

Отже, суб'єктивні переживання не є фізичними об'єктами та процесами.

Сказане вище можемо проілюструвати такою схемою:



З точки зору матеріалізму, людська свідомість та її суб'єкт (**Я**) ототожнюється з тілом (мозком), яке (який) є частиною фізичної реальності. Це мусить означати, що про всі властивості й стани

⁹ Звичайно, якщо крім знання про фізичні процеси в мозку ми маємо *додаткове* знання про специфічні кореляції-відповідності між такими фізичними процесами та суб'єктивними переживаннями, то ми можемо з цього дізнатися про суб'єктивні переживання. І навпаки, якщо ми маємо знання про суб'єктивні переживання *плюс* додаткове знання про специфічні відповідності між фізичними процесами в мозку та суб'єктивними переживаннями, то ми можемо з цього дізнатися про фізичні процеси в мозку. Але саме це додаткове знання неможливо отримати ані зсередини знання про фізичне, ані зсередини знання про суб'єктивні переживання; його можливо отримати лише через співставлення одного та іншого. Сама необхідність такого додаткового, зв'язуючого знання, яке отримується через зіставлення з двох боків, означає, що ці дві сторони – не одне й те саме, а отже, дуалізм є істинним.

свідомості, тобто про суб'єктивні переживання, можливо дізнатися “зсередини” знання про фізичні процеси: ніякого додаткового знання, яке пов'язувало б суб'єктивні переживання з фізичними процесами в тілі, непотрібно. (Більше того, такого додаткового знання не може бути: якщо вся дійсність – це фізична реальність, то не може бути ніякого іншого знання крім знання про фізичну реальність.) Проте насправді “зсередини” знання про фізичні процеси, без додаткового зв'язуючого знання, неможливо дізнатися нічого про суб'єктивні переживання. Суб'єктивні переживання неможливо побачити або якщо інакше виявити у фізичній перспективі.

З точки зору дуалізму, людська свідомість (**Я**) є щось хоча і залежне, але відмінне від тіла та його специфічної підсистеми, мозку, а також і від усієї фізичної реальності. Саме тому про суб'єктивні переживання неможливо дізнатися із самого лише знання про будь-які фізичні процеси. Ми дізнаємося про них безпосередньо завдяки самосвідомості, це безпосереднє знання є внутрішнім для нашої свідомості та зовнішнім по відношенню до фізичної реальності. Ми можемо дізнатися також про суб'єктивні переживання інших людей: або через їхні свідчення (що ґрунтуються на їхньому прямому-інтроспективному знанні про власні психічні стани), або опосередковано – через спостереження за їхнім тілом, *доповнене опосередковуючим знанням*, яке пов'язує зовнішній вигляд та рухи тіла людини з її суб'єктивними переживаннями. Аналогічно, науковці могли б дізнаватися про психічні стани людини на основі знання про стани її мозку, *доповненого опосередковуючим знанням* про те, які психічні стани відповідають тим або іншим станам мозку. Таким чином, на наведеній вище схемі стрілка, що пов'язує **Я** та тіло (мозок), має подвійний смисл: у онтологічному відношенні вона символізує взаємодію між **Я** та тілом; у пізнавальному відношенні вона символізує опосередковуюче знання про відповідності між станами свідомості та мозку, які є результатом цієї взаємодії.

Свідомість та H₂O

Петро Іванович: А можливо, ситуація зі свідомістю й мозком приблизно така ж сама, як і ситуація з водою та сукупністю молекул H₂O? Люди завжди знали про воду, хоча лише недавно дізналися про молекули H₂O. Тож “вода” зовсім не означає “сукупність молекул H₂O”, але, тим не менше, вода є сукупністю молекул H₂O. Можна навіть сказати, що можливо все знати про воду (її макровластивості),

нічого не знаючи про молекули H_2O , і що можливо усе знати про молекули H_2O , і нічого не знати про воду.

Іван Петрович: Це не так. Ситуації зовсім різні. У випадку води ми маємо певну речовину, і ми знаємо, що вона є подільною. Можна відокремити дуже малесенькі часточки води і природно припустити, що ці часточки, можливо, діляться на ще менші. Тобто наше знання про воду на макрорівні вже говорить нам про те, що вона є сукупністю малесеньких частинок. Твердження про те, що вода є сукупністю молекул H_2O лише уточнює це знання. З іншого боку, якщо ми знаємо все про деяку конкретну сукупність молекул H_2O (наприклад, ту, що міститься в он тій склянці) – усі фізичні властивості цих молекул, їх кількість, розташування, закони їх взаємодії, – то з цієї інформації логіко-математичними засобами виводяться всі фізичні макровластивості води у склянці. (Звичайно, ми не отримуємо таким чином знання про “вторинні” макровластивості води, такі як смак чи запах, бо це не фізичні, а *реляційні до свідомості-психіки* властивості – властивості певним чином впливати на людську свідомість-психіку, викликати в ній певні відчуття.)

Сукупність молекул H_2O – це вода під мікроскопом. Спробуйте взяти якесь відчуття, *як воно відчувається*, і роздивитися його крізь мікроскоп. Якщо Вам це вдасться – не забудьте покликати мене. ☺

Дивна логіка Хофштадтера-Деннета

У збірнику “**Я** психіки” (*The Mind's I*) за редакцією і з коментарями Д. Хофштадтера та Д. Деннета редактори пишуть:

“Один зі шляхів, що ведуть до дуалізму, проходить через такий (поганий) аргумент:

Деякі факти не стосуються властивостей, обставин та відношень фізичних об’єктів.

Отже, деякі факти стосуються властивостей, обставин та відношень нефізичних об’єктів.”¹⁰

Чому ж цей аргумент “поганий”? Що в ньому неправильно? Чи заперечують Хофштадтер та Деннет засновок (що “деякі факти не стосуються ... фізичних об’єктів”)? Ні; як видно з подальшого обговорення, вони з ним погоджуються. Чи вони заперечують

¹⁰ Hofstadter D., Dennett D. (eds.) *The Mind's I*. – p. 387. [Хофштадтер Д., Деннетт Д. Глаз разума. – с. 345.]

коректність (*validity*) аргументу (що висновок логічно випливає з засновку)? Питання про коректність вони взагалі не обговорюють. Чому? Можливо тому, що заперечити нічого.

Справді, якщо засновок істинний, і якщо ми врахуємо, що всі факти є фактами про щось, то й висновок є *тавтологічно істинним*, – приблизно так само, як висловлювання про те, що усі неодружені не одружені!

Будь-який факт є фактом про щось.

Щось може бути або фізичним, або ні, тобто або фізичним, або нефізичним.

Отже, будь-який факт є або фактом про щось фізичне, або фактом про щось нефізичне.

Отже, якщо факт не є фактом про щось фізичне, він є фактом про щось нефізичне.

Але розглянемо пояснення Хофштадтера-Деннета:

“Чому цей аргумент помилковий? Спробуйте навести приклад факту, який не стосується фізичних об’єктів. Це факт, що оповідача в “Мобі Діку” звати Ізмаїл, – але чого стосується даний факт? Можна стверджувати (неправдоподібно), що він стосується деяких чорнильних позначок на переплетених аркушах паперу... Можна з таємничим виглядом сказати, що цей факт не стосується *нічого*. Можна ... запевняти, що це *абстрактний* факт, на зразок того, що 641 – просте число. Але нам здається, не знайдеться майже нікого, хто став би стверджувати, що цей факт стосується *цілком реальної, але нефізичної людини* на ім’я Ізмаїл.”¹¹

Зрозуміло, що ні. Ось-тільки про помилковість аргументу, який ми обговорюємо, це ніяк не говорить.

Аргумент нічого не говорить про нефізичних *людей*; він говорить про нефізичні *об’єкти*. У застосуванні до “Мобі Діка”, з аргументу випливає, що факт, що оповідача в “Мобі Діку” звати Ізмаїл, є фактом про нефізичний(і) об’єкт(и). Насправді, цей висновок істинний.

Факт про оповідача в “Мобі Діку” є фактом про *смісловий зміст* роману “Мобі Дік”. Він є фактом про те, що в романі “Мобі Дік” говориться, що оповідача звати Ізмаїл. Цей смисловий зміст (прощосьність) є нефізичним. (Детальніше про це див. розділ 5 та підрозділ “Теорія трьох світів” розділу 12.)

¹¹ Hofstadter D., Dennett D. (eds.) *The Mind's I*. – p. 387. [Хофштадтер Д., Деннетт Д. Глаз разума. – с. 345.]

Факт про оповідача в “Мобі Діку” є фактом не про книгу як *фізичний об’єкт* (про фізичні властивості книги), а про щось нефізичне – про той смисловий зміст, який цей фізичний об’єкт символічно репрезентує *для свідомості* читача. Переплетені аркуші паперу з чорними позначками самі по собі, як фізичні об’єкти, не мають смислового змісту; вони не є “про щось”. Вони мають смисловий зміст, є “про щось”, лише остільки, оскільки письменник “закодував” в них певний смисл, який він створив у своїй свідомості, а інші люди (читачі) здатні його “розкодувати”-зрозуміти, відтворити у своїй свідомості.

До речі, “абстрактний факт, на зразок того, що 641 – просте число” також є фактом про щось нефізичне, а саме – про абстрактний об’єкт, яким є число 641.

Мій друг Сашко і людина у масці

Петро Іванович: Щойно я прочитав цікаву філософську історію Стівена Лоу “Загадка свідомості”¹², в якій розглядається аргумент знання. Автор припускає, що в ньому міститься “помилка замаскованої людини”. Пропоную це обговорити.

Уявімо таку ситуацію. У мене є друг на ім’я Сашко. Учора в новинах я почув, що якась людина в масці пограбувала банк “Дельта”. Ці два факти нібито ніяк між собою не пов’язані. Проте можливо, що ця людина у масці – Сашко, хоча я про це й не знаю.

Тепер розглянемо такий умовивід:

Мої знання про Сашка не містять ніякого знання про людину у масці. Отже, Сашко не є людиною в масці.

Цей умовивід очевидно некоректний. З того, що я не знаю, що Сашко пограбував банк, логічно не випливає, що він не грабував банк.

Аргумент знання виглядає дуже схоже:

Знання про фізичні процеси не містять ніякого знання про відчуття (те, як це відчувається). (І навпаки: Знання про відчуття не містять ніякого знання про фізичні процеси.) Отже, відчуття не є фізичними процесами.

Тож чи немає тут “помилки замаскованої людини”?

Іван Петрович: Думаю, що ні. Ці два умовиводи здаються аналогічними лише на перший погляд. Насправді, між ними є дуже суттєва різниця, яка й робить перший умовивід (про те, що Сашко не

¹² “The Consciousness Conundrum” у книзі Law S. The Philosophy Gym [Лой С. Філософський тренінг].

грабував банк) хибним, а другий (про нематеріальність свідомості) – правильним.

У першому випадку ми маємо *деякі* знання про Сашка і *деякі* знання про людину у масці. При цьому перші не включають другі. З цього справді логічно не випливають ніякі висновки щодо того, є чи не є Сашко людиною у масці.

У другому випадку ситуація принципово інша. У ньому йдеться не про *деякі* знання про фізичні процеси в нервово-мозковій системі, а про *всі* такі знання. Стверджується, що навіть якби ми знали *усе* про фізичні процеси в нервово-мозковій системі, або навіть у цілому світі, то ці знання не містили б знань про відчуття як вони переживаються суб'єктивно.

Якби я міг дізнатися про Сашка все, і якщо Сашко справді був тією людиною у масці, яка пограбувала банк, то повне знання про Сашка містило б у собі і знання про людину у масці, яка пограбувала банк. Наприклад, якби мені дали відеозапис, на якому знято все життя Сашка, то, переглянувши цей запис, я побачив би і людину у масці, яка грабує банк. І навпаки, якби *усе* можливе знання про Сашка не містило в собі знання про людину в масці, яка пограбувала банк, (наприклад, якби відеозапис усього життя Сашка не містив би відеозапису пограбування банку) то з цього логічно випливало б, що Сашко не є людиною у масці, яка пограбувала банк.

Мері знала *всі фізичні факти*, які стосуються кольорів і кольорових відчуттів. Але з огляду на всі ці факти, відчуття червоного могло виявитися яким завгодно. Дізнавшись про те, яким саме є відчуття червоного, Мері дізналася *новий факт*, який не міститься в *усій повній множині* фізичних фактів, які стосуються кольорів і кольорових відчуттів. Отже, факти про відчуття не є фізичними фактами.

Стівен Лоу пише, що йому *здається*, що в аргументі знання присутня “помилка замаскованої людини”, але не обґрунтовує і не пояснює цю думку, залишаючи її на додумування читачам.

Міркування Лоу про “помилку замаскованої людини” схожі на заперечення Поля Чарчленда проти “аргументу від інтроспекції” (див. наступний підрозділ). Ймовірно, Лоу вважає, що аргумент знання аналогічний аргументові від інтроспекції. Я вважаю, що якщо між цими аргументами і є деяка аналогія, то вона досить поверхова і не підриває коректність аргументу знання. Аргумент знання більш

близький до аргументу, який можна одержати, якщо “перевернути з голови на ноги” аргумент від інтроспекції, – *аргументу від неможливості “екстраспекції”*. Найбільш впливове (хоча, на мою думку, і незадовільне) заперечення проти цього аргументу та аргументу знання дає матеріалістична теорія репрезентаціонізму.

Аргумент від неможливості “екстраспекції” психічних станів

Один з провідних сучасних філософів-матеріалістів Поль Чарчленд розглядає й спростовує аргумент проти матеріалізму, який він називає “аргументом від інтроспекції”. Чарчленд формулює його так:

“1. Мої психічні стани відомі мені інтроспективно як стани мого свідомого **Я**.

2. Мої стани мозку не відомі мені інтроспективно як стани мого свідомого **Я**.

Отже, ...

3. Мої психічні стани – не те ж саме, що мої стани мозку.”¹³

У такій формі, аргумент від інтроспекції виявляється некоректним. Чарчленд порівнює його з таким міркуванням:

“1. Мухаммед Алі широко знаний як чемпіон-важковаговик з боксу.

2. Кассіус Клей не знаний широко як чемпіон-важковаговик з боксу.

Отже, ...

3. Мухаммед Алі – це не Кассіус Клей.”¹⁴

Але насправді “Мухаммед Алі” – це спортивне псевдо людини на ім’я “Кассіус Клей”.

Далі Чарчленд розглядає можливу іншу версію “аргументу від інтроспекції”, яка говорить не про те, що *ми знаємо* через інтроспекцію, а про те, що *можливо знати* через інтроспекцію:

“1. Мої психічні стани пізнавані через інтроспекцію.

2. Мої стани мозку непізнавані через інтроспекцію.

Отже, ...

3. Мої психічні стани – не те ж саме, що мої стани мозку.”¹⁵

¹³ Churchland P. Matter and Consciousness. – p. 32.

¹⁴ Там само. – p. 32.

¹⁵ Там само. – p. 33.

Чарчленд заперечує, що матеріаліст може відхилити цей аргумент, заперечивши його засновок (2.). Натомість, він може стверджувати, що ми інтроспективно дізнаємося про стани мозку, але отримуємо цю інформацію під “менталістським описом”:

“Якщо психічні стани справді є станами мозку, то насправді ми інтроспективно сприймаємо саме стани мозку, хоча й без повного розуміння того, чим вони є. І якщо ми можемо навчитися мислити про ці стани й розпізнавати їх під менталістським описом, то ми напевно можемо навчитися мислити про них і розпізнавати їх під більш проникливим нейрофізіологічним описом.”¹⁶

Ситуація, з точки зору Чарчленда, така сама, як і у випадку води: ми можемо скільки завгодно дізнатися про її макровластивості, але не знати при цьому, що вона є сукупністю молекул H_2O .

Чи має Чарчленд рацію? На мою думку, ні. Щоб це краще зрозуміти, зробимо узагальнений опис ситуацій, аналогічних до ситуації з водою та H_2O .

Мова йде про наступне. Є деякий об’єкт, про який ми можемо дізнаватися, так би мовити, на двох рівнях – поверховому (вода) і глибинному (H_2O). Кожному з цих рівнів пізнання відповідає своя форма опису. Оскільки на поверховому рівні ми отримуємо більш загальну, недеталізовану інформацію, то вона не містить у собі тієї деталізованої інформації, яку ми можемо отримати на глибинному рівні. Саме через це ми можемо знати скільки завгодно про макровластивості води, не знаючи про її мікроструктуру (що вона складається з молекул H_2O). Тобто, глибинне не зводиться до поверхового, детальне не зводиться до загального. Але поверхове зводиться до глибинного, загальне зводиться до детального, міститься в ньому. Якщо ми маємо достатньо повну деталізовану інформацію про об’єкт (на глибинному рівні), у ній уже міститься вся більш загальна інформація про цей об’єкт (на поверховому рівні). Якщо ми знаємо досить багато про молекули H_2O , то з цієї інформації можна отримати будь-яке знання про макровластивості води.

У випадку психічних станів і станів мозку (нейрофізіологічних станів) ситуація зовсім інша. Якби справа була лише в тому, що з нашого інтроспективного знання про психічні стани неможливо отримати нейрофізіологічний опис станів і процесів мозку (який можливо отримати лише через зовнішнє спостереження з допомогою

¹⁶ Там само. – р. 33.

складної апаратури), то для матеріалізму тут не було б проблеми. Але справа в іншому – у тому, що те знання, яке ми отримуємо інтроспективно, неможливо отримати ні через яке зовнішнє спостереження з допомогою будь-якої складної апаратури.

Наприклад, зі спостережень за нейроструктурами й процесами в мозку (без їх доповнення інформацією, що отримана інтроспективно), неможливо дізнатися, що коли мають місце певні процеси, то це *відчувається як біль*, це *боляче*, а коли мають місце певні інші процеси, то це *відчувається як радість*, це *весело*. Або уявімо людину, яка бачить або уявляє дерево або троянду; ми про це не знаємо, але ми можемо спостерігати через спеціальні пристрої будь-які нейроструктури та процеси в її мозку. Що б ми не спостерігали, ми не можемо дізнатися з цього про те, що ж вона бачить або уявляє. Те ж саме з думками: зі спостереження за нейроструктурами і процесами в мозку людини, яка про щось думає, неможливо дізнатися, про що вона думає і що вона про це думає. (Звичайно, усе це за умови, що ми не маємо додаткового знання, яке пов'язує процеси в мозку зі станами свідомості, і яке самé неможливо одержати лише спостерігаючи за процесами в мозку, без інтроспективних свідчень про свідомість.) Уся фізична інформація про нейроструктури і процеси в мозку (яку можливо отримати шляхом зовнішнього спостереження) не містить ніякої інформації про відчуття, зміст уяви, думок тощо. Тобто, вся фізична інформація не містить ніякої інформації про психічні стани.

Звідси, замість аргументу від інтроспекції ми можемо сформулювати *аргумент від неможливості “екстраспекції”* (зовнішнього спостереження) *психічних станів*:

- (1) Стани мозку (як матеріальної, фізичної системи) цілком пізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції.
- (2) Психічні стани непізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції.

Отже,

- (3) Психічні стани не є станами мозку (як матеріальної, фізичної системи).

Можемо провести аналогію з Мухаммедом Алі – Кассіусом Клеєм. Припустимо, що ми можемо дізнатися з деякого джерела (наприклад, з біографії) *усе* про людину на ім'я Клессіус Кай, але не можемо дізнатися з цього джерела нічого про Аліммеда Мухі. З цього логічно випливає, що Аліммед Мухі – це не Клессіус Кай.

- (1) З біографії можливо дізнатися *усе* про Клессіуса Кая.

- (2) З біографії неможливо дізнатися нічого про Аліммеда Мухі.
Отже,
(3) Аліммед Мухі – не Клессіус Кай.

Можливі кілька пробних шляхів заперечення проти аргументу про неможливість “екстраспекції” психічних станів.

По-перше, можна спробувати заперечувати, що стани мозку *цілком* пізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції – тобто припустити, що існують деякі стани мозку, які принципово непізнавані шляхом зовнішнього спостереження, а пізнавані лише інтроспективно. Проте ця можливість суперечить матеріалізму (у звичайному смислі) і припускає психофізичний дуалізм властивостей (чи то в панпсихістській, чи в емерджентистській версії)¹⁷: визнається, що мозок має

крім властивостей (станів), що зводяться в кінцевому рахунку до динаміки (включаючи її закономірності) змін просторового розташування фізичних тіл (аж до найменших мікрочастинок), і внаслідок цього пізнаваних через зовнішнє спостереження без інтроспекції, – тобто матеріальних (фізичних) властивостей (станів) у звичайному смислі поняття матеріального (фізичного),

також і властивості (стани), непізнавані через зовнішнє спостереження (унаслідок своєї принципової незводимості до динаміки змін просторового розташування фізичних тіл та її закономірностей), а пізнавані лише інтроспективно, – тобто нефізичні психічні властивості (стани) у звичайному смислі поняття нефізичного-психічного.

По-друге, можна спробувати заперечувати саме існування інтроспекції, спираючись на аргументи, подібні до висунутих Джоном Серлем у книзі “Перевідкриття свідомості”. Я думаю, що цей шлях цілком безперспективний, оскільки насправді аргументи Серля ніяким чином не зачіпають існування особливої пізнавальної здатності, яка не включає зовнішнього спостереження, і завдяки якій ми знаємо про власні відчуття, емоції, бажання, думки, – чи то ми будемо називати

¹⁷ Детальніше про емерджентистський дуалізм властивостей див. Книгу 2, Розділ 9, підрозділ “Пропетивний дуалізм та емерджентизм”; про необхідне для цієї теорії визнання унікального радикально-емерджентного характеру свідомості див. Розділ 6, підрозділи “Матеріалістичний емерджентизм” та “Девід Чалмерс про емерджентію”; про панпсихізм та породжувані ним проблеми див. Книгу 2, Розділ 9, підрозділ “Дуалізм та панпсихізм”, а також Розділ 11, підрозділ “Концептуальна плутанина раселіанізму”.

цю здатність інтроспекцією чи якимось інакше. Аргументація Серля лише показує, що начебто передбачувана поняттям інтроспекції (*лат.* “дивлюся всередину”) аналогія з зором може вводити в оману, оскільки насправді пізнавальна здатність, завдяки якій ми знаємо про наші психічні стани, – це зовсім не “здатність, що слідує зразкові зору”, “точно як зір, тільки менш яскрава”. Звичайно ж, “дивитися усередину” – це метафора і, як і будь-яка метафора, вона може вводити в оману, якщо сприймається не метафорично, а буквально. Як пише сам Серль, “проблема не у звичайному вживанні поняття інтроспекції, а в нашому сильному бажанні як філософів сприймати цю метафору буквально”.¹⁸

По-третє, можна спробувати заперечувати, що психічні стани непізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції, і стверджувати натомість, що через зовнішнє спостереження ми можемо пізнавати психічні стани, *не знаючи про це*, оскільки ми пізнаємо їх не під менталістським, а під фізичним або нейрофізіологічним описом. Це заперечення відповідає впливовій матеріалістичній теорії репрезентаціонізму, яка обговорюється далі.

Одне й те саме з різних точок зору? Проти репрезентаціонізму

Іван Петрович: Про фізичні процеси ми дізнаємося шляхом *зовнішнього спостереження* (насамперед завдяки зору, частково завдяки дотику). Спостережувані об’єкти характеризуються розміром, формою тощо; загалом – певним розташуванням у просторі і його змінами з часом (рухом). Натомість, про психічні стани і процеси – відчуття, емоції, бажання, думки – ми дізнаємося в зовсім інший спосіб, який називають *інтроспекцією*. Ми не бачимо, і не можемо помацати, відчуттів, емоцій, бажань і думок, – ми просто знаємо про них, оскільки самі їх відчуваємо, переживаємо, бажаємо, мислимо. Вони не мають розміру, форми, розташування в просторі. Безглуздо говорити про відчуття, бажання, чи думку квадратної форми розміром 1 м × 1 м, чи щось подібне. Психічні стани й процеси мають властивості, яких немає у фізичних об’єктів, – наприклад, специфічний суб’єктивний характер відчуттів та емоцій (“як-воно-відчувається”), зміст думки (її “прощосьність”)¹⁹. Натомість їм не притаманні фізичні властивості – розмір, форма, певне розташування

¹⁸ Searle J. *The Rediscovery of the Mind*. – p. 144. [Сёрл Дж. Открывая сознание заново. – с. 142.]

¹⁹ детальніше про “прощосьність” див. розділ 5

в просторі. Отже, на мою думку цілком очевидно, що йдеться про зовсім різні речі, зовсім різної природи.

Петро Іванович: Але можливо, що це одні й ті самі властивості, що по-різному постають у нашій свідомості. В одному випадку, вони постають крізь “призму” зору, в іншому – крізь “призму” інтроспекції. “Призми” настільки різні, що “картини”-репрезентації виглядають зовсім по-різному, хоча об’єкт репрезентації – один і той самий.

Можливо, що у випадку свідомості й мозку одна й та сама річ просто *сприймається* нами у різні способи – інтроспективно та через зовнішнє спостереження. Сприйняття є різними, але вони є сприйняттями одного й того самого. Подібно до того, як наше сприйняття кольору зовсім не схоже на те, що фізика говорить про кольори.

Іван Петрович: Перше, на що слід звернути увагу, це те, що предмет та його репрезентація – це не одне й те саме, а дві різні “речі”. Навіть у випадках фізичних репрезентацій або інформаційних репрезентацій на фізичних носіях. Наприклад, міні-модель літака є репрезентацією літака, але в ній ви не зможете полетіти з Нью-Йорка до Парижу. Креслення літака – на папері чи на електронному носії – теж непридатне для такого польоту.

Або розглянемо такий приклад. У мене є папка, на обкладинці якої написано “Мухаммед Алі”. У ній зібрано інформацію про Мухаммеда Алі: статті про його спортивні досягнення, фотографії тощо. Ця папка є репрезентацією Мухаммеда Алі. Проте якби хтось всерйоз твердив і наполягав, що ця папка і є Мухаммед Алі, я подумав би, що він з’їхав з глузду. Але матеріалісти-репрезентаціоністи у випадку з мозком та свідомістю по-суті роблять саме це.

Якщо ми припустимо, що відчуття є суб’єктивними репрезентаціями певних структур мозку, то все одно вони є чимось іншим, аніж ці структури мозку, і вони належать до свідомості, а не до фізичного світу, оскільки вони мають нефізичні властивості (і не мають фізичних).

Репрезентації, про які ви говорите, – чи то візуальні чи то інтроспективні, – це не фізичні репрезентації, а *ментальні, феноменальні, суб’єктивні репрезентації*, які належать не до фізичної реальності, а до свідомості. Якщо є свідомість, здатна щось суб’єктивно репрезентувати в різні способи, то справді можливо, що одна й та сама річ (зокрема, певна структура мозку) може бути суб’єктивно репрезентована у кілька зовсім різних способів, так що різні суб’єктивні репрезентації не матимуть ніяких спільних

властивостей. Але у фізичній реальності – зокрема, у мозку, – немає ніяких суб'єктивних репрезентацій. Там є лише сіра речовина, яка складається з мікроскопічних матеріальних часточок, що рухаються туди-сюди. Якщо Ви бачите або уявляєте дерево, у Вашій свідомості є суб'єктивний образ-репрезентація дерева. Але в мозку немає ніяких суб'єктивних образів, в ньому є лише різноманітні нейронні структури і хімічні процеси в них. Звичайно, якусь із цих структур можна розглядати як *фізичну репрезентацію* дерева в мозку, але ця фізична репрезентація-структура в мозку не матиме ніяких спільних властивостей з феноменальною репрезентацією-образом у свідомості.

Наприклад, якщо Ви відчуваєте біль, то цьому відчуттю відповідають певні структури мозку, так що відчуття болю дійсно можна розглядати як репрезентацію цих структур мозку. Припустимо, що хтось (можливо, Ви самі) бачить ці структури мозку через сканувальний прилад. Таким чином, він має (Ви маєте) іншу – зорову – репрезентацію цих же самих структур мозку. Але обидві ці репрезентації – відчуття болю та візуальний образ мозкових структур – це ментальні, феноменальні, суб'єктивні, а не фізичні репрезентації; вони належать до свідомості (одна – до свідомості особи, яка відчуває біль; друга – до свідомості особи, яка розглядає мозок) і не мають фізичних властивостей, у той час як те, що вони репрезентують – структури мозку – це частина фізичної реальності, що має лише фізичні властивості.

Візуальні репрезентації так само не мають фізичних властивостей, як і інтроспективні. Я бачу стіл з прямокутною поверхнею $1\text{ м} \times 2\text{ м}$. Але образ цього столу в моїй свідомості не є іншою фізичною річчю з прямокутною поверхнею $1\text{ м} \times 2\text{ м}$, його взагалі немає у фізичній реальності, і приписувати йому геометричні розміри так само безглуздо, як і будь-якому іншому стану свідомості.

Отже, репрезентаціонізм жодним чином не може врятувати матеріалізм.

На мою думку, теорію “одного й того самого з різних точок зору” можуть послідовно захищати лише ідеалісти, а ніяк не матеріалісти.

Можливо, що наша свідомість може сприймати одну й ту ж саму річ у зовсім різні способи так, що знання, яке ми отримуємо в один спосіб, не переводиться в знання, яке ми отримуємо в інший спосіб. Але це означало б, що це наше знання (як мінімум одна його сторона, а логічніше – обидві) є не знанням про саму річ **A**, а знанням *про наші*

сприйняття цієї речі – про деякий *суб'єктивний досвід, суб'єктивні переживання*, які викликає в нас ця річ.

Припустимо, що є деяка річ **A**, яку ми можемо сприймати у два способи – інтроспективний **I** та зовнішній **E**. Позначимо наш досвід інтроспективного сприйняття **A** як **I(A)**, а досвід зовнішнього сприйняття **A** – як **E(A)**. Зрозуміло, що оскільки **I(A)** та **E(A)** – не одне й те ж саме, то й наші знання про **I(A)** та **E(A)** будуть різними, так що можна мати повне знання про **I(A)**, нічого не знаючи про **E(A)**, і навпаки. Проте в такій перспективі немає знання про саму річ **A** – є лише знання про наші *суб'єктивні сприйняття*, викликані цією річчю.

Читає, знайомий з історією філософії, легко впізнає в цьому теорію Іммануїла Канта: ми не можемо пізнавати речі-у-собі, а пізнаємо лише їх явища – те, якими вони постають крізь призму фундаментальних загальнолюдських структур свідомості. Проте ця теорія несумісна з матеріалізмом. Адже в ній первинною є свідомість, яка має різні форми суб'єктивного сприйняття, а фізична реальність сама-по-собі, якщо й існує, є непізнаною.

Якщо ж, як стверджують матеріалісти, існує лише фізична реальність, то теорія про “одне й те саме з різних точок зору” не має сенсу. Не може бути різних форм суб'єктивного досвіду сприйняття, не може бути суб'єктивного досвіду взагалі, доки немає свідомості, суб'єкта досвіду (**Я**), а є лише фізичний простір та тіла, розташовані в ньому, що змінюють взаємне просторове розташування (рухаються) та впливають на рух одне одного в певні регулярні способи згідно законів фізики, без ніякого – чи то інтроспективного чи то зовнішньочуттєвого – суб'єктивного досвіду та усвідомлення.

І матеріалісти, й дуалісти (на відміну від Канта), у переважній більшості, поділяють припущення звичайного здорового глузду про те, що у випадку зовнішніх сприйнятів наш досвід і пізнавальні здібності дозволяють нам дізнаватися не лише про наш суб'єктивний досвід, але й про ті речі й процеси, які його викликають, але існують (відбуваються) незалежно від нього. Тобто, з досвіду зовнішнього спостереження **E(A)** ми можемо дізнатися про самé **A**. Проте з “інтроспективного сприйняття” **I(A)**, де **A**, як передбачається, є деякий стан мозку, ми нічого не можемо дізнатися про **A**.

Інтроспекція дає нам знання про наші суб'єктивні переживання, але не дає знань про стани (структури та процеси) мозку. Як би уважно Ви не інтроспектували якісь Ваші суб'єктивні переживання (наприклад, відчуття болю), Ви не можете в такий спосіб одержати

ніякого знання про відповідні структури та процеси мозку. Навіть якщо ми розглядаємо суб'єктивне переживання **I** як інтроспективно пізнавану ментальну репрезентацію деякого стану мозку **A**, то інтроспективно пізнаваною є не **A**, а його ментальна репрезентація – тобто, суб'єктивне переживання, яке **A** викликає у свідомості. Якщо **A** – якийсь стан (фізичні структури і процеси) мого або Вашого мозку, а **I(A)** – моє або Ваше суб'єктивне переживання, яке цей стан викликає, (ментальна репрезентація цього стану в моїй або Вашій свідомості), то **A** та **I(A)** – це аж ніяк не одне й те ж саме.

По суті, ми повернулися до вже обговорюваної нами раніше теми первинних і вторинних властивостей. З одного боку, є **A** – первинні, власні, фізичні властивості мозку, властивості мозку самого по собі. Цим первинним властивостям відповідають вторинні, *реляційні*, що належать не мозку самому по собі, а мозку *в його відношенні до свідомості*, – властивості викликати в свідомості деякий суб'єктивний досвід **I(A)**. Але це можливо лише за умови існування двох “полюсів”: з одного боку, мозку, в якому відбуваються фізичні процеси **A**, що викликають в свідомості досвід **I(A)**, з іншого – самої свідомості (**Я**), що суб'єктивно переживає й інтроспективно усвідомлює цей досвід **I(A)**.

Різні сприйняття одного й того самого в принципі можуть бути настільки різними, що з одного сприйняття нічого неможливо дізнатися про інше. Але будь-які сприйняття належать свідомості, **Я**, яке здатне переживати й усвідомлювати суб'єктивний досвід, – а не мозку як складній системі атомів та інших мікрочасточок, які лише рухаються й взаємодіють за фізичними законами, автоматично, нічого не переживаючи й не усвідомлюючи.

(Інші аспекти теми “одне й те саме з різних точок зору” див. у розділі 4.)

Дивна капітуляція Франка Джексона

Найбільш широко обговорювану версію “аргументу знання” запропонував австралійський філософ Франк Джексон. Це – знайомий нам уявний експеримент з жінкою-фізиком Мері, яка прожила до солідного віку в кімнаті з особливим чорно-білим освітленням (щоб їй було зручніше, я замінив це на контактну плівку на очах; “веселкова” версія – моя); і ось, залишивши свою кімнату, дізнається *як воно – мати кольорові сприйняття*. Сам Джексон після тривалої дискусії зрештою “склав зброю” і приєднався до матеріалістів.

Судячи з пояснень Джексона, причиною його відмови від аргументу знання та навернення у фізикалізм було зовсім не виявлення якоїсь слабкості в аргументі або правдоподібного пояснення того, як він може не бути слухним. Джексон пояснював, що хоча в аргументі й немає очевидної помилки, проте висновок з нього – про хибність матеріалізму (фізикалізму) – *мусить бути помилковим*. Зміна позиції Джексона була зумовлена двома факторами:

(1) Уразливість його початкової позиції, дуалізму у формі *епіфеноменалізму* – теорії, згідно якої нефізичні ментальні стани (зокрема, суб'єктивні якості досвіду, *qualia*) є пасивними продуктами мозку і не впливають ні на які фізичні процеси. На мою думку, очевидним нищівним аргументом проти цієї теорії є те, що ці стани ніяк не могли б впливати на фізичні дії мовлення, написання статей тощо; в такому разі, ми не могли б винести наше суб'єктивне сприйняття й усвідомлення цих станів на публічне обговорення. Зокрема, Джексон не міг би висловити своє сприйняття й усвідомлення квейлів (*qualia*) написанням статті “*Epiphenomenal Qualia*”. Його написання цієї статті мусило б бути цілком незалежним від того (жодним чином не зумовленим тим), чи є в нього епіфеноменальні квейли чи ні. Якби ніяких квейлів не існувало, тобто якби біль, зорове сприйняття червоного, аромат троянди тощо *ніяк суб'єктивно не відчувалися й не усвідомлювалися*, то Джексон усе одно написав би цю статтю, слово-у-слово! Зрозуміло, що це цілковитий абсурд. Зрозуміло, що ми можемо дискутувати про суб'єктивні ментальні стани, лише якщо ми маємо до них певний пізнавальний доступ, і якщо в силу цього пізнавального доступу ці стани впливають на те, що ми говоримо чи пишемо про них. З пізніших пояснень Джексона, можна зробити висновок, що це міркування було, можливо, головним для зміни його поглядів: “Ключовий момент полягає в тому, що знання, яким ми зараз володіємо, є достатнім, щоб стверджувати, що якби в нашій психіці було щось нефізичне, воно було б непомітним за фізичними процесами, у тому смислі, що воно не залишало б жодних слідів у пам'яті, в повідомленнях, у статтях з назвами типу ‘*Epiphenomenal qualia*’ тощо”²⁰. Можна сказати, що в силу зазначеної вразливості, епіфеноменалізм є дуже нестійкою позицією. Епіфеноменаліст, що усвідомив цю вразливість, мусить відмовитися від епіфеноменалізму і

²⁰ Jackson F. Looking Back on the Knowledge Argument. – p. xvi.

прийняти або позицію матеріалізму (фізикалізму), як це зробив Джексон, або позицію інтеракціонізму.

(2) Сцієнтистський авторитаризм. У книзі “Від метафізики до етики” (1998)²¹, написаній невдовзі після навернення до фізикалізму, Джексон висловлює свій погляд, що

– сучасна наука передбачає певну картину світу, яка виражається тезою фізикалізму (матеріалізму),

та

– філософія мусить пристосовуватися до цієї наукової картини світу (заміняючи звичні, інтуїтивно очевидні поняття про такі речі як свідомість, свобода, моральні цінності, оскільки вони не узгоджуються з цією “науковою”, тобто фізикалістською, картиною світу, на якісь інші, які можливо з цією картиною узгодити), а не ставити її під сумнів чи піддавати її ревізії.

Зрештою, Джексон погодився з відповіддю на проблему Мері, яку дає матеріалістична теорія репрезентаціонізму. Чи справді репрезентаціоністське розв’язання є задовільним? Я так не вважаю.

Репрезентаціонізм “розв’язує” проблему Мері подібно до того, про що ми говорили в попередньому підрозділі: “Ми маємо справу не зі знанням про дві різні речі, а з двома різними формами репрезентації однієї й тієї ж речі.” По-моєму, таке “розв’язання” нікуди не годиться. Звичайно ж, можна сказати, що є певні стани мозку, які “репрезентовані” для Мері спочатку зовнішніми спостереженнями, зображеннями мозку, науковими теоріями тощо, а потім – її власними відчуттями кольорів. Але не уявляю, як це може врятувати матеріалізм. Навпаки, це міркування по суті підкріплює дуалізм, оскільки воно в кінцевому рахунку залишає нас з “речами” двох різних природ – фізичної та ментальної (психічної):

1) *фізичні* події наявності деяких структур та процесів у мозку;

2) їх *ментальні* “репрезентації” (суб’єктивні стани й процеси):

2.1) чорно-білі зорові образи та мислення-засвоєння-розуміння теорій,

2.2) відчуття-переживання кольорових сприйнятів.

Від того, що ми назвали суб’єктивні переживання й мислення-розуміння “репрезентаціями”, і що в якомусь смислі вони дійсно репрезентують (представляють) деякі фізичні процеси та стани мозку,

²¹ Jackson F. From Metaphysics to Ethics

вони не перестають бути *суб'єктивними* переживаннями та процесами (ментальними станами), відмінними від тих фізичних процесів та станів, які вони репрезентують.

Чи є ці “репрезентації” лише якимись *іншими* фізичними подіями в мозку? Якщо Ви так скажете, то лише будете накладати одну фізичну репрезентацію на іншу, але залишите “за кадром” саме те, що є предметом дискусії, – ментальні (психічні) “репрезентації”, що мають *суб'єктивний характер*. Ви просто загубите ментальне (суб'єктивне, феноменальне) – замість того, щоб його пояснити. Ви можете множити фізичні репрезентації до нескінченності, але таким шляхом Ви ніколи не дійдете до самих суб'єктивних переживань. Якщо репрезентації – це лише фізичні стани й процеси в мозку (тобто величезна кількість атомів, які нічого не відчувають, не мислять, не усвідомлюють, а лише розташовані, рухаються і впливають на рухи одне одного у певний дуже складно структурований спосіб), то там можуть бути (фізичні) репрезентації, репрезентації репрезентацій, репрезентації репрезентацій репрезентацій і т.д. до нескінченності без ніякого суб'єктивного переживання та усвідомлення.

Самосуперечливість матеріалізму як теорії тотожності психічних та фізичних станів

Матеріалісти часто пояснюють свою теорію твердженням про те, що людські відчуття, емоції, бажання, думки, *насправді є* фізичними процесами (тобто певними просторовими структурами та рухами) в мозку, але *видаються нам* суб'єктивними переживаннями, позбавленими просторових характеристик. Або: те, що нам видається відчуттями, емоціями, бажаннями, думками, є лише ментальними “репрезентаціями” деяких фізичних (або функціональних²²) станів. При цьому не зауважують, що таке пояснення матеріалістичної теорії є самосуперечливим; воно *спростовує матеріалізм*. Адже в цьому “поясненні” по суті визнається, що *крім* фізичних (функціональних) процесів та станів, тобто *додатково до фізичної реальності*, існує ще царина суб'єктивності – свого роду “феноменальний простір”, до

²² Найвпливовіший сучасний напрямок матеріалізму – функціоналізм – тлумачить свідомість не безпосередньо в термінах фізичних процесів, а в термінах функцій для життєдіяльності організму, наголошуючи, що одні й ті самі функції можуть мати різну фізичну реалізацію (аналогія з програмним забезпеченням, *software*, на відміну від фізичної структури та матеріалу комп'ютера, *hardware*).

якого належать наші уявлення (те, що нам видається, яким воно нам видається), ментальні “репрезентації”. Але ж це і є свідомість. Отже, свідомість не належить до фізичної реальності, є чимось крім неї, додатково до неї. А це і є – в найзагальніших рисах, без специфіки окремих напрямків – теорія дуалізму.

Фізичні процеси в мозку, які відповідають певним відчуттям, бажанням, думкам, – *це ніяк не одне й те саме*, що їх ментальні “репрезентації” (тобто власне відчуття, бажання, думки) як вони суб’єктивно переживаються та усвідомлюються.

Єдина можливість послідовно захищати матеріалізм – це заперечувати існування царини суб’єктивності – тобто власне свідомості у звичайному смислі цього слова (на відміну від її поведінкових проявів та внеску у функціонуванні організму).

Від аргументу знання до аргументу зомбі

Жозеф Левіне²³ пояснює існування та “нерозв’язність” (у смислі задовільного матеріалістичного розв’язання) психофізичної проблеми наступним чином. Якщо ми приймаємо матеріалістичну тезу про тотожність певного відчуття (наприклад, болю) з певними фізичними процесами в мозку (наприклад, збудження С-волокон), то ми неспроможні пояснити, чому ці фізичні процеси мають саме такий, а не якийсь інший, *якісний феноменальний характер*, тобто, чому вони суб’єктивно відчуваються саме так, а не якимось інакше (наприклад, чому збудження С-волокон суб’єктивно відчувається як болюче, а не приємне).²⁴ Аргумент знання стосується цієї проблеми. А проте, як слушно зауважує Девід Чалмерс, ця проблема – не найбільш фундаментальна.

Аргумент знання показує: специфічні ментальні факти – факти про *специфічний* феноменальний характер суб’єктивних переживань (яким є те чи інше суб’єктивне переживання саме як суб’єктивне переживання) – не належать до числа фізичних (у широкому смислі) фактів, *логічно не визначаються* фактами щодо фізичних процесів, які відповідають цим переживанням.

²³ Жозеф Левіне – сучасний філософ, що перебуває десь на роздоріжжі між матеріалізмом та дуалізмом. Усупереч власній матеріалістичній вірі, Левіне сформулював, обґрунтував і послідовно захищає одне з найбільш обговорюваних у сучасній філософії свідомості положення – про існування “пояснювального розриву” (*explanatory gap*) між фізичним та свідомістю, який неспроможні подолати ніякі відомі матеріалістичні підходи.

²⁴ Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap

Але є більш фундаментальна проблема, яка стосується не *якісної специфіки* різних ментальних станів (суб'єктивних переживань), а *самого їх існування як ментальних, суб'єктивних станів*: чому взагалі щось якось суб'єктивно переживається? Зокрема: чому збудження С-волокон якось (не має суттєвого значення як саме) суб'єктивно переживається?

Тож матеріалізм зіштовхується з двома нерозв'язними для нього проблемами:

1) Проблема *якісної специфіки* ментальних (суб'єктивних, феноменальних) станів: як пояснити, що за наявності ось цього фізичного стану мозку, ми маємо *ось-такі*, а не якісь інші суб'єктивні переживання?

2) Проблема *існування* ментальних (суб'єктивних, феноменальних) станів: як пояснити, що *ми взагалі маємо* суб'єктивні переживання (хоча, здавалося б, могли б не мати ніяких)? Ця проблема, найбільш фундаментальна й нерозв'язна для матеріалізму, полягає в тому, що ми – істоти, які суб'єктивно переживають і усвідомлюють, а не людиноподібні *феноменальні зомбі*, які фізично роблять (у смислі зовнішньо спостережуваної поведінки – рухів тіла) усе те саме, що й ми, у тілі яких відбуваються всі ті самі фізичні рухи, але усе це відбувається *чисто автоматично (машинально)*, без *ніякого суб'єктивного відчуття і усвідомлення*. Детальніше про “проблему феноменальних зомбі” ми поговоримо в наступному розділі.

3. Аргумент Кріпке та аргумент зомбі

Стратегія матеріалізму: заперечення або ігнорування свідомості як суб'єктивності

Матеріалістичні теорії свідомості мають чимало плюсів і лише один недолік: вони не є теоріями свідомості. Джон Серль влучно зауважив про головну працю найвідомішого сучасного філософа-матеріаліста Д. Деннета “Consciousness Explained” (“Пояснена свідомість”), що її назва не відповідає її змісту: правильніше було б назвати її “Consciousness Denied” (“Заперечена свідомість”).¹ Але по суті, подібною є ситуація з усіма матеріалістичними теоріями свідомості. Усі вони є “теоріями, які заперечують те, чого не можуть пояснити”², – або його не помічають, ігнорують, підмінюють на щось інше.

“Те, чого не можуть пояснити” матеріалістичні теорії свідомості – це саме існування особистої царини суб'єктивності, яку ми називаємо свідомістю, існування носія-суб'єкта суб'єктивних переживань та усвідомлення – психічного **Я**. Найчастіше, матеріалістичні теорії не заперечують свідомість відверто, а підмінюють її пояснення на пояснення її поведінкових проявів. Сама свідомість як стани-процеси **суб'єктивного переживання, мислення та усвідомлення** просто ігнорується. (Слона не помітили!)

Матеріалістичні теорії

або 1) розглядають свідомість лише як деяку систему управління поведінкою, ігноруючи або заперечуючи свідомість як царину суб'єктивності,

або 2) постулюють тотожність суб'єктивних переживань фізичним процесам в мозку.

У першому випадку матеріалісти відверто заперечують або ігнорують свідомість. У другому випадку вони постулюють тотожність явищ, які не мають ніяких спільних властивостей:

– з одного боку – фізичні процеси – рухи (зміна розташування у просторі з часом) та взаємодії (впливи на характер руху) фізичних тіл (між собою або з простором), в яких *немає нічого суб'єктивного*, які *просто відбуваються, чисто автоматично, за законами фізики*,

¹ Searle J. Consciousness Denied: Daniel Dennett's Account // Searle J. The Mystery of Consciousness. – pp. 95-131.

² Popper K. Unended Quest. – p. 219.

– з іншого боку – переживання й усвідомлення, для яких визначальним є їх *суб'єктивний характер* і які *не характеризуються в термінах просторового розташування*.

Таке отожднення неспівставного також є формою заперечення (ігнорування) свідомості як *особистої царини суб'єктивності*. Прибічники цієї теорії заперечують або не помічають, що *крім* рухів та взаємодій фізичних тіл та простору (усього, що охоплюється поняттям *фізичного*), в яких немає нічого суб'єктивного, які просто відбуваються, чисто автоматично, за законами фізики, має місце *ще дещо* – суб'єктивні переживання та усвідомлення. Це “ще дещо крім” фізичного і є свідомість.

Для проблеми свідомості ключовими є поняття суб'єктивних переживань та усвідомлення, а також суб'єкта-носія цих переживань та усвідомлення (*Я*). У поняття суб'єктивних переживань я включаю не лише так звані душевні переживання (емоції й почуття: радість, сум, любов, ненависть), але й так звані тілесні відчуття, оскільки і як вони відчуваються нами суб'єктивно – те, як *Ви відчуваєте* біль, тепло, холод, червоний або зелений колір. Уявіть дальтоніка (або глухого), який хоче дізнатися як *воно* (*what is it like*) – мати кольорові (чи слухові) відчуття. (На відміну від дальтоніка або глухого, який намагається дізнатися, які фізичні процеси в мозку дозволяють іншим людям мати кольорові або слухові відчуття.)

Матеріалістичні теорії свідомості можуть описати фізичні процеси всередині людського тіла й людську поведінку, пов'язану з різними суб'єктивними (психічними) станами, але при цьому вони залишають поза розглядом самі ці стани – саме як суб'єктивні (психічні) стани, як щось, що переживається нами суб'єктивно – а разом з ними і нас самих як суб'єктів, що їх переживають та усвідомлюють (а не лише як тіла, всередині яких відбуваються різноманітні фізичні процеси й різні частини яких здійснюють різні рухи).

Ніякий існуючий *або можливий* опис будь-яких фізичних процесів, – тобто рухів і взаємодій (впливів на рухи) тих або інших фізичних об'єктів (таких як молекули, атоми, електрони тощо) за фізичними законами – не буде містити ані найменшого натяку на суб'єктивні переживання та їх усвідомлення.³

³ Зауважимо, що матеріалістичні теорії свідомості (різні версії філософії матеріалізму) не слід плутати з науковими теоріями про матеріальні (нейральні) *відповідники* свідомості. Останні можуть пропонуватися й оцінюватися цілком незалежно від перших. Наприклад, один зі співавторів теорії про те, що нейральним базисом свідомості (нейральним корелятом,

Аргумент Кріпке

Зазвичай, перехід від повсякденних понять до наукового розуміння здійснюється через *абстрагування від феноменальної складової повсякденних понять*. Наприклад, на повсякденному рівні поняття теплоти розуміється через відчуття теплоти; теплота – це щось, що викликає суб'єктивне відчуття “як-це-відчувається-коли-тепло”; вода – це щось таке, що ми ідентифікуємо через зорові (прозоре, що полискує на сонці, тощо), дотикові (мокий), смакові відчуття, спостережувані властивості руху (рідкий). Розуміння на науковому рівні є з'ясуванням того чим є те “щось”, що “стоїть за” цими суб'єктивними сприйняттями, – чим воно є саме-по-собі, незалежно від сприйнятів. Таким чином ми дізнаємося, що те, що “стоїть за” нашим відчуттям теплоти, що викликає це відчуття, саме-по-собі є кінетичною енергією руху молекул; те, що “стоїть за” нашими різноманітними сприйняттями, які об'єднуються словом “вода”, що їх викликає, є саме-по-собі сукупністю молекул з певною атомарною структурою і певними властивостями (H₂O) тощо. Чи можливо так само пояснити стани свідомості-психіки?

Саул Кріпке запропонував аргумент, який показує що це, судячи з усього, неможливо. Аргумент сформульований у досить складних і специфічних термінах, тому далі я подаю свій вільний “переклад”-тлумачення.

Отже, чому стани свідомості неможливо пояснити у спосіб, аналогічний до пояснення таких явищ як теплота чи вода, – шляхом абстрагування від “феноменальної складової” і з'ясування того, що “стоїть за” нею, викликає її?

З однієї простої причини: те, що в даному разі належить пояснити – це і є сама “феноменальна складова”. Неможливо

відповідником суб'єктивних переживань) є специфічні вібрації з частотою 35-75 Гц в корі мозку, К. Кох пояснює в інтерв'ю, що ця теорія *не претендує на пояснення власне свідомості як царини суб'єктивності*, і висловлює думку, що ця проблема, можливо, взагалі *не має наукового розв'язання*:

“Давайте спочатку забудемо про справді важкі аспекти, такі як суб'єктивні відчуття, бо вони можуть не мати наукового розв'язання. Суб'єктивні стани грайливості, болю, задоволення, бачення чогось синього, запаху троянди – здається, що існує величезний стрибок між матеріалістичним рівнем пояснення молекул та нейронів та суб'єктивним рівнем. Давайте зосередимося на речах, які легше вивчати ...”

(“What is Consciousness”, *Discover*, November 1992, p. 96. –
цит. за: Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness)

пояснити феноменальний стан, абстрагувавшись від “феноменальної складової”, бо нічого не залишиться. Це буде просто ігноруванням феноменального стану з його підміною на щось інше, а не його поясненням.

У випадках типу теплоти чи води нас цікавить *щось поза свідомістю-психікою*, що, впливаючи на свідомість-психіку (за посередництвом нервової системи й мозку), викликає в ній певні суб’єктивні відчуття, сприйняття, феноменальні стани. У випадках типу болю, радості, думки, бажання ситуація зовсім інша: нас цікавлять самі суб’єктивні відчуття, сприйняття, феноменальні стани, *які належать до свідомості-психіки*. Відповідно, у випадках першого типу можливо й потрібно абстрагуватися від свідомості-психіки, а у випадках другого типу спроба такого абстрагування означала б утрату з поля зору саме того, що потрібно пояснити, і, натомість, пояснення чогось зовсім іншого.

Візьмемо, наприклад, відчуття болю. “Біль”, у звичайному (повсякденному) смислі цього слова – це саме суб’єктивне відчуття як-це-відчувається-коли-боляче. Якщо ми спробуємо абстрагуватися від “феноменальної складової” і, натомість, ввести “наукове” поняття болю як чогось що “стоїть за” відчуттям болю, то можемо сказати, що біль – це ось-такі й такі фізичні (біохімічні) процеси в нервовій системі й мозку. Але це не буде поясненням болю у звичайному розумінні цього слова; це буде лише підміною смислу слова “біль”. Звичайно, ми можемо домовитися вживати слово “біль” у смислі “ось-такі й такі фізичні (біохімічні) процеси в нервовій системі й мозку”, але це жодним чином не буде поясненням існування самого відчуття як-воно-відчувається-коли-боляче (як би ми його не назвали). Усе, що тут відбувається – це не пояснення, а жонглювання смислами, підміна предмету, який треба було пояснити, але який неможливо пояснити фізичними (матеріальними) процесами, на щось інше, що легко ними пояснюється.

Варіації на тему: тіло та Я

З точки зору головних конкуруючих теорій, які ми розглядаємо, відношення між людським **Я** (як психічним суб’єктом) та тілом є таким:

1) Матеріалізм. Кожний з нас є (фізичним) тілом. Я – це деяке (фізичне) тіло, а Ви – деяке інше (фізичне) тіло.

2) Дуалізм-інтеракціонізм. Кожний з нас *має* (фізичне) тіло. Зокрема, є Ви і є Ваше тіло (я й моє тіло), які в складний спосіб взаємодіють.

У будь-якому разі, існує тіло (у першому випадку це Ваше тіло, у другому – тіло, яке є Вами). Що відбувається в цьому тілі? Величезна кількість різноманітних фізичних рухів (змін положення в просторі) різних його частин та часточок (менших фізичних тіл) – клітин, молекул, атомів тощо, а також величезна кількість фізичних взаємодій (притягання та відштовхування), що впливають на ці рухи і відбуваються чисто автоматично за фізичними законами. І це все, що має місце у Вашому тілі. Але де ж тут Ваші суб'єктивні відчуття, емоції, бажання, мислення? Матеріалісти говорять, що всі вони – не що інше як такі фізичні процеси в специфічній частині тіла, мозкові. Але чи це можливо?

Розглянемо найпростіший приклад. Якщо існують тілесні відчуття, то, звичайно ж, біль мусить бути таким. Яке з відчуттів більш тілесне? Однак, якщо трохи подумати, то неважко зрозуміти, що ані біль, ані інші так звані “тілесні” відчуття (наприклад, зорові або слухові) *не належать до тіла, до фізичної реальності, є чимось нефізичним*. Їхня нібито “тілесність” означає лише те, що з усіх суб'єктивних переживань вони *найбільш безпосередньо і явно пов'язані з тілом*.

Отже, відчуття болю. Нагадаю: відчуття болю – це не анатомічна теорія про біль. Біль – це як-це-відчувається коли мені (або Вам) боляче. Не більше і не менше. Боляче – це деяке специфічне (Ваше або моє) *суб'єктивне переживання*. (Так само, як і будь-яке інше відчуття чи емоція.) Але в чисто фізичній (матеріалістичній) перспективі саме для цього болю як *суб'єктивного переживання* (яке людина виражає словами “Мені боляче”), а так само і для будь-якого іншого відчуття чи емоції, немає місця.

Уявімо, що моя (Ваша) рука потрапила на вогонь і обпеклася. Що при цьому відбувається? Відбувається безліч фізичних процесів: рухи клітин, молекул і атомів, що передаються по ланцюжку нервових клітин до мозку, потім величезна кількість рухів клітин, молекул і атомів у нейронній мережі мозку, і, нарешті, величезна кількість рухів клітин, молекул і атомів, що передаються по ланцюжку від мозку до м'язової системи, у результаті чого рука відсмикується від вогню. З точки зору матеріалізму, усе це відбувається чисто автоматично за законами фізики, і нічого більше не відбувається. Але чи так це насправді?

Кожна людина з власного досвіду знає, що відбувається ще дещо, а саме: вона *відчуває* біль, має *суб'єктивне переживання* болю. Окрім усіх фізичних процесів є ще *саме відчуття* – як *це відчувається коли боляче*. Повторимо те ж саме з іншим акцентом: відчуття болю – це щось, що є **крім** усіх цих фізичних рухів та автоматичних взаємодій. Те ж саме стосується всіх суб'єктивних переживань. Вони всі є щось додаткове до фізичних процесів у тілі (мозку), щось нефізичне. А отже, матеріалізм є хибним.

Згідно з теорією дуалізму, крім Вашого тіла є ще й Ви як суб'єкт психічних переживань. У випадку з болем, крім описаних вище фізичних (автоматичних) взаємодій та рухів, є ще й Ваше відчуття, суб'єктивне переживання болю. Одне *тісно пов'язане* з іншим, але одне *не є* іншим. Відчуття – це щось крім, додатково до цих фізичних процесів, хоча воно й *зумовлюється* ними. Ваші відчуття – це Ваші суб'єктивні стани, які *викликаються* деякими фізичними процесами у Вашому тілі, але *не є* деякими фізичними процесами у Вашому тілі.

Або уявіть, що Ви пишете якийсь твір чи розв'язуєте якусь задачу. Зрозуміло, що при цьому відбуваються різні фізичні процеси (взаємодії та рухи часточок) всередині Вашого тіла. З точки зору матеріалізму, цим усе й вичерпується: клітини мозку (нейрони) автоматично за законами фізики та хімії взаємодіють між собою (змінюються їхні електричні стани, відбувається передача певних хімічних речовин) та з клітинами м'язової системи руки, у результаті чого Ваша рука водить олівцем по паперу, залишаючи на ньому якісь знаки. В цьому описі немає того, про що кожний з нас знає з власного досвіду і що, власне, і утворює наш досвід, нашу *особисту царину суб'єктивності, свідомість*: Ваше мислення, розуміння, здогадки, сумніви (психічна діяльність) та Ваше суб'єктивне переживання цих процесів.

Людське тіло – це лише дуже складноорганізована сукупність величезної множини молекул, атомів та інших мікрочасточок. Атоми та молекули не відчують і не усвідомлюють. І від того, що вони поєднуються у дуже складну фізичну систему (людське тіло) по суті нічого не зміниться. Як би вони не поєднувалися, вони залишатимуться лише великою і складною множиною атомів та молекул, які рухаються та взаємодіють чисто автоматично за фізичними законами. Скільки б ми не вивчали і як би ми не описували ці рухи й взаємодії, усе, про що ми дізнаємося – фізичні рухи та

взаємодії фізичних тіл, що відбуваються чисто автоматично. В усьому цьому немає найменшого натяку на суб'єктивні переживання та усвідомлення. *Людське Я як суб'єкт переживання та усвідомлення* залишатиметься непоміченим.

Якщо матеріалізм істинний, то не існує нічого, крім різних частин (часточок) цього тіла та їх рухів (переміщень у просторі), автоматично детермінованих впливом інших частин (часточок) тіла та зовнішніх фізичних процесів, які впливають на зовнішні частини (часточки) тіла за фізичними законами. Суб'єктивне тут зовсім ні до чого. Якщо немає впливу нефізичного на фізичне, то всі фізичні процеси відбуваються за фізичними законами *автоматично*, незалежно ні від якого суб'єктивного переживання й усвідомлення. Чи суб'єктивне переживання й усвідомлення є, чи його немає – на фізичні закони й зумовлені ними фізичні взаємодії та рухи це ніяк не може впливати. Усі такі рухи та взаємодії відбувалися б точно так само, як вони й відбуваються, якби не існувало ніяких суб'єктивних переживань і усвідомлення, – якби ми всі нічого не відчували і не усвідомлювали, тобто якби нас як психічних суб'єктів не існувало.

Якщо суб'єктивні переживання все ж таки існують (а кожний з нас знає, принаймні про свої власні суб'єктивні переживання, що вони існують), то вони є щось *крім* фізичних процесів, *додатково до* них, хоча й у дуже сильній залежності від них.

Висновок. Матеріалісти помиляються: *крім фізичних об'єктів та процесів* є ще суб'єктивні переживання (відчуття, емоції, усвідомлення) та психічна активність (мислення, воління). І є **Я** як їх суб'єкт. Не буває суб'єктивних переживань самих по собі, без суб'єкта, який їх переживає та здійснює, і який називають словом “я”. **Я** відчуваю, емоційно переживаю власне буття, мислю – причому слово “я” позначає тут не моє тіло. **Я** – це *чистий суб'єкт* відчущання, переживання, мислення, воління. Моє тіло, саме по собі, як *фізична система*, не відчуває. Усе, що відбувається в моєму тілі – це лише велика множина різноманітних фізичних процесів – фізичних взаємодій та рухів різних частин і часточок. Але між мною і моїм тілом відбувається взаємодія. Фізичні процеси в моєму тілі викликають у мене різноманітні відчуття, моє мислення впливає на мою волю, а мої воління викликають певні фізичні процеси в моєму мозку і, через нього, зовнішні рухи (поведінку) мого тіла.

Хибність матеріалізму можна пояснити, відштовхуючись від *змісту поняття фізичного (матеріального)*. Цей зміст зводиться до розташування і переміщення у просторі фізичних тіл, взаємодій, що змінюють швидкість і напрям рухів, та законів і властивостей, що опосередковують ці взаємодії й визначають характер руху. (Детальніше див. розділ 1.)

Відповідно, усе, що можливо пояснити (зрозуміти) в термінах фізичного (матеріального) – це різноманітні рухи фізичних тіл (зміни їх розташування у просторі) і нічого більше. Царина фізичного замикається на цих рухах та опосередковуючих законах і властивостях, де поняття законів і властивостей позначають ті або інші регулярності в просторових рухах, або регулярності змін регулярностей у просторових рухах, – регулярності, які відповідають рухам, що вже спостерігалися, і дозволяють успішно передбачати рухи, які будуть спостерігатися. Логічно неможливо “вистрибнути” за ці межі, залишаючись у царині фізичного (матеріального). Але *все суб’єктивне* (наші відчуття, емоції, думки – як ми їх відчуваємо, переживаємо, усвідомлюємо) перебуває поза цими межами. Зміст понять болю, радості, думки тощо є цілком незалежним від фізичних тіл, структур, рухів та регулярностей (закономірностей), які в цих рухах можливо виявити. Усі психічно-феноменальні поняття мають незалежне джерело – нашу самосвідомість, інтроспекцію. Ми *знаємо* про наші відчуття, емоції, думки *безпосередньо*, тому що ми їх *відчуваємо, переживаємо, усвідомлюємо суб’єктивно*, а не припускаємо їхнє існування (як ми припускаємо існування тих чи інших фізичних законів та властивостей, або фізичних мікрочастинок, які неможливо спостерігати безпосередньо) для пояснення характеру рухів фізичних тіл, що вже спостерігалися, і для передбачення таких рухів у майбутньому.

Це означає, що поняття фізичного (матеріального) не охоплює всієї дійсності. А саме: воно не охоплює найважливішого для кожної людини – людського **Я** як *суб’єкта, який суб’єктивно переживає та усвідомлює* дійсність та власні відчуття, емоції, мислення.

Аргумент зомбі

Якщо все, що відбувається в людському тілі (мозку) – це лише автоматичні взаємодії та рухи часточок (молекул, атомів, іонів, електронів) за фізичними законами, то всі ці процеси відбувалися б точно так само, за тими самими фізичними законами, без

щонайменшої відмінності в жодній фізичній властивості, якби ніяких суб'єктивних переживань не було. І ззовні все виглядало б точно так само; ці людиноподібні тіла поводитися б точно так само, – нічого при цьому не відчуваючи й не усвідомлюючи (в смислі відчуження та усвідомлення як *суб'єктивних переживань*).

Ми можемо уявити собі *феноменального зомбі* – людиноподібне тіло, яке фізично і за поведінкою нічим не відрізняється від тіла людини, але *абсолютно нічого не відчуває й не усвідомлює*. Воно поводить (у відповідних ситуаціях здійснює відповідні рухи відповідних частин тіла) точно так само, як і тіло людини, утворюється точно таких самих атомів і молекул, які упорядковані в точно такі ж просторові структури і здійснюють точно такі самі рухи. Проте всі його внутрішні й зовнішні рухи здійснюються чисто автоматично, як результат фізичних взаємодій, *без ніяких суб'єктивних переживань та усвідомлення*. Адже у фізичних взаємодіях немає нічого, що передбачало б суб'єктивні переживання й усвідомлення; вони здійснюються автоматично за законами фізики. (Саме це, власне, й розділяє фізичні процеси та свідомість.)

Звичайно, можливість реального існування таких зомбі видається дуже малоправдоподібною, – але лише тому, що кожний з нас знає, з власного досвіду, наскільки його поведінка залежить від його свідомості (суб'єктивних переживань та мислення) і наскільки тілесні процеси впливають на його свідомість. Але з точки зору матеріалізму все це – лише ілюзія – дуже дивна, *нічия* ілюзія. Усе, що реально відбувається – це фізичні взаємодії різноманітних часточок нашого тіла, які здійснюються автоматично за законами фізики, – точно так само, як і в уявленому нами випадку зомбі. А це означає, що насправді ми і є такими зомбі.

Але ми знаємо, що це не так. Кожний з нас (навіть ті матеріалісти, які це заперечують) знає, що *крім того*, що різні частини його тіла здійснюють різноманітні рухи, що атоми й молекули всередині його тіла взаємодіють і рухаються (автоматично) за фізичними законами, відбувається ще дещо: він *суб'єктивно відчуває* біль, тепло, холод, радість, сум, любов, ненависть, він *бажає* чогось, він *мислить про* щось, і він *усвідомлює*, що він відчуває, бажає й мислить. І, зрештою, він *існує* не лише як фізичне тіло, але й *як істота, що суб'єктивно відчуває, бажає, мислить та усвідомлює*.

Силогістика аргументу зомбі

Аргумент зомбі можна сформулювати як силогізм:

- 1) Логічно можливе існування феноменальних зомбі (поняття феноменального зомбі логічно коректно, несуперечливо).
- 2) Феноменальний зомбі *фізично не відрізняється* від людини.
- 3) Людина відрізняється від феноменального зомбі наявністю свідомості-суб'єктивності.

Отже, відмінність між людиною і феноменальним зомбі (свідомість-суб'єктивність) є щось нефізичне.

(Те ж саме може бути сформульоване в термінах логічно можливих світів шляхом простої заміни: замість “людина” – “наш світ”, замість “феноменальний зомбі” – “світ феноменальних зомбі”).

Правда, у такій формі аргумент може викликати сумнів: чи коректно зіставляти (відрізняється – не відрізняється) реально існуюче (людина) з логічно можливим, але ймовірно (майже напевно) неіснуючим (феноменальний зомбі)? Однак цей сумнів можна зняти, переформулювавши аргумент зомбі як аргумент про зміст понять:

- 1) *Фізичні змісти* понять феноменального зомбі й людини тотожні.
- 2) *Повні змісти* понять феноменального зомбі й людини не тотожні, оскільки поняття людини, на відміну від поняття феноменального зомбі, припускає наявність свідомості-суб'єктивності.

Отже, свідомість-суб'єктивність, якщо вона існує, є щось нефізичне.

Звідси, спростування матеріалізму:

- 1) Свідомість-суб'єктивність, якщо воно існує, є щось нефізичне.
- 2) Свідомість-суб'єктивність існує.
- 3) Матеріалізм стверджує, що не існує нічого нефізичного.

Отже, матеріалізм хибний.

Див. також формулювання, дане самим Д. Чалмерсом, – цитується мною в самому кінці розділу 6.

Три моделі “стимул-реакція”:

дуалізм-інтераціоналізм, матеріалізм, епіфеноменалізм

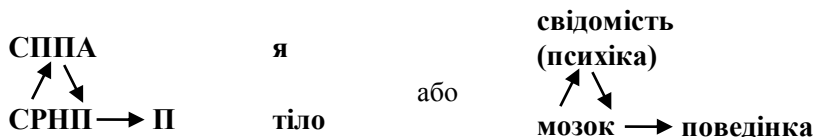
Коли ми говоримо про відчуття, емоції, мислення, воління та поведінку людини, маємо розрізняти:

1) фізичні процеси в нервовій системі та мозку людини, які матеріаліст вважає відчуттями, емоціями, мисленням, волінням, а дуаліст – *частково відповідальними* за відчуття, емоції, мислення, воління, а також за відповідну поведінку, – назовемо їх сигнально-регулятивними нейрофізичними процесами (СРНП);

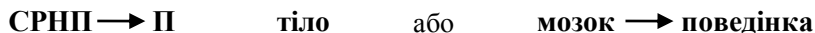
2) відчуття, емоції, мислення, воління як *суб'єктивні* переживання та психічна активність (СППА);

3) поведінку, яку можливо спостерігати ззовні (П).

З точки зору дуалізму-інтераціоналізму, суб'єктивні переживання та психічна активність взаємодіють з сигнально-регулятивними нейрофізичними процесами і через них впливають на поведінку. Загальна схема виглядатиме так:



З точки зору матеріалізму сигнально-регулятивні нейрофізичні процеси безпосередньо викликають поведінку:



Але в такому випадку для суб'єктивних переживань (того ж самого болю не просто як ланцюжка фізичних рухів, що належить до СРНП, а як того, що мають на увазі люди, коли говорять “мені боляче”, *як-це-відчувається*) просто не залишається ніякого місця. Будь-який можливий опис фізичних процесів буде просто описом рухів різних фізичних часточок, в якому не буде найменшого натяку на суб'єктивні переживання. Часточки просто рухаються та впливають на рухи (їх швидкість та напрям) одна одної – чисто автоматично за фізичними законами. Суб'єктивні переживання опиняються “за бортом” будь-якого можливого опису, який обмежується самими лише фізичними процесами. А оскільки з точки зору матеріалізму нічого іншого, крім фізичних процесів, не існує, то це означає, що все те, що всі нормальні люди називають (і завжди називали) відчуттями, емоціями, мисленням, волінням просто ігнорується, не помічається в матеріалістичній перспективі. У послідовно матеріалістичній картині світу для них просто немає місця. (Звичайно, матеріалісти можуть вживати слова “відчуття”, “емоція”, “мислення”, але зовсім в іншому смислі, – так само, як я можу називати кішку собакою.) У матеріалістичному світі немає відчуттів, емоцій, бажань, думок як того, що суб'єктивно переживається й суб'єктивно усвідомлюється;

люди мають свідомість, бо вони поводитися б точно так само, якби цього “епіфеномену” у них не було.

Інтера́кціоні́зм та логі́чна можли́вість феномена́льних зомбі

Джон Перрі⁴ відхиляє аргумент зомбі на тій підставі, що він нібито *неявно передбачає* істинність епіфеноменалізму, тобто ґрунтується на прийнятті положення, яке якраз і є предметом дискусії (*begs the question*⁵). Феноменальні зомбі можливі лише якщо епіфеноменалізм є істинним, тобто лише за виконання двох умов: 1) свідомість є чимось нефізичним та 2) свідомість ніяк не впливає на фізичні процеси. Але істинність епіфеноменалізму якраз і є предметом дискусії.

Девід Чалмерс з цим не погоджується:

1) “...аргумент зомбі не є передрішенням спірного питання.”

2) “...аргумент зомбі не є аргументом на користь лише епіфеноменалізму”, а узгоджується також і з інтера́кціоні́змом.⁶

На підтримку цих тверджень Чалмерс наводить аргументацію, щодо слушності якої в мене є сумніви. Тому нижче я пропоную іншу.

1. Аргумент зомбі не є передрішенням спірного питання проти матеріалізму, оскільки він цілковито ґрунтується на засновках, що *приймаються всіма версіями матеріалізму*, а також епіфеноменалізмом. (Застереження: я розглядаю панпсихізм не як версію матеріалізму, а як окремий напрям. Див., зокрема, підрозділи про панпсихізм та расселліанізм у розділах 9 та 11 книги 2.) Цих засновків два:

(1) Загальне поняття (мікро-)фізичних фактів як фактів про чисто автоматичні рухи та взаємодії за фізичними законами фізичних сутностей (мікрочасточок, полів, хвиль), які не є суб’єктами, здатними до суб’єктивних переживань та усвідомлення. (Якщо це загальне поняття не приймається, то це вже не матеріалізм, а панпсихізм.)

(2) Постулат каузальної закритості фізичної реальності, згідно з яким на фізичні процеси (зокрема, у мозку людини) впливають лише фізичні (не впливають ніякі нефізичні) чинники.

Логічна можливість феноменальних зомбі випливає з цих двох засновків за посередництвом наступних міркувань:

⁴ Perry, J. Knowledge, Possibility, and Consciousness

⁵ див. словник: *передрішення спірного питання*

⁶ Chalmers, D. J. Imagination, indexicality, and intensions. – pp. 182-183

(1+) Окреслений вище смисл поняття фізичних фактів (1) є такий, що ні з яких можливих фактів (ні з якої можливої множини фактів) цього роду логічно не випливає наявність феноменальних психічних станів – будь-чого суб'єктивного. Тож ніяка можлива комбінація таких фактів не робить логічно необхідною наявність феноменальної свідомості. Іншими словами, *за будь-якої можливої комбінації фізичних фактів логічно можлива відсутність феноменальної свідомості*.

(2+) Оскільки, згідно з припущенням (2), на процеси в тілі (мозку) людини впливають лише фізичні чинники і, згідно з поняттям феноменальних зомбі, в їхньому випадку діють усі ті ж самі фізичні чинники, то немає нічого, через що динаміка фізичних процесів у тілі (мозку) зомбі мала б відрізнятись від динаміки фізичних процесів у тілі людини.

Звідси випливає, що логічно можлива істота, в тілі якої відбуваються усі ті ж самі фізичні процеси, що і в тілі людини, і яка, відповідно, поводить ся так само, як і людина, але у якій відсутня феноменальна свідомість, – тобто, феноменальний зомбі.

Зауважимо, що міркування (1+) самі по собі достатні для спростування матеріалізму, і аргумент зомбі є по суті лише їх унаочненням, драматичною репрезентацією. Логічна можливість феноменальних зомбі (за припущення про каузальну закритість фізичної реальності) впливає з того, що не існує логічного переходу, впливання від фізичних фактів (1) до фактів про феноменальні психічні стани (будь-що суб'єктивне), – тобто, існує логічний розрив між цими двома типами фактів, який принципово не може бути заповнений ніякими можливими фізичними фактами (1). Це положення добре відоме в сучасній філософії свідомості під назвою “пояснювальний розрив” (“explanatory gap”). Чимало філософів-матеріалістів визнають існування цього розриву, але, слідуючи за відомим автором уже класичного дослідження на цю тему, Жозефом Левіне⁷, тлумачать цей розрив як епістемічний (такий, що стосується нашого знання та можливостей розуміння), а не онтологічний (такий, що стосується самої дійсності). На мою думку, таке тлумачення незадовільне: оскільки наявний логічний розрив, що не може бути заповнений ніякими фізичними фактами (1), оскільки ніякі можливі фізичні факти (1) не роблять логічно необхідними ніякі феноменальні

⁷ Levine J. Purple Haze

психічні факти (іншими словами, будь-які фізичні факти логічно можливі без ніяких психічних фактів), це означає, що феноменальні психічні факти не є якимись фізичними фактами (чи їх функціональним аспектом), а є чимось додатково до фізичних фактів.

У відповідь на існування логічного розриву між фізичними та психічними фактами, матеріалісти (особливо, прибічники напрямку, який називають теорією тотожності) просто постулюють тотожність психічних станів деяким фізичним станам (процесам) у мозку. Психофізичні тотожності, що передбачаються цим постулатом, слугують зв'язуючими принципами (bridging principles) – свого роду містками (bridges) через провалля (gap) – між фізичним та психічним. Однак якщо для зв'язування (bridging the gap) фізичного та психічного потрібні якісь спеціальні принципи, то який їх логічний та онтологічний статус? Ці принципи не є логічними відношеннями впливання психічних фактів з фізичних, – навпаки, вони вводяться саме тому, що таких логічних відношень немає. Оскільки це так, то ці принципи мають бути фактами про устрій світу. Однак вони не є фізичними фактами в окресленому вище смислі (1), – їх характер зовсім інший. Таким чином, ці з'єднувальні принципи виявляються якимись особливими фактами, які доповнюють власне фізичні факти (1) та пов'язують їх з психічними фактами. Якщо це так, то ці принципи є зовсім не тотожностями, а особливими фізико-психічними законами природи, у силу яких фізичні стани причинно детермінують або “продукують” нефізичні психічні стани.⁸ Але ж це – саме те, що говорить теорія епіфеноменалізму!

⁸ Пор.: Д. Чалмерс про постулат тотожності:

“... це робить тотожність пояснювально первинним {primitive} фактом про світ. Тобто, той факт, що певні фізичні/функціональні стани є станами свідомості розглядається як "грубий факт" про природу, що сам уже не потребує пояснення. Але єдиними такого роду пояснювально первинними відношеннями, які ми можемо знайти в решті природи, є фундаментальні закони; справді, можна аргументувати, що така "грубість" є саме ознакою фундаментального закону. Той, хто постулює пояснювально первинну "тотожність", намагається отримати дещо за ніщо: усю пояснювальну спроможність фундаментального закону без ніяких онтологічних витрат. Нам слід з підозрою ставитися до таких безоплатних сніданків...”

(Chalmers D. Moving Forward on the Problem of Consciousness. – p. 13)

2. Аргумент зомбі не є аргументом проти інтеракціонізму

На думку Чалмерса, “можливість зомбі сумісна з неепіфеноменалістським дуалізмом”: “дуаліст-інтеракціоніст може визнати можливість зомбі, визнавши можливість фізично ідентичних світів, в яких фізичні причинні лакуни (які в дійсному світі заповнені психічними процесами) залишаються незаповненими або заповнюються чимось іншим аніж психічні процеси.”⁹

Проти цього можна було б зауважити, що якщо у зомбі причинні лакуни, які у людини заповнені психічними процесами, заповнюються чимось іншим, то це вже *не зовсім ті зомбі, які передбачалися початковими умовами аргументу зомбі*. Адже за цими умовами зомбі мали б бути, по-перше, чисто фізичними (що виключає можливість заповнення причинних лакун чимось *нефізичним*) і, по-друге, цілком ідентичними людині в усіх фізичних відношеннях (що виключає можливість заповнення причинних лакун якимись додатковими *фізичними* чинниками). Також, якщо в зомбі причинні лакуни залишаються незаповненими, то це порушує закони фізики, – а оскільки більшість фізичних властивостей за смыслом невіддільні від законів фізики, то це, знов-таки, можна розглядати як порушення вимоги, згідно з якою зомбі повинні мати всі ті самі фізичні властивості, що й людські тіла. Правда, якщо припустити, що в людини свідомість впливає на процеси в мозку на квантово-механічному рівні, то логічно можливий феноменальний зомбі, у мозку якого *внаслідок надзвичайно неймовірного збігу квантово-механічних випадковостей* усі фізичні процеси є точно такими, як у мозку людини. Але логічна можливість такого феноменального зомбі залежить від того, чи справді у людини свідомість впливає на процеси в мозку на квантово-механічному рівні, про що ми не знаємо.

Можливо, що ці проблеми не є критичними. Зокрема, можна зауважити, що відмінність між початковою версією феноменальних зомбі та “модифікованими” феноменальними зомбі, у яких причинні лакуни, які в людини заповнені психічними процесами, заповнюються чимось іншим, не є суттєвою в контексті аргументу зомбі.¹⁰ Адже

⁹ Chalmers, D. J. Imagination, indexicality, and intensions. – pp.182-183.

¹⁰ Наприклад: Уявімо, що існує дуже могутній демон, – всемогутній і всезнаючий у межах фізичної реальності. Він може миттєво дізнатися усі фізичні факти про Всесвіт (фізичне всезнання). І він може миттєво змінити всі фізичні факти так, як хоче (фізична всемогутність). Проте він не втручається в хід фізичних процесів у нашому Всесвіті. Натомість, у нього виникла забаганка створити інший, паралельний світ, який був би точною

навіть якщо у випадку модифікованих зомбі діють якісь додаткові – фізичні чи нефізичні – чинники, які не діють у випадку людини, то цим зомбі принаймні *не бракує жодного з тих фізичних та функціональних станів і процесів, які наявні в тілі людини, але в них немає свідомості*.

Але на мою думку, ця лінія узгодження логічної можливості феноменальних зомбі з інтеракціонізмом є недоречною – просто тому, що *в такому узгодженні немає ніякої потреби*.

Враховуючи те, що було сказано вище про засновки, на яких ґрунтується аргумент зомбі, *якби він висувався як аргумент проти інтеракціонізму*, то були б усі підстави відхилити його як передрішення спірного питання. Адже засновок (2) про каузальну (причинно-наслідкову) закритість фізичної реальності є якраз тим, що інтеракціонізм заперечує.

Але оскільки аргумент зомбі висувається не як аргумент проти інтеракціонізму, а як аргумент проти матеріалізму (який приймає тезу про каузальну закритість фізичної реальності), то він 1) не є передрішенням спірного питання та 2) залишає відкритим питання про те, чи є фізична реальність каузально закритою. Таким чином, аргумент зомбі спростовує матеріалізм, але ніяк не зачіпає інтеракціонізм.

Справді, логічна можливість феноменальних зомбі впливає з припущення про те, що всі фізичні процеси в тілі людини є наслідками *лише* фізичних причин (інших фізичних процесів у тілі людини, а також зовнішніх фізичних процесів, що впливають на тіло людини). В усіх цих процесах немає нічого, крім автоматичних

фізичною копією нашого світу і в якому відбувалися б усі точно такі самі фізичні події, як і в нашому світі, але з деяким відставанням у часі, – наприклад, на 5 хвилин. Знаючи абсолютно всю фізичну інформацію про наш Всесвіт, яким він був 5 хвилин тому, демон створив його точну фізичну копію – аж до кожної найменшої субатомарної мікрочастинки. Надалі він постійно (скажімо, кожну мільярдмільярдну долю секунди) відслідковує всі фізичні відношення і властивості усіх фізичних елементів цього паралельного світу, порівнює їх з відповідними фізичними відношеннями і властивостями усіх фізичних елементів нашого світу 5 хвилин назад, і якщо виявляє хоча б найменші розбіжності, миттєво їх усуває. У такому разі, у цьому паралельному світі існуватиме моя точна фізична копія, яка в усьому точно повторює всі мої дії п'ятихвилинної давності, і всередині якої відбуваються усі ті ж фізичні процеси, які відбувалися в моєму тілі 5 хвилин тому. Але ця істота, на відміну від мене, не має свідомості-психіки (як царини суб'єктивності, “феноменального простору”), а є феноменальним зомбі...

взаємодій та рухів за законами фізики елементів (молекул, атомів, іонів, електронів тощо), жоден з яких не є суб'єктом, здатним до суб'єктивного переживання та усвідомлення, а також автоматичних змін величин фізичних полів, які теж не є такими суб'єктами. Тобто, в усіх цих процесах немає нічого суб'єктивного – і немає психічного суб'єкта (*Я*). Оскільки це так, то всі ці процеси могли б відбуватися без будь-яких суб'єктивних переживань, і замість людини, наділеної свідомістю, ми мали б її зомбі-двійника. Отже, *за припущення каузальної закритості фізичної реальності* немає нічого, що логічно виключало б можливість феноменальних зомбі, – феноменальні зомбі логічно можливі.

Натомість, якщо – як вважають інтеракціоністи – фізична реальність не є каузально цілком закритою, а на процеси в мозку, що контролюють поведінку, каузально впливають нефізичні психічні стани (наші відчуття, емоції, думки, бажання, воля), то феноменальні зомбі – принаймні, у їх початковій “чисто фізичній” версії й без надзвичайно неймовірного збігу випадковостей – логічно неможливі з тієї простої причини, що на фізичні процеси в їхніх мізках не діятимуть ті психічні фактори, які (за інтеракціоністським припущенням) діють на фізичні процеси в мозку людини, і, відповідно, динаміка цих процесів буде іншою.

Таким чином, аргумент зомбі “працює” лише в контексті спільного для матеріалізму та епіфеноменалізму припущення про каузальну закритість фізичної реальності. Він показує, що *якщо фізична реальність є каузально закритою*, то логічно можливі феноменальні зомбі, і, отже, матеріалізм є хибним, а епіфеноменалізм – істинним. Але він залишає відкритим питання про те, *чи є фізична реальність каузально закритою* – і, отже, чи є істинним епіфеноменалізм чи інтеракціонізм.

Інтеракціоніст, так само як і епіфеноменаліст, може використовувати аргумент зомбі, щоб показати *неспроможність матеріалізму виходячи з засновків, які приймають матеріалісти*, але самому інтеракціоністу немає потреби їх приймати.

Зауважимо, що логічна можливість феноменальних зомбі спростовує матеріалізм *не сама по собі, а у поєднанні з певним фактом про наш, реальний світ*, а саме: в цьому світі є істоти, які мають свідомість-психіку. Аргумент зомбі показує, що свідомість-психіка як царина суб'єктивності не є частиною фізичної реальності, а є чимось іншим, нефізичним. А отже, *якби наш світ був*

матеріалістичним, то він (за умови всіх тих самих фізичних фактів) мусив би бути світом феноменальних зомбі. Але оскільки ми не є феноменальними зомбі, то матеріалізм є хибним.

Зауважимо також, що в сучасній філософії свідомості є напрямки, які заперечують існування свідомості як “суб’єктивного виміру”. Так, елімінітивізм прямо заперечує існування відчуттів, емоцій, думок, бажань тощо, стверджуючи, що ці поняття є частиною хибної теоретичної системи, створеної для пояснення та передбачення поведінки, – “народної психології”, яка має бути замінена на наукову теоретичну систему, що пояснюватиме людську поведінку безпосередньо в (нейрофізіологічних) термінах станів мозку. А біхевіоризм та функціоналізм хоч і не заперечують існування відчуттів, емоцій, думок, бажань тощо, але ігнорують звичайний смисл цих понять і, натомість, приписують їм зовсім інший, нефеноменальний смисл, так що вони вже не означають нічого суб’єктивного. З точки зору цих теорій, наш світ є світом феноменальних зомбі (ми є феноменальними зомбі) і, отже, матеріалізм є істинним.

4. Детальніше про “одне й те ж саме з різних точок зору”

Один з головних способів пояснення та захисту *монізму*¹ (насамперед, матеріалізму) – твердження, що свідомість і тіло (мозок) – це одне й те ж саме, але з різних точок зору. Як найпростішу ілюстрацію можемо взяти приклад, який наводить Стівен Лоу: мандрівник, який двічі бачив одну й ту саму гору з різних боків і думає, що бачив дві різні гори...²

Одним з перших теорію “одного й того ж самого з різних точок зору” сформулював голландський філософ XVII століття Бенедикт Спіноза, прибічник філософської позиції *нейтрального монізму*. Спіноза вважав, що душа і тіло (так само, Бог і природа) – це одне й те саме, але сприйняте крізь призму різних атрибутів – мислення й протяжності. У XX столітті в рамках філософії неопозитивізму формулювалася аналогічна теорія – теорія двох мов – “погляд, згідно якого фізика та психологія являють собою два способи побудови теорій, або мов, з деякого нейтрального “даного” матеріалу, і що висловлювання фізики та психології є (скороченими) висловлюваннями про цей даний матеріал і, отже, вони *можуть бути перекладені* одне в одне; це просто два різних способи говорити про одні й ті ж самі факти”³.

Деякі аргументи проти цієї теорії ми вже розглядали в розділі 2. Нагадаю головне міркування.

Коли ми маємо справу з двома описами однієї й тієї ж реальності в різні способи, то один (більш фундаментальний, детальний) з цих описів завжди можна перевести у інший чисто логічними й математичними засобами, без ніякої додаткової опосередковуючої інформації. Візьмемо наприклад, воду у склянці. Усі її фізичні характеристики можливо отримати чисто логіко-математичними засобами зі знання про молекули H₂O (їх фізичні властивості, кількість, взаємне розташування). Маса води – це сума мас усіх

¹ *Монізм* – філософське вчення, згідно з яким існує лише одна першооснова буття (субстанція) – на відміну від дуалізму та плуралізму, які говорять про існування двох або кількох першооснов. Існує три різновиди монізму:

1) матеріалізм – вчення про те, що усе є матерія;
2) ідеалізм – вчення про те, що усе є Дух, Розум тощо;
3) нейтральний монізм – вчення про те, що усе є щось нейтральне, що являється то як матерія, то як дух.

² Law S. What Is the Mind? – p. 172. [Лоу С. Что такое сознание? – с. 228.]

³ Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 396.

молекул H_2O (маса молекули, помножена на їхню кількість); температура – середня кінетична енергія (маса, помножена на швидкість у квадраті) молекул H_2O ; обсяг утворюється відстанями між молекулами – його легко розрахувати, якщо відома кількість молекул та середня відстань між ними. Текучість води – це легкість приведення в рух молекул H_2O щодо одна одної (що зводиться до взаємного розташування молекул і динаміки сил притягування/відштовхування між ними). Логічно зрозуміло, що це – одне й те саме. Нічого подібного немає у відношеннях між процесами в тілі людини та суб'єктивними переживаннями.

Розглянемо ще кілька аргументів.

У випадку з горою мандрівник дійсно бачив *одну й ту саму гору*, але він бачив *не одне й те саме*. Припустимо, що він бачив західний і південний схили гори. Зрозуміло, що західний схил гори не є південним схилом гори, і навпаки.

Розглянемо в цьому контексті приклад з моїм другом Сашком. (Див. розділ 2, підрозділ “Мій друг Сашко і людина у масці”.) Мій друг Сашко і той, хто пограбував банк – *одна й та сама особа*. Але мій друг Сашко і той, хто пограбував банк – *не одне й те саме*. Я можу знати все про Сашка як мого друга і не знати нічого про Сашка як грабіжника. Для того, щоб бути моїм другом, Сашкові не потрібно бути грабіжником, а для того, щоб бути грабіжником, йому не потрібно бути моїм другом. Зрозуміло, *бути грабіжником* – це не те саме, що *бути моїм другом*, і не частина буття моїм другом. Отже, Сашко в якості мого друга і Сашко в якості грабіжника – це не одне й те саме, хоча це й одна особа.

Гора є складним об'єктом, який має багато *різних частин, аспектів* (таких як різні схили гори), *властивостей*. Від того, що ці різні частини, аспекти, властивості належать одній горі, вони не перестають бути різними, не стають одними й тими самими. Так само й із Сашком: він має такі різні аспекти як *мій друг* та *грабіжник*.

Я ношу червоний капелюх і чорні чоботи. І те й інше об'єднується одним поняттям – “те, що я ношу”. Але це не означає, що мій червоний капелюх і мої чорні чоботи – одне й те ж саме.

Подібним чином, ми можемо об'єднати в одному понятті – понятті людини – психічні і фізичні характеристики і процеси (свідомість і тіло), але при цьому вони залишатимуться *характеристиками і процесами різної природи*. І свідомість, і тіло – це людина. Але свідомість – це не тіло (звичайно, якщо під тілом ми розуміємо чисто фізичний об'єкт).

Деякі філософи пропонують вважати свідомість системою нефізичних властивостей чи станів мозку. У принципі, так можна сказати, але в такому разі ми змінюємо смисл слова “мозок”: мозок у новому смислі є річчю подвійної, фізично-психічної природи, яка об’єднує фізичну систему мозку з нефізичною свідомістю. Такий підхід називається пропетивним дуалізмом (дуалізмом властивостей). Детально про його привабливі сторони й слабкі місця ми будемо говорити в розділі 9 (Книга 2). Поки що зауважимо лише, що ця теорія залишає без відповіді головне питання: як мозок, який складається з чисто фізичних елементів, що взаємодіють за фізичними законами, може набувати нефізичних властивостей (станів) свідомості?

Можливе заперечення, що різні сприйняття не завжди означають, що об’єкти чи властивості, що сприймаються, є різними. Трапляється, що один і той самий об’єкт, або одна й та сама властивість, даний (дана) нам у різних сприйняттях і сприймається по-різному.

Розглянемо кілька таких ситуацій, коли ототожнення правомірне.

1) Віднесення різних сприйнятьтів до одного матеріального об’єкта

Візьмемо якийсь звичайний матеріальний предмет. Якщо ми будемо розглядати його неозброєним оком, то не побачимо того, що побачимо, якщо розглядатимемо його крізь суперпотужний мікроскоп. У цьому випадку ми бачимо, що одне й те саме, якщо воно розглядається крізь різні призми, може виглядати по-різному, але залишатиметься одним і тим самим.

Матеріальний предмет характеризується просторовими властивостями – місцем, розміром і формою. Ми можемо не лише отримати різні (скажімо, зорове й на дотик) сприйняття цього предмету (різні сприйняття могли б означати сприйняття різних сторін, аспектів), але й отримати *через різні сприйняття одну й ту ж саму інформацію* про нього. Наприклад, можливо визначити форму й розмір предмета не лише візуально, але й (з закритими очима) на дотик. Отже, можливо сприймати одне й те саме (ті ж самі частини, аспекти й властивості тієї ж самої речі) через різні сприйняття, які анітрохи не схожі одне на одне. Чи не є аналогічною ситуація з відчуттями і фізичними процесами в нервово-мозковій системі?

Ні, не є. Ці ситуації суттєво відрізняються. У першому випадку є дещо, що слугує *підставою для віднесення* різних сприйнятьтів до одного й того самого об’єкта (підставою для *ототожнення* об’єкта, даного в першому сприйнятті, з об’єктом, даним у другому сприйнятті), і чого немає у випадку з відчуттями і фізичними процесами в нервово-

мозковій системі. Такою *підставою для віднесення різних сприйняття до одного й того самого фізичного об'єкта є однакові властивості, про які "повідомляють" ці сприйняття.*

Насамперед, підставою для віднесення різних сприйняття до одного фізичного об'єкта виступає характеристика, що є визначальною для ідентифікації фізичних об'єктів, – місце у просторі. Якщо ми розглядатимемо склянку води неозброєним оком і через мікроскоп, то підставою для ототожнення є той факт, що ми розглядаємо одну й ту саму ділянку простору (звичайно, за умови, що за цей час у цій ділянці простору не відбулося підміни об'єктів).

Тут ситуація така ж сама, що й з горою, яку ми можемо розглядати здалека або підійшовши дуже близько. Зрозуміло, що в другому випадку ми побачимо більше деталей тієї частини гори, яка буде перед нами, (більше різних частин і властивостей), але при цьому поза межами нашого бачення може опинитися якісь частини гори, які ми бачили звіддала.

Підставою для віднесення різних сприйняття до одного фізичного об'єкта може бути й спільність інших фізичних характеристик, які ми отримуємо у обох сприйняттях.

Наприклад, ми бачимо деякий предмет і завдяки цьому дізнаємося про його розмір і форму. Потім ми закриваємо очі, нам дають у руки якийсь предмет (можливо, той самий, а можливо, інший), і ми на дотик оцінюємо, що його форма й розмір приблизно такі, як у предмета, який ми бачили. На цій підставі ми можемо припустити, що це – той самий предмет. Звичайно, це припущення може виявитися хибним, навіть у випадку, коли ми маємо справу з двома якісно однаковими сприйняттями. (Наприклад, я бачу стілець; потім закриваю очі; хтось міняє стілець на дуже схожий; я відкриваю очі; мені здається, що я бачу той самий стілець, хоча насправді це не так.) Але в будь-якому разі, підставою для ототожнення виступає *спільність деяких характеристик або відсутність суттєвих відмінностей у характеристиках* – хоча ці характеристики й можуть бути отримані у різний спосіб, через різні сприйняття.

Натомість, у випадку з ментальними станами (відчуттями, емоціями, мисленням, бажаннями) і фізичними процесами в нервово-мозковій системі *немає цих підстав для ототожнення*: ментальні стани, як такі (як вони відчуються, переживаються суб'єктивно), не мають ніяких спільних характеристик з тим, що можливо побачити, розглядаючи через сканувальний прилад фізичні процеси в нервово-мозковій системі. (Це впливає з того факту, на який ми вже звертали увагу: у звичайній

мові висловлювання про відчуття, емоції тощо не несуть *ніякої* інформації про фізичні структури й процеси нервово-мозкової системи, хоча ми цілком розуміємо, про що йде мова в цих висловлюваннях, – тобто, вони несуть іншу інформацію.) З таким самим успіхом можна захищати твердження про те, що мій червоний капелюх і мої чорні чоботи – одне й те ж саме, лише сприймаються по різному.

Звідси зрозуміло також, чому хибною є *теорія двох мов* – мови фізики та психології, які нібито говорять про ті самі факти. Насправді, фізика й психологія мають справу з фактами, які отримуються двома зовсім різними способами, і знання про які *не містить ніякої спільної інформації*, – а тому для їхнього ототожнення немає підстав.

Якщо ми потрапили в іншу країну і не знаємо її мови, то, щоб вивчити цю мову і навчитися перекладати з цієї мови на нашу і навпаки, нам потрібно зіставити способи вираження *однакових фактів* (які ми ідентифікуємо через однакові властивості) у цій мові та у нашій мові. Але у випадку психічних і фізичних фактів ідеться про *властивості, що не просто різні, а неспівставні*. (Нагадаю: якщо ми не володіємо додатковим опосередковуючим знанням, то наші знання про відчуття та інші психічні стани нічого не говорять про фізичні процеси в нервово-мозковій системі, а наші знання про фізичні процеси в нервово-мозковій системі нічого не говорять про відчуття та інші психічні стани).

Якщо ми розуміємо смисл висловлювань однієї мови і смисл висловлювань іншої мови, і якщо обидві мови мають засоби для висловлювання фактів даного типу, то ми можемо перекласти висловлювання про факт цього типу з однієї мови у висловлювання іншої мови з тим же самим смислом (що виражає той же самий факт). Ми розуміємо смисл висловлювань про фізичні процеси й смисл висловлювань про відчуття, емоції й думки, але не можемо перекласти одні в інші, – тому, що вони говорять *про різні факти*.

Отже, говорячи про фізичні й психічні стани і процеси, ми говоримо однією (звичайною українською, російською або англійською) мовою про різні факти, а не різними мовами про одне й те саме.⁴

⁴ Пор.: К. Поппер: "...ідею про взаємний переклад слід було давно відкинути. Разом з нею, "двомовне" рішення зникає. Адже якщо дві мови не перекладаються одна в одну, то вони стосуються фактів різного типу. Наша проблема полягає у відношенні між цими типами фактів, і її можливо сформулювати, лише побудувавши *одну* мову, в якій можливо говорити про факти *обох* типів." (Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 396.)

2) *Ототожнення речовини або матеріального об'єкта із системою елементів. А також фізичні теорії тепла, звуку, кольору*

Візьмемо класичний приклад – води та H_2O . Ми знаємо, що вода – це сукупність молекул H_2O в певних фізичних умовах (що визначаються двома параметрами – атмосферним тиском та температурою; наприклад: нормальний тиск та температура в діапазоні від 0 до 100 °C).

Підставою для ототожнення води та сукупності молекул H_2O є те, що всі фізичні властивості води можливо логічно вивести з (звести до) фізичних властивостей молекул H_2O та законів їх фізичної взаємодії.

Так, ми можемо з високим рівнем точності розрахувати всі властивості води, що виражаються в числових величинах (обсяг, вага, температура тощо), знаючи вагу й розмір молекули H_2O , середню відстань між цими молекулами, їх середню кінетичну енергію, закони фізичної взаємодії тощо. Також на основі фізичних характеристик взаємодії молекул H_2O можливо пояснити, чому вода є рідиною, – для цього потрібно дізнатися про динаміку сил притягування/відштовхування між молекулами (або іонами).

Подібна ситуація – з усіма матеріальними системами. Звичайно, слід урахувувати, що брак достатньо детальної інформації про структуру й фізичні властивості елементів системи або складність потрібних обчислень може не дозволити на практиці здійснити потрібне зведення (редукцію). Але, щоб ідентифікація була виправданою, мають виконуватися принаймні *дві умови*:

1) дана теорія про склад і структуру системи узгоджується з нашим досвідом, який відноситься до цієї системи;

2) вона пояснює цей досвід краще, порівняно з відомими альтернативними теоріями.

Ці дві умови стосуються й інших класичних прикладів ототожнення – ототожнення тепла із середньою кінетичною енергією молекул газу, звуку – з певного роду коливанням повітря, кольору – з частотою електромагнітних хвиль світла, що відбиваються від поверхні предмету й потрапляють на сітківку ока.

У повсякденному мовленні поняття тепла, кольору, звуку базуються на відповідних відчуттях, суб'єктивних переживаннях (з тим, як воно відчувається⁵, коли холодно чи тепло, коли бачиш щось червоне чи зелене, коли чуєш якийсь звук). Повсякденні поняття тепла, кольору, звуку є у своїй основі *феноменальними*, базованими на суб'єктивних

⁵ what is it like? how it feels?

сприйняттях (qualia). Можна сказати, що повсякденні поняття тепла, кольору, звуку означають вторинні якості, які властиві предметам чи зовнішньому середовищу не самим по собі, а у відношенні до свідомості-психіки. Або можна сказати (що, мабуть, точніше відповідає смислам повсякденного мовлення, оскільки зазвичай ми говоримо про тепло, колір, чи звук як про властивості фізичних об'єктів чи зовнішнього середовища), що тепло – це деяка *об'єктивна властивість* зовнішнього середовища, яка зазвичай викликає у людини *суб'єктивне відчуття* теплоти; червоний колір – об'єктивна властивість предмета (поверхні), яка зазвичай викликає у людини суб'єктивне відчуття червоності, тощо. Наукові теорії тепла, кольору, звуку виявляють такі об'єктивні (фізичні) властивості предметів або фізичного середовища, які (наскільки науковці можуть судити на даному етапі розвитку знання, відповідно до найкращих сучасних наукових теорій) найкраще співвідносяться з відповідним суб'єктивним досвідом. Тож обидві умови виконуються; у нас є вагомі підстави для ототожнення, і немає вагомих підстав для його заперечення.

Натомість, у випадку з матеріалістичною теорією свідомості визначені вище дві головні умови, які дають підставу для ототожнення, не виконуються. Проблема з теорією про те, що свідомість є процесами в мозку, полягає саме в тому, що *вона взагалі не пояснює свідомість як царину суб'єктивності – суб'єктивних переживань, воління, мислення, усвідомлення*. Вона ніяк не пояснює, чому суб'єктивність взагалі існує і як вона може існувати, – оскільки вона стверджує, що все, що насправді відбувається – це фізичні взаємодії й рухи різних елементів мозку (жоден з яких не наділений суб'єктивністю), які відбуваються автоматично за фізичними законами. У цій картині немає жодного натяку на суб'єктивні переживання та усвідомлення; в ній просто немає місця для суб'єктивності. Ця теорія унікальна в своєму роді – теорія свідомості, яка говорить про що завгодно, крім власне свідомості, суб'єктивності.

Властивості води, тепла, кольору, звуку можливо звести (редукувати) до фізичних процесів та властивостей, усуваючи з наших понять про них те, що вноситься нашою психікою, людськими формами сприйняття, – звільняючи ці поняття від феноменального змісту, який виражає суб'єктивні переживання людини. Але не можна це ж саме зробити із самою свідомістю, оскільки свідомість цікавить нас саме як царина суб'єктивних переживань та усвідомлення. Томас Нейгел слушно відзначав:

“Неможливо вилучити з редукції феноменальні риси досвіду у той спосіб, в який ми вилучаємо феноменальні риси звичайної речовини з її фізичної чи хімічної редукції – а саме, пояснюючи їх як впливи на свідомість людини-спостерігача. Щоб захистити фізикалізм, необхідно дати фізичне пояснення самим феноменальним рисам. Але оскільки ми розглядаємо їх суб’єктивний характер, здається, що це неможливо.”⁶

Цю думку Нейгел ілюструє з допомогою вже відомого нам уявного експерименту з інопланетянами, які не мають зору, але можуть отримувати ту ж саму фізичну інформацію через інші способи сприйняття:

“Вчений-марсіанин без розуміння візуального сприйняття міг би зрозуміти веселку, блискавку або хмаринку як *фізичне явище*, хоча він ніколи не міг би зрозуміти *людські поняття* веселки, блискавки або хмаринки, – того місця, яке ці речі займають в нашому феноменальному світі. Він міг би осягнути об’єктивну природу речей, які позначаються цими поняттями: оскільки, незважаючи на те, що самі поняття пов’язані зі специфічною⁷ точкою зору та специфічною візуальною феноменологією, речі, які осягаються з цієї точки зору, не залежать від цього: вони хоча й спостерігаються з певної точки зору, але є зовнішніми щодо неї; завдяки цьому їх можливо осягнути також з інших точок зору... Блискавка має об’єктивний характер, який не вичерпується її візуальним виглядом і може бути досліджений незрячим марсіанином.”⁸

Розглядаючи цей приклад у контексті нашої дискусії, слід зауважити, що на відміну від веселок, блискавок та хмаринок як фізичних явищ, які можливо зрозуміти “ззовні”, відокремлено від візуального досвіду, який лежить в основі відповідних людських понять, сам візуальний досвід – як він *переживається суб’єктивно* – неможливо зрозуміти “ззовні” його самого (наприклад, розуміння візуального досвіду неможливе для незрячих марсіан). І це вірно не лише щодо візуального досвіду, але й щодо усієї свідомості (будь-яких форм досвіду) як царини суб’єктивних переживань та усвідомлення.

⁶ Nagel T. What is it like to be a bat? – p. 167.

⁷ специфічно людською – властивою для людей і недоступною для марсіан

⁸ Nagel T. What is it like to be a bat? – pp. 172-173. Курсив мій.

Р. С. Варто звернути увагу на те, що ототожнення типу “теплота – це середня кінетична енергія молекул” насправді часто *не є виявленням точної тотожності* між тим, що відповідає поняттю зліва (у смислі, в якому воно вживалося і, можливо, ще вживається в повсякденному мовленні незалежно від виявленої “тотожності”), і тим, що відповідає поняттю чи опису справа. Скоріше, тут має місце поєднання

з одного боку, *виявлення приблизної тотожності* в смислі того, що царина того, що охоплюється першим, (царина референтів повсякденного поняття теплоти) переважно (але, можливо, не цілком) співпадає з цариною того, що охоплюється другим;

з іншого боку, впровадження нового поняття (у даному разі, *фізичного поняття теплоти* як середньої кінетичної енергії молекул), яке позначається тим же словом, що й відповідне попереднє поняття (*повсякденне поняття теплоти*), але має інший смисл; при цьому царини охоплення (референції) цих понять переважно, але не повністю співпадають.

Тож якщо певне фізичне поняття і є, в якомусь смислі, відповідником співзвучного повсякденного поняття, то така відповідність часто є лише приблизною, неточною, неповною. Наприклад, теплота у фізичному смислі (кінетична енергія молекул) і теплота в повсякденному смислі – це *не зовсім одне й те саме*, як за смислом понять, так і за цариною референтів.

Зв’язок між ними – у тому, що середня кінетична енергія молекул (“теплота” у фізичному смислі) – це та фізична властивість навколишнього середовища, яка *значно більше, ніж усе інше* відповідальна за наше відчуття теплоти, що лежить в основі повсякденного поняття теплоти. Слово “теплота” у *повсякденному смислі* означає або відчуття теплоти або властивість зовнішнього оточення чи речі, що викликає це відчуття (як, наприклад, коли говорять про тепле повітря). Але це у першому випадку (відчуття) – зовсім не те саме, а у другому (те, що викликає відчуття) – не зовсім те саме, що *теплота у фізичному смислі (кінетична енергія молекул)*.

Кінетична енергія молекул середовища, яке нас оточує, – це справді головна зовнішня причина відчуття теплоти. Але це – не єдина причина. Візьмемо, наприклад, воду й повітря температурою 1°C. У фізичному смислі їх теплота – одна й та ж сама, але в повсякденному смислі вода – набагато холодніша (ця відмінність зумовлюється такою фізичною властивістю як тепловіддача).

Отже, строго кажучи, *теплота* у тому повсякденному смислі, в якому ми усі знайомі з цим поняттям незалежно від нашої обізнаності з фізикою, *не зовсім тотожна з кінетичною енергією молекул*; можна сказати, що кінетична енергія є лише складовою, хоча й найголовнішою, теплоти у повсякденному смислі. Натомість *теплота у фізичному смислі є кінетичною енергією молекул за визначенням* (впровадження якого було мотивоване пояснювальним зв'язком від кінетичної енергії до відчуття теплоти), але це – не зовсім та *теплота*, з якою ми усі, незалежно від нашої обізнаності з фізикою, добре знайомі.

Матерія не має суб'єктивних сприйнятів (точок зору)

Одна й та сама річ, процес чи властивість справді можуть сприйматися по-різному. Одне й те саме може по-різному являтися у *різних суб'єктивних сприйняттях*. Але для того, щоб це було можливим, необхідно, щоб були *різні форми суб'єктивного сприйняття, які належать до свідомості*. Посилаючись на різні форми суб'єктивного сприйняття, ми можемо пояснити, як можуть бути одним і тим самим вода та сукупність молекул H_2O , блискавка та потужний електричний розряд тощо. Але не можна таким чином пояснювати свідомість, просто тому, що будь-яке таке пояснення необхідно вже посиляється на свідомість (різні форми суб'єктивного сприйняття). Тобто, *таке пояснення необхідно було б поясненням свідомості через саму себе, а не через фізичні процеси (матерію)*.

Задовільна матеріалістична теорія свідомості мусить пояснити, як деякі фізичні структури та процеси можуть утворювати свідомість, як свідомість і деякі фізичні структури та процеси можуть бути одним і тим самим, *не посиляючись при цьому на суб'єктивні сприйняття*. Адже завдання цієї теорії полягає саме в тому, щоб *пояснити суб'єктивні сприйняття, в їх суб'єктивній якості, саме існування суб'єктивності виключно через фізичні (матеріальні) структури й процеси (а не через суб'єктивні сприйняття)*. Але це неможливо, бо будь-яке твердження про те, що деяке X та деяке Y – це “одне й те саме з різних точок зору”, якраз і є посиланням на різні суб'єктивні сприйняття.

Якщо тільки ми не стаємо на точку зору ідеалізму (згідно з якою фізичне – це формоутворення свідомості, або специфічний спосіб сприйняття свідомістю частини самої себе), то свідомість та матеріальні процеси не можуть бути одним і тим самим у різних суб'єктивних сприйняттях, – просто тому, що всі суб'єктивні сприйняття належать свідомості, а не фізичним об'єктам.

Біхевіоризм та функціоналізм

До головних матеріалістичних напрямків ХХ ст. належать біхевіоризм та його наступник – функціоналізм.

Біхевіоризм ототожнює свідомість з поведінкою. Наприклад, з його точки зору, біль – це не що інше як деяка сукупність взаємопов'язаних форм поведінки або диспозицій поводитися у певні способи (зойк або стогін, певні зміни виразу обличчя, дії, спрямовані на усунення причини подразнення та загоювання відповідних тілесних пошкоджень тощо).

Ця теорія, як і всі інші матеріалістичні теорії, зіштовхується з “проблемою зомбі”: ми можемо уявити собі людиноподібну істоту, яка в ситуаціях, в яких людина відчуває біль, поводить ся точно так само, як поводитися б людина, яка відчуває біль, але при цьому нічого не відчуває – не має *суб'єктивного переживання* болю. Отже, поводитися певним чином – ще не означає мати відповідні відчуття. Відчуття – це щось крім поведінки.

В біхевіоризмі ця проблема навіть більш явно виражена, аніж в інших версіях матеріалізму: він явно суперечить тому факту, що ми знаємо про біль насамперед тому, що його відчуваємо і безпосередньо (інтроспективно) усвідомлюємо, а не через зовнішні спостереження за поведінкою. Між тим, якщо наші відчуття – це лише поведінка, за якою можливо спостерігати ззовні, то ми не можемо знати безпосередньо про наші власні відчуття, а можемо знати лише про відчуття тих людей, за поведінкою яких спостерігаємо. На цю тему є анекдот: Біхевіорист після заняття сексом говорить партнерші: “Тобі було так приємно! Просто супер! Скажи, а як було мені?”

Ще одне слабе місце біхевіоризму – те, що, маючи один і той самий психічний стан (суб'єктивне переживання), різні люди можуть поводитися дуже по-різному; так що поставити психічні стани (переживання) у однозначну відповідність з певними формами поведінки виявляється практично неможливим.

Останні дві проблеми долає спадкоємець біхевіоризму, функціоналізм – найбільш впливова сучасна матеріалістична теорія, яка тісно пов'язана з комп'ютерними технологіями. В цій теорії свідомість розглядається як аналог до комп'ютерної програми, свого роду “програмне забезпечення” (software) мозку. Ця програма отримує від нервової системи потік вхідних даних (input), обробляє їх за допомогою складного алгоритму і формує потік даних на виході – сигнали, що приводять у рух різні м'язи. Так само, як і в біхевіоризмі, свідомість має виключно поведінкові функції. Проте, на відміну від

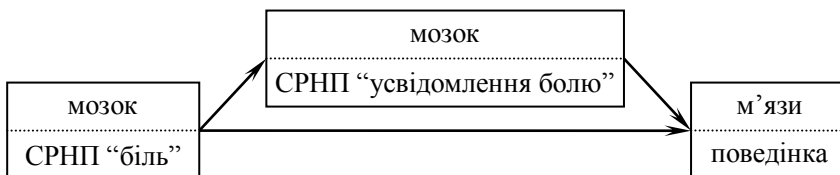
біхевіоризму, функціоналізм не ототожнює напряду певні психічні стани (те або інше відчуття, емоцію, бажання тощо) з певними чітко визначеними формами поведінки.

З точки зору функціоналізму різні психічні стани можна ототожнити з певними функціональними блоками – аналог підпрограм (функцій) або блоків в алгоритмі загальної програми. Кожний з таких блоків-підпрограм 1) отримує на вході інформацію від нервової системи або від інших функціональних блоків, або й від того, і від іншого, 2) обробляє цю інформацію за власним алгоритмом і формує інформацію на виході для системи м'язів або для інших блоків, або і для того, і для іншого. Наше (інтроспективне) усвідомлення та ідентифікація різних відчуттів та емоцій, з точки зору функціоналізму, також є одним (або кількома) з таких функціональних блоків.

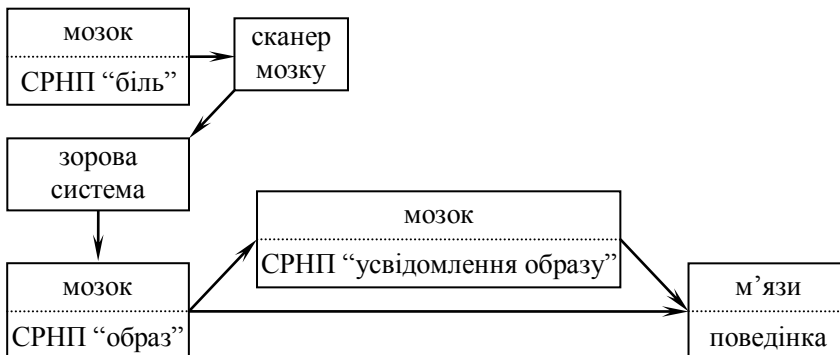
Зокрема, функціоналізм може запропонувати свою версію теорії про “одне й те саме з різних точок зору”, яку можна проілюструвати на прикладі болю такою схемою (нагадаю, що СРНП – це сигнально-регулятивні нейрофізичні процеси в мозку):

Матеріалістична (функціоналістська) модель:

1) відчуття болю:



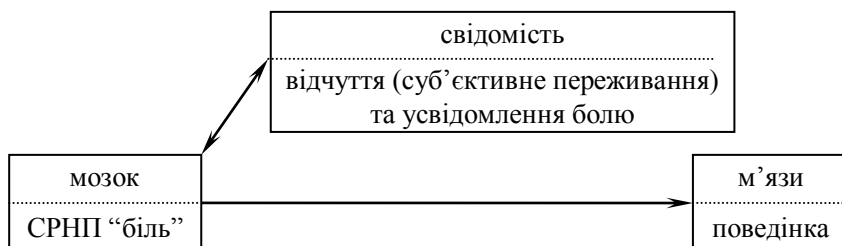
2) візуальне спостереження за фізичними процесами, відповідальними за відчуття болю:



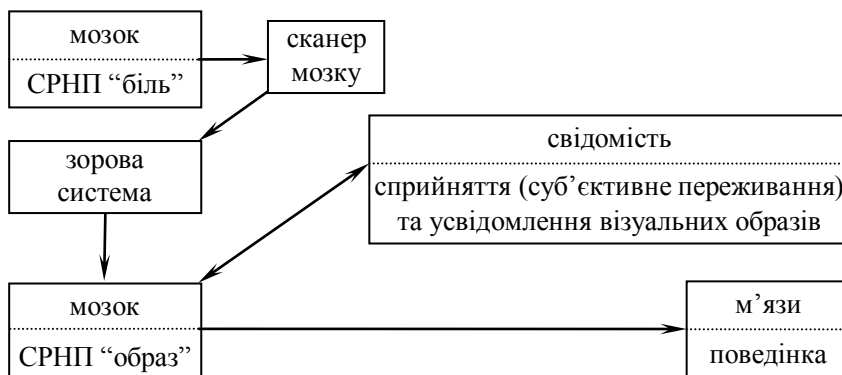
Порівняємо це з відповідною моделлю дуалізму.

Дуалістична модель:

1) відчуття болю:



2) візуальне спостереження за фізичними процесами, відповідальними за відчуття болю:



Функціонально схеми майже однакові. Суттєва різниця лише в тому, що в дуалістичній моделі має місце справжнє відчуття (суб'єктивне переживання) та усвідомлення болю, а у матеріалістичній (функціоналістській) – лише їх функціональна (така, що виявляється в різних фізичних рухах – зовнішніх і внутрішніх) імітація. Сигнально-регулятивні нейрофізичні процеси в мозку (СРНП “біль”, СРНП “усвідомлення болю”, СРНП “образ”, СРНП “усвідомлення образу”) – це просто фізичні взаємодії і рухи, які відбуваються автоматично за фізичними законами. Натомість, біль та візуальний образ – це суб'єктивні переживання, як вони відчуються кожним з нас; і наше усвідомлення чогось – це теж щось, що має місце й переживається суб'єктивно.

У дуалістичній моделі маємо людину, яка справді відчуває (суб'єктивно переживає) та усвідомлює біль та візуальні образи. У матеріалістичній (функціоналістській) – зомбі, який суб'єктивно нічого не відчуває й не усвідомлює, але управляється програмою, що дуже добре імітує поведінку людини, яка відчуває та усвідомлює.

Цю критику теорій біхевіоризму й функціоналізму можна резюмувати висловлюваннями Томаса Нейгела:

“Фізичне пояснення поведінкових або функціональних станів не пояснює психічного, оскільки воно не пояснює його суб'єктивних рис: яким є (як переживається) той або інший психічний стан для його власника.”⁹

“...суб'єктивний характер досвіду ... не піддається аналізу в термінах будь-якої пояснювальної системи функціональних станів, ... оскільки останні можливо приписати роботам чи автоматам, які поводяться подібно до людей, хоча й нічого не відчувають. ... Я не заперечую, що свідомі психічні стани та події спричиняють поведінку, а також що їм можливо дати функціональні характеристики. Я заперечую лише, що такий аналіз буде повним... Марна справа – базувати захист матеріалізму на будь-якому аналізі психічних явищ, якому не вдається "схопити" безпосередньо, у явній формі їх суб'єктивний характер.”¹⁰

Свідомість як ілюзія ілюзії ілюзії...

Намагаючись пояснити, як свідомість може бути деякими фізичними станами чи функціями мозку, матеріалісти нерідко розглядають феноменальне поняття свідомості (а також усі більш специфічні феноменальні поняття, – наприклад, поняття болю як суб'єктивного переживання) як *помилку сприйняття, що створюється інтроспективним усвідомленням (awareness) першої особи*.¹¹ Колін Мак-Гін так описує цю точку зору:

⁹ Nagel T. Panpsychism. – p. 188.

¹⁰ Nagel T. What is it like to be a bat? – pp. 166-167.

¹¹ Перша особа (**Я**) – той, хто переживає біль й усвідомлює своє переживання, на відміну від третьої особи (*він* або *вона*) – того, хто може зі сторони спостерігати за поведінкою або (з допомогою якогось приладу) за фізичними процесами, що відбуваються в мозку людини, яка відчуває біль.

“Наприклад, біль є нічим іншим як збудження певних волокон в мозку... Одне та інше не просто співвідносяться, але є одним і тим самим. Правда, біль не здається чимось подібним, якщо розглядається інтроспективно, але інтроспекція є джерелом помилки та ілюзії, і їй не слід довіряти при з’ясуванні справжньої природи свідомості. Матеріаліст погоджується, що ми самі усвідомлюємо наш біль не як процеси в нервових клітинах, але цей факт відхиляється як помилка сприйняття. Справжня природа болю недоступна для нашого усвідомлення болю з точки зору першої особи; скоріше, його природа відкривається через спостереження третьою особою за процесами у відповідній частині мозку. Спосіб, у який ми дізнаємося про нашу свідомість “зсередини” оголошується таким, що вводить в оману щодо того, чим свідомість є насправді.”¹²

З цієї точки зору свідомість, у звичайному смислі цього слова, (зокрема, суб’єктивні переживання та їх інтроспективне усвідомлення) є лише ілюзією, яку виникає у нас, коли ми інтроспективно-суб’єктивно усвідомлюємо наші суб’єктивні переживання. Але це твердження самосуперечливе: воно водночас стверджує і заперечує (оголошує ілюзією) те, що ми інтроспективно-суб’єктивно усвідомлюємо наші суб’єктивні переживання. Це нагадує анекдот про мера, який заявляє, що розмови про те, що в його місті є бездомні, – це наклепницькі чутки, які розповсюджують ті, кому нема де жити.

Якщо свідомість-суб’єктивність – це ілюзія, то чия це ілюзія? Чи може існувати ілюзія сама по собі, поза свідомістю? Якщо ілюзії існують лише у свідомості, а сама свідомість – це ілюзія, то свідомість – це не просто ілюзія, а ілюзія ілюзії ілюзії (до нескінченності).

Важко придумати щось більш абсурдне. Але, як писав Декарт, неможливо уявити собі настільки абсурдної або неправдоподібної теорії, щоб її не відстоював той чи інший філософ.

Звичайно, матеріалісти можуть просто не зважати на абсурдність своїх теорій і стверджувати, що ніяких суб’єктивних переживань (*qualia*) та усвідомлення, ніякої свідомості (в загальноприйнятому

¹² McGinn C. The Mysterious Flame. – p. 19.

сміслі цього слова) не існує. Джон Белоф пояснює це на прикладах болю та зорового образу червоної плями:

“...якщо поведінкові аспекти болю насправді охоплюють усе те, що ми розуміємо під болем, ми всі, поза сумнівом, можемо вважати себе стойками! Суть проблеми болю – те, що робить декого з нас боягузами – це саме природа болю як суб’єктивного переживання. Але твердо налаштований біхевіорист ... може на це не зважати і заперечувати, що існує щось таке як особистий або суб’єктивний аспект болю. ...матеріалісти та біхевіористи не тупі. Вони не гірше за нас розуміють, що їхні теорії скандальні в тому смислі, що заперечують щось глибоко закорінене в нашому мисленні й мові; ось тільки їх це не зупиняє. Деннет, на початку свого об’ємного трактату, попереджає нас, що його зусилля щодо "демістифікації", як він це називає, будуть сприйняті багатьма як "акт інтелектуального вандалізму". Проте, якщо ми не можемо формально спростувати матеріалізм або функціоналізм ..., то і його прибічники не можуть нас переконати заперечувати або не помічати ось ту червону пляму, що вперто відмовляється зникати. ...Тож найкраще, що я можу зробити, це погодитися зі словами Дж. Серля: "...якщо з Вашої теорії випливає, що свідомість не існує, то ви просто довели Вашу теорію до абсурду".”¹³

Reductio ad absurdum – доведення до абсурду – у формальній логіці – метод доказу, який полягає в тому, що ми пробно припускаємо істинність деякого припущення для того, щоб показати, що з нього випливають абсурдні висновки і, отже, воно є хибним, а істинним є припущення, яке є його запереченням. Цей метод усім нам добре знайомий з геометрії як “доказ від супротивного”. Він має таку форму:

Теорема: Т.

Доказ: Припустимо, що **не-Т**. З цього випливає висновок **Х**, який суперечить аксіомі **А**. Отже, **не-Т** є хибним. Отже, **Т** є істинним, що й потрібно було довести.

У нашому випадку **Т** – твердження про хибність матеріалізму, **не-Т** – твердження про його істинність; **Х** – висновок про те, що свідомості як особистої царини суб’єктивності не існує; аксіома **А**, якій він суперечить, – існування свідомості як особистої царини суб’єктивності.

¹³ Beloff J. The Mind-Brain Problem. – p. 513.

5. Комп'ютерна аналогія. Проблема розуміння: Китайська кімната та “прощосьність” (інтенціональність)

Петро Іванович: А чи не можемо ми пояснити людську свідомість по аналогії з комп'ютером? Справді, чимало вчених вважають, що людський мозок – це дуже складний комп'ютер.

Іван Петрович: Можливо, вони не зовсім неправі. Можливо, що мозок “працює” за принципами, подібними до тих, за якими працює комп'ютер. Хоча насправді це – лише популярна наукова гіпотеза, яка ще не розроблена достатньо детально, щоб її можливо було перевірити експериментально. Я особисто вважаю, що свідомість і мозок – це різні речі, які взаємодіють між собою. Мозок не є самодостатньою системою, яка працює без будь-якого втручання з боку свідомості (як, до речі, і комп'ютер, який програмується й перепрограмується людьми – істотами, наділеними свідомістю). У будь-якому разі, аналогія між мозком та комп'ютером не пояснює свідомості.

Петро Іванович: Чому? Хіба наше мислення не є, по суті, такою самою обробкою інформації, як і та, яку виконує комп'ютер?

Іван Петрович: Не зовсім. Наше мислення – це не тільки обробка інформації, але також *розуміння смислу* цієї інформації та обробки. Немає підстав вважати, що комп'ютер може щось розуміти. Розуміння, усвідомлення смислу – ось що відрізняє свідомість від простої обробки інформації.

Інформація має *смысл* лише для людей, які його розуміють. Комп'ютерна “інформація” сама по собі – це лише комбінація елементів з різними фізичними (електромагнітними) станами. (Так само як “інформація” в книзі сама по собі – це лише деяка конфігурація типографської фарби на папері.) Одна така комбінація (інформація на вході) викликає певні фізичні (електромагнітні) процеси всередині комп'ютера, і ці процеси мають результатом формування нової такої комбінації (інформація на виході).

Люди винайшли такий спосіб використання своїх знань фізичних (електромагнітних) законів, що дозволяє конструювати складні фізичні системи (комп'ютери), які після деякого настроювання (програмування) можуть імітувати деякі процеси мислення – математичні й інші формальні операції. Але ця імітація полягає лише в продукуванні деякої комбінації електромагнітних станів (яку людина розуміє як інформацію на виході) під впливом іншої подібної комбінації (яку людина розуміє як інформацію на вході) та ще іншої

комбінації (яку програміст розуміє як програму). Комп'ютери не розуміють, що означають їхні електромагнітні стани та процеси – лише люди мають таке розуміння, оскільки вони мають свідомість.

Отже, мислення (як процес свідомості) – це не лише обробка інформації, розрахунок, але також *усвідомлення й розуміння*. Комп'ютери не мислять, бо вони не розуміють. Люди сконструювали їх так, щоб вони обробляли інформацію в гнучко налаштовуваних (програмованих) способи, – і комп'ютери це роблять автоматично, без розуміння смислу “інформації”, без усвідомлення того, що, чому й навіть вони роблять, – без розуміння та усвідомлення будь-чого.

Можливо, що організація людського мозку *великою мірою подібна* до організації комп'ютера і ґрунтується на тих же принципах. Але немає підстав вважати, що організація людського мозку *цілком ідентична* організації комп'ютера, і що вона є самодостатньою для мислення, не залишаючи місця для впливу чогось нефізичного (душі, **Я**).

Насправді, комп'ютерна аналогія ніяк не пояснює свідомість – здатність до усвідомлення й розуміння.

Китайська кімната Джона Серля

Уявний експеримент Китайської кімнати, запропонований Джоном Серлем,¹ – це класичне висвітлення принципової відмінності між мисленням та його комп'ютерною імітацією (Серль вживає слово “симуляція”), тобто між обробкою інформації, що здійснюється *осмислено, на основі розуміння*, та обробкою інформації, що здійснюється *автоматично за певним алгоритмом (програмою)*, – навіть якщо ззовні (за даними на вході та результатами на виході) ці процеси неможливо відрізнити.

Для початку окреслю (слідуючи за Серлем) проблемно-теоретичну ситуацію, якої стосується цей експеримент.

Припустимо, мені дали прочитати деякий текст. Як можна дізнатися, чи я його *зрозумів*? Можливо, це можна зробити наступним чином: поставити мені питання, на яке в тексті *немає прямої відповіді*,² але на яке зможе відповісти будь-хто, хто розуміє смисл тексту і питання. Розгляньмо, наприклад, таку оповідь:

¹ Searle J. Minds, Brains and Programs.

² Якщо є пряма відповідь, то її можливо знайти без розуміння – як комбінацію символів у тексті, що близько збігається з комбінацією символів у питанні.

Чоловік прийшов до ресторану і замовив гамбургер. Він довго чекав, а коли дочекався, то гамбургер виявився наскрізь прогорілим. Чоловік прийшов у лютю, накричав на офіціанта і вискочив з ресторану, не заплативши.

Питання:

Чи чоловік з'їв гамбургер?

Мабуть, кожен з нас легко здогадається, якою є правильна відповідь. Чи можливо, щоб комп'ютер давав на подібні питання правильні відповіді? Якщо так, чи це означатиме, що комп'ютер *розуміє* оповідь та питання? Відповідь на перше питання: так. Відповідь на друге: ні.

Як можливо, щоб комп'ютер давав правильні відповіді на такі питання? Щоб зрозуміти як, спочатку подумаймо про те, завдяки чому людина може відповідати правильно. Мабуть, завдяки тому, що вона володіє певною *додатковою інформацією* про людей і їх поведінку в ресторанах. Але ж таку інформацію можна закласти й у комп'ютер, і розробити програму, яка з нею працюватиме!

Припустимо, що вчені розробили комп'ютерну програму “Ресторан”. Програма працює, крім даних на вході, які користувач вводить з клавіатури, з базою даних, в яку закладена (як деяка послідовність символів, електромагнітних станів елементів пам'яті комп'ютера) комп'ютерна “репрезентація” тієї інформації про ресторани та поведінку їх клієнтів, на основі якої кожен з нас, прослухавши оповідь і питання, подібні до описаних вище, може давати відповіді, – назвемо це “фонovими даними” (background data). Програма отримує на вході дві послідовності символів – “оповідь” і “питання”, за певною дуже складною системою правил (алгоритмом) комбінує їх символи з фонovими даними, і видає результат – “відповідь”. Припустимо, що ці відповіді співпадають з тими, які дали б ми. Чи це означає, що комп'ютер *розуміє* оповіді й питання? Джон Серль стверджує, що ні, і пояснює це наступним уявним експериментом.

Я зовсім не знаю китайської мови. Я навіть не зможу відрізнити китайські ієрогліфи від, скажімо, японських. Уявімо, що мені дали велику книгу, списану китайськими ієрогліфами, і пояснили “правила гри”: час від часу мені будуть давати два аркуші паперу, на кожному з яких написані різні послідовності китайських ієрогліфів, і мені потрібно буде скомбінувати символи (ієрогліфи) з цих двох аркушів та з книги відповідно до певної системи правил (за певним алгоритмом), записати результат на чистому аркуші паперу й віддати

цей аркуш. Мені дали інструкцію (алгоритм) з комбінування символів. Потім мене помістили в спеціальну кімнату, у віконце якої час від часу подавали два списані китайськими ієрогліфами папірці й забирали той папірець, який я заповнював за встановленими правилами. Припустимо, що в книзі, яку мені дали, міститься (китайською мовою) та сама фонові інформація про ресторани й поведінку їх клієнтів, а на аркушах паперу, які мені час від часу дають – оповіді й питання китайською мовою, що стосуються ресторанних справ. Але я про це навіть не здогадуюся, бо не розумію китайської мови. Тим не менше, якщо я точно виконую алгоритм комбінування, і сам алгоритм досить добрий, то та послідовність китайських ієрогліфів, яку я записую на папері й віддаю експериментаторам, буде (хоч я про це і не здогадуюся) “відповіддю” на поставлене “питання”.

Припустимо, що поряд з моєю кімнатою є інша, в якій сидить китаєць. Він отримує у віконце аркуші паперу з тими самими оповідями й питаннями, що і я, і видає назовні аркуші паперу з такими самими відповідями. З точки зору зовнішнього спостерігача, який буде бачити лише папірці, що надходять до однієї та іншої кімнат і виходять з них, не буде помітно ніякої різниці. Він не зможе здогадатися, де сидить китаєць, а де я. Тим не менше, є кардинальна відмінність між тим, що роблю я, і тим, що робить китаєць: для мене ті комбінації символів, які я отримую, продукую й видаю назовні, позбавлені сенсу, – я їх не розумію; у той час як для китайця вони є оповіддю, питанням і відповіддю, – він їх розуміє. Я виконую функції комп’ютерної програми, яка лише *імітує (симулює) розуміння*, в той час як він справді *розуміє*.

Китайська кімната та тест Тюрінга

Видатний математик, розробник математичних основ комп’ютерних технологій Алан Тюрінг запропонував тест, який, на його думку, міг би слугувати критерієм того, чи комп’ютер *розуміє* інформацію (і, отже, чи він має свідомість).

Суть тесту така: експерт-тестувальник через клавіатуру та монітор “спілкується”, з одного боку, з людиною та, з іншого боку, з комп’ютером, що виконує відповідну програму. При цьому експерт не бачить і не знає, з ким він спілкується: хто з його “співбесідників” людина, а хто – комп’ютер. Якщо експерт не зможе правильно розрізнити, де хто, або у своїх здогадках буде помилятися так само часто, як правильно вгадувати, то комп’ютер пройшов (програма пройшла) тест Тюрінга. У такому разі, слід вважати, що комп’ютер

розуміє ті питання, які задає йому експерт, і дає на них осмислені відповіді (і, отже, має свідомість).

Жоден комп'ютер (комп'ютерна програма) поки що не пройшов тест Тюрінга. Проте здається, що немає вагомих підстав вважати, що проходження комп'ютером тесту Тюрінга *в принципі* неможливе. У базу даних комп'ютера можливо завести будь-який обсяг інформації. Є різноманітні алгоритми та програми, виконуючи які комп'ютер може генерувати відповіді на питання експертів. Хоча поки що вони недосконалі й нездатні ввести в оману експерта, вони можуть постійно вдосконалюватися. Розробники відповідних програм вивчатимуть, чому експерти вирішили, що спілкуються з комп'ютером, а не з людиною (які саме відповіді видалися їм нелюдськими і якими правдоподібно могли б бути людські відповіді), будуть вносити у свої алгоритми відповідні зміни-вдосконалення, доповнювати інформаційну базу; в результаті відповіді комп'ютерів ставатимуть все більше й більше (частіше й частіше) подібними до тих, які могла б дати людина, так що здогадатися де хто ставатиме усе важче й важче. Наскільки далеко це насправді зайде, передбачити неможливо. Але в принципі, здається, що немає вагомих підстав заперечувати можливість такого алгоритму (програми), виконання якого, з доступом до достатньо великої інформаційної бази (співмірної з усією масою знань, якими володіє звичайна людина, включно з тими, які людина явно не пам'ятає, але які якимось зберігаються у її пам'яті, – які вона може за якихось умов пригадати, або які вона використовує підсвідомо тощо), може ввести в оману найвинахідливішого експерта-тестувальника.

Проте уявний експеримент Серля показує, що навіть якщо комп'ютер пройде тест Тюрінга, це не означатиме, що він розуміє інформацію. Більше того, оскільки ми знаємо, що все, що робить комп'ютер – це комбінування символів за певним алгоритмом, то ми маємо вагомі підстави вважати, що комп'ютер, який пройшов тест Тюрінга, усе ж не розуміє інформації. Якщо я, перебуваючи в Китайській кімнаті, матиму достатньо велику інформаційну базу у вигляді величезної книги, списаної китайськими ієрогліфами, буду озброєний правильним алгоритмом і буду точно його виконувати, то *я пройду тест Тюрінга на розуміння китайської мови, не розуміючи китайської мови.*

“Прощосьність” (інтенціональність)

Уявний експеримент Серля з Китайською кімнатою ясно показує, що існує принципова відмінність між справжнім розумінням та його імітацією – навіть якщо це досконала імітація (симуляція), яку (ззовні) неможливо відрізнити від оригіналу. Але в чому саме відмінність? Що означає “справжнє розуміння”? Ми зможемо краще це зрозуміти, якщо звернемося до поняття *інтенціональності* (*intentionality*) або *прощосьності* (*aboutness, ofness*).

Це поняття вказує на той факт, що наші думки, ідеї, висловлювання, слова є не просто послідовностями звуків чи знаків (літер), – вони означають щось, є *про щось*. Наприклад, слово “дерево” означає дерево – якусь рослину, що належить до класу дерев. А висловлювання “Листя на дереві зелене” є висловлюванням про дерево та його листя.

У термінах лінгвістики (науки про мову) ця властивість мовних виразів називається семантикою. *Семантика* – це *царина смислів мовних виразів* (що означають слова, фрази або речення, на що вони вказують, про що вони); її необхідно відрізнити від *синтаксису* як системи правил організації мовних виразів – зв’язування слів у фрази, фраз у речення, речень у більш складні тексти. Використовуючи ці терміни, Серль підсумовує уявний експеримент з Китайською кімнатою висновком: комп’ютер “має лише синтаксис, але не має семантики”.³ Та інтенціональність, яку, як видається, має комп’ютер, міститься лише у свідомості тих, хто його програмує, й тих, хто його використовує, хто вводить вхідну послідовність знаків (input) та тлумачить послідовність знаків на виході (output).⁴ – Як у випадку з Китайською кімнатою: та інтенціональність (смысл), яку, як це виглядає ззовні, мають записані мною послідовності китайських ієрогліфів (яких я насправді не розумію, які *для мене нічого не означають*), міститься лише у свідомості зовнішніх спостерігачів, які володіють китайською мовою.

³ Серль формулює це як силогізм:

- 1) комп’ютерні програми є чисто синтаксичними,
 - 3) синтаксис недостатній для семантики,
 - 2) свідомість має семантику,
 - 4) отже, виконання програми недостатнє для свідомості.
- (Searle J. Minds, Brains and Science)

⁴ Searle J. Minds, Brains and Programs. – p. 422.

Фізичні стани та процеси (включаючи ті, що мають місце в людському мозку) не мають такої властивості як інтенціональність: вони є просто тим, чим вони є – певними фізичними структурами й процесами їх зміни; вони ніколи не є *про* щось. Проте *ми можемо використовувати* певні фізичні об'єкти, властивості, стани, процеси, щоб позначати ними щось, щоб вони представляли-символізували *для нас* деякі *сенси*. Саме це ми й робимо, коли пишемо книги або конструємо й використовуємо комп'ютери. У найпростішому випадку усного мовлення ми використовуємо деякі звукові послідовності (які фізично є лише специфічними коливаннями повітря, що викликаються рухами нашого горла, язика, губ), щоб представляти й передавати ті або інші *сенси*. Але такі фізичні стани й процеси не мають ніяких *снів* *самі по собі*, як *фізичні стани й процеси*; їх *сенси* *конвенційні* – вони *надаються* їм *домовленістю* (*конвенцією*) між людьми. Якщо вітер випадково викличе коливання повітря, які звучатимуть як деякі висловлювання українською мовою, ці звуки насправді не будуть осмисленими висловлюваннями. Висловлювання українською мовою не є осмисленими для тих людей, які не розуміють української мови, так само як китайські написи не є осмисленими для мене. Насправді, будь-які фізичні об'єкти можливо використовувати щоб представляти певні *сенси*. Наприклад, ми можемо використовувати каміння або конфігурації каміння певних розмірів і форм, щоб позначати певні слова. Ми можемо ввести певні правила організації цього камнепису, які надаватимуть певним конфігураціям каміння *сенси* речень і текстів. Відповідно, деякі складні каменеві комплекси можуть представляти осмислені висловлювання, – конвенційно, але не фізично: для всіх тих людей, які не навчені *сенси* (семантика) та правилам (синтаксис) цієї каменевої мови, вони є просто купами каміння, які не мають жодного *смыслу*, – як би багато ці люди не знали про їхні фізичні властивості.

Якщо я розумію смисл слів та висловлювань, це означає: 1) я знаю, що вони про щось, та 2) я знаю, про що вони.

Комп'ютерні програми не мають нічого спільного з розумінням. Як говорить про це Серль, комп'ютери не роблять нічого іншого крім “формальних маніпуляцій символами” (знаками), які “навіть не є маніпуляціями *символами*, оскільки “символи” нічого не символізують”⁵ (знаки нічого не означають) для самого комп'ютера.

⁵ Searle J. Minds, Brains and Programs. – p. 422.

Популярне уявлення про те, що мозок є свого роду комп'ютером і що комп'ютери можуть мислити, походить головним чином від "плутанини щодо поняття "обробки інформації"":

“Багато людей, задіяних в когнітивних науках ⁶ вірять, що людський мозок, з його свідомістю, виконує щось, що називається "обробкою інформації", і аналогічно комп'ютер з його програмами виконує обробку інформації... Вада цього аргументу в тому, що він ґрунтується на двозначності поняття "інформація". В тому сенсі, в якому люди "обробляють інформацію", коли вони розмірковують, скажімо, про проблеми арифметики або коли вони читають оповіді та відповідають на питання про них, запрограмований комп'ютер *не виконує* "обробки інформації". Скоріше, усе, що він робить – маніпулює формальними символами. Той факт, що програміст та інтерпретатор комп'ютерного "виходу"⁷ використовують символи як позначення деяких об'єктів дійсності, є цілком поза компетенцією комп'ютера. Комп'ютер, повторимо, має синтаксис, але не має семантики. Так, якщо Ви введете в комп'ютер "2 плюс 2 дорівнює?", він виведе "4". Але він не має жодного уявлення про те, що "4" означає 4 або що цей символ взагалі щось означає. І справа не в тому, що йому бракує якоїсь інформації другого порядку про інтерпретацію символів першого порядку, а в тому, що символи першого порядку взагалі не мають *ніякої* інтерпретації оскільки це стосується самого комп'ютера. Усе, що має комп'ютер – інші символи. Отже, використання поняття "обробка інформації" породжує дилему: або ми тлумачимо поняття "обробка інформації" у такий спосіб, що воно передбачає інтенціональність як частину процесу, або ні. У першому сенсі, запрограмований комп'ютер не виконує обробки інформації; він лише маніпулює формальними символами. У другому, хоча комп'ютер і виконує обробку інформації ... потрібні ще зовнішні спостерігачі, щоб витлумачити комп'ютерні вхідні та

⁶ cognitive sciences – буквально: науки про пізнання; йдеться про комп'ютерні науки (розробка формальних моделей та алгоритмів обробки інформації, їх програмна реалізація, проблеми "штучного інтелекту"), когнітивну психологію тощо. Див. також примітку 10 до розділу 1 про когнітивну психологію.

⁷ output – послідовність символів (точніше, певна конфігурація електромагнітних станів), що генерується комп'ютером як результат виконання програми

вихідні дані як інформацію у звичайному смислі.⁸ Так і не встановлено жодної подібності між комп'ютером та мозком у смислі якоїсь подібності в обробці інформації.”⁹

На мою думку, інтенціональність та справжнє розуміння закорінені в тому, що можна назвати (відштовхуючись від виразів Т. Нейгела) як-буттям¹⁰ або як-відчуванням¹¹. Наше розуміння мови закорінене в складній мережі суб'єктивних переживань, у нашому знанні різноманітних “як воно – бути Х”, “як воно відчувається”, що асоціюються з різними словами й фразами.¹²

Це досить очевидно у випадках висловлювань про фізичний світ або про інших живих істот. Наприклад, моє розуміння слова “дощ” невіддільне від мого розуміння того, як воно: бачити й чути дощ, потрапити під дощ тощо.

Існують різні рівні розуміння. Уявімо, наприклад, якогось жителя пустелі, який ніколи не бачив дощу. Але він бачив воду і знає, що значить “вгорі” і “внизу”. Тож йому можна пояснити, що дощ – це краплі води, які падають згори. Він може уявити (хоч, можливо, і не дуже виразно), як краплі води падають згори і в цій мірі зрозуміти як виглядає дощ. Він знає, як вода відчувається на дотик (як відчувається мокрість) і в якійсь мірі може уявити як воно відчувається – промокнути наскрізь. Тож він буде мати якесь розуміння того, що означає слово “дощ”, хоча (оскільки він ніколи насправді не переживав видовища дощу й відчуття промокання наскрізь) його розуміння не буде настільки живим, виразним, яким, як наше.

Або візьмемо слово “офіціант”. Ви певною мірою розумієте його смисл, якщо знаєте (маєте досвід або можете собі уявити) як воно – коли тебе обслуговує офіціант. Ви можете набути кращого розуміння, якщо використаете свою уяву, щоб уявити себе у ролі офіціанта (як

⁸ тобто, як *осмислену* інформацію, інформацію *про щось*

⁹ Searle J. Minds, Brains and Programs. – p. 423.

¹⁰ what-is-it-like-ness: What is it like to be a bat? – Як воно (суб'єктивно переживається) – бути кажаном?

¹¹ how-it-feels-ness: How it feels? – Як воно відчувається?

¹² пор.: Т. Нейгел: “Навіть проблеми інтенціональності можуть видатися вирішуваними, якщо не зважати на їх суб'єктивний аспект...” (Nagel T. Subjective and Objective. – p. 201.)

воно відчувається – бути офіціантом). І Ви набудете ще кращого розуміння, якщо попрацюєте офіціантом.

З іншого боку, висловлювання більш абстрактного змісту не асоціюються так легко й безпосередньо з суб'єктивним досвідом. Наприклад, математичні висловлювання або формулювання правил обробки інформації. Справді, у випадку Китайської кімнати моє відношення й дії *щодо китайських ієрогліфів* подібні до комп'ютерної обробки інформації, але моє відношення *щодо правил маніпуляції символами* зовсім не таке, як у комп'ютера: я розумію, що маю справу з правилами маніпуляції символами, і розумію ці правила, тоді як комп'ютер виконує заданий програмістом алгоритм без будь-якого розуміння.

Тим не менше, я думаю, що й наше розуміння математичних операцій та правил обробки інформації інтегроване в певний суб'єктивний досвід – досвід виконання відповідних операцій мислення. Ми нічого не зрозуміли б у математиці без деякого суб'єктивного досвіду, який починається з рахування речей (як процес рахування сприймається-усвідомлюється суб'єктивно) і розвивається в більш складні розрахунки. Візуальний досвід також важливий: ми нічого не зрозуміли б у геометрії без образів трикутників, прямих ліній, кіл і т.п. Я сумніваюся, чи можливо зрозуміти диференційне та інтегральне числення без графічних пояснень ідей межі, нескінченно малих, функції, похідної, інтегралу...

Розуміння висловлювань не лише інтегроване в суб'єктивний досвід, переживання, але й саме є специфічним суб'єктивним станом-переживанням. Розуміння слова, фрази, висловлювання – це усвідомлення його смислу. На мою думку, усвідомлення є *фундаментальним* суб'єктивним станом; воно переживається суб'єктивно, не зводиться до будь-яких інших суб'єктивних переживань і не пояснюється через них. Питанню: “Як воно – щось усвідомлювати?” відповідає щось в наших суб'єктивних переживаннях. (Уявіть Архімеда, який раптом зрозумів-усвідомив, як розв'язується проблема, над якою він довго безуспішно ламав голову: “Еврика!”). Якщо ми не можемо *описати* наше суб'єктивне переживання розуміння-усвідомлення, це не має нас лякати: така нездатність означає тільки те, що це *суб'єктивне переживання усвідомлення є фундаментальним*, – ось чому його *неможливо описати в термінах інших суб'єктивних переживань*. В усьому, що ми знаємо про комп'ютери (як вони сконструйовані і як вони

виконують свої функції) немає нічого, що вказувало б на усвідомлення.

Розуміння та інтенціональність мають ще одну важливу суттєву рису: *суб'єктивний інтерес*. В нашому суб'єктивному досвіді є щось, що відповідає питанню: “Як воно – бути зацікавленим у певній проблемі?” І ніяке розуміння неможливе без деякого (більшого або меншого) суб'єктивного інтересу.

Еріх Фром у праці “Мати чи бути” дає добрі ілюстрації щодо двох типів знання, навчання, згадування тощо – живе (що ґрунтується на принципі буття) та механічне (що ґрунтується на принципі володіння). Я думаю, що якраз ця “життєвість” – інтерес та асоціації із суб'єктивними переживаннями – створює справжнє розуміння.

“Системне заперечення”

Опоненти Серля (переважно, матеріалісти) запропонували дотепну відповідь. Вони визнали, що якщо я, перебуваючи в Китайській кімнаті, виконую відповідний алгоритм, то я, звичайно ж, не розумію китайської мови і того, що написано в книзі і на клаптиках паперу. Разом з тим вони стверджували, що сторонній спостерігач, який, спостерігаючи ззовні за рухом аркушів паперу й читаючи написи на них, зробить висновок, що в Китайській кімнаті є хтось, хто розуміє китайську мову, буде правий. З їхньої точки зору, розуміння китайської мови належатиме не моїй свідомості, а свідомості Китайської кімнати. Якщо я обробляю інформацію (маніпулюю символами) за правильним алгоритмом (таким же, як і той, за яким цю обробку здійснює мозок), то система, яка складається з мене, книги та допоміжних засобів (таких як, наприклад, олівець), має власну свідомість (відмінну від моєї), яка розуміє китайську мову.

Серль заперечував, що навіть якби я мав суперпотужну пам'ять і розум, вивчив би напам'ять інструкцію, запам'ятав би усю послідовність ієрогліфів в книзі і виконував би усі операції з обробки інформації (маніпуляції символами) подумки, то я усе одно не розумів би китайської мови. Щоб відхилити це заперечення, епіфеноменаліст Девід Чалмерс (1996) припускав, що оскільки ситуація по суті така ж сама, як і у випадку, якщо я користуюся книгою та допоміжними засобами, але вона “загнана всередину”, то свідомість, яка розуміє китайську мову, все одно виникне: “це слід розглядати як приклад двох ментальних систем, що реалізовані в одній і тій же ділянці

фізичного простору”.¹³ Тобто, Чалмерс вважав, що з моїм мозом буде асоційована, крім власне моєї свідомості, ще якась друга свідомість, яка розуміє китайську мову, хоча я про неї нічого не знаю. Це припущення навряд чи можна визнати слушним, оскільки обробку інформації здійснюю я, а не якесь невідоме мені друге **Я**. (Можливо, з точки зору Чалмерса це виглядало не так, оскільки він дотримувався теорії епіфеноменалізму, згідно з якою свідомість усе одно ні на що не впливає: і я, і китаєць робили б усе те саме, якби взагалі не мали свідомості. Тому цілком можливо, що відповідний процес обробки інформації мозком породжує якусь нову, невідому мені свідомість, або декілька нових свідомостей...)

Хоча ідея про те, що в Китайській кімнаті (або навіть у моєму мозку) виникає якась друга свідомість, яка розуміє китайську мову, видається дуже неправдоподібною, цей аргумент цікавий тим, що спонукає подумати в зворотному напрямку:

якщо дуже неправдоподібним є припущення про те, що система, яка складається з людини, наділеної свідомістю, та певної множини допоміжних засобів, виконуючи обробку даних за певним алгоритмом, матиме (або “породить”) власну свідомість, відмінну від свідомості людини,

то хіба не настільки ж неправдоподібним є припущення про те, що система, яка складається із самих лише елементів, не наділених свідомістю (які взаємодіють чисто автоматично за фізичними законами), виконуючи обробку даних за певним алгоритмом, матиме (або “породить”) свідомість?

Це однаково стосується як комп’ютера, що виконує певну програму, так і мозку. Ми просто звикли асоціювати мозок зі свідомістю, але якщо відволіктися від цієї звички й подивитися на ситуацію неупереджено, то в мозку немає нічого особливого, що давало б йому принципову перевагу над іншими можливими реалізаціями цієї ж інформаційної моделі – будь-то Китайська кімната чи комп’ютер. Це добре ілюструє фантастичне оповідання Террі Біссона, в якому розумні інопланетяни з тілом і мозком на силіконовій основі, дізнавшись про людей, ніяк не можуть повірити, що *звичайне м’ясо* (або сіра желейна речовина людського мозку) може бути свідомим і розумним. Наше відчуття неймовірності від ідеї про те, що комп’ютери, реалізовані на силіконовій основі, можуть мати (а не

¹³ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 326.

лише імітувати) свідомість, або що її може мати Китайська кімната, є, по суті, тим же самим.

Від Китайської кімнати до Китайського робота

Інша цікава спроба відхилення аргументу Китайської кімнати полягає в припущенні, що комп'ютерна реалізація розуміння можлива, якщо Китайську кімнату, що реалізує *синтаксис*, доповнити *семантичними* функціональними блоками. Мова йде ось про що.

На думку Серля, уявний експеримент Китайської кімнати доводить, що хоч якою б досконалою не була комп'ютерна імітація свідомості (розуміння); вона буде все одно *лише симуляцією, а не реалізацією* (Серль вживає слово *duplication*, “дублікація”). Зокрема, це буде так, навіть якщо комп'ютер зможе відповідати на питання настільки добре, що за цими відповідями його неможливо буде відрізнити від людини. Однак, як звертає увагу російський філософ В. Васильєв, тут виникає проблема: як бути з такими питаннями, на які людина не знає відповіді, але на які вона може відповісти, подивившись кудись (або звернувшись до якогось джерела за додатковою інформацією якимось іншим способом)? Очевидно, комп'ютер не можна запрограмувати заздалегідь на такі відповіді. Розглянемо кілька прикладів у моделі Китайської кімнати.

Якщо я отримаю записку з питанням китайською мовою, яке означає “Котра зараз година?”, то я не можу одержати відповідь шляхом маніпулювання китайськими ієрогліфами за заданим алгоритмом. Якщо ж в алгоритмі буде інструкція подивитися на годинник і обробити його показники відповідно до подальших інструкцій, і в результаті я одержу якісь китайські ієрогліфи, то я можу легко здогадатися про смисл вхідної послідовності китайських ієрогліфів (питання “Котра зараз година?”) та послідовності, сформованої мною як відповідь.

“Або уявімо, що людина, яка ставить питання, заздалегідь принесла в ту кімнату якийсь предмет – наприклад, банку кока-коли – і поставила його на стіл... І тепер вона запитусь: “Що Ви бачите на столі?””¹⁴ Питання задається в записці китайською мовою. Якщо алгоритм обробки символів містить інструкцію записати той або інший ієрогліф залежно від того, що стоїть на столі, то зрозуміло, що я здогадаюся про значення цього ієрогліфа, а також, імовірно, про значення ієрогліфів у записці.

¹⁴ Васильєв В. В. Трудная проблема сознания. – с. 88.

Або припустимо, що в отриманій мною записці з китайськими ієрогліфами є фрагмент, який китаєць міг би прочитати як питання: “Яка зараз погода?” Але я про це не знаю, я просто виконую алгоритм обробки цих символів. Чергова інструкція алгоритму виявляється такою: “Вигляньте у вікно, якщо там дощ, то запишіть ієрогліф 雨, а якщо сонячно – запишіть ієрогліф 日.”

Зрозуміло, що виконуючи такі алгоритми, я почну розуміти китайську мову.

Але в такому разі, якщо комп’ютер доповнити периферійними пристроями (такими, як телекамера, звукозаписувач, годинник, термометр тощо), які можуть за запитом комп’ютера отримувати зовнішню інформацію й передавати комп’ютеру відповідні потоки даних, які він оброблятиме за певним алгоритмом, то, можливо, що і ця система в процесі виконання алгоритмів обробки китайських ієрогліфів, доповненому взаємодією з зовнішнім світом, набуватиме розуміння китайської мови? Можемо уявити цю систему як робота, у якого місце мозку займає комп’ютер, який має замість очей телекамери, замість вух – звукозаписуючі прилади, може пересуватися тощо. Деякі опоненти Серля висували припущення, що такий робот здатний набути розуміння китайської мови.

Серль розглядав це заперечення, і дав на нього відповідь.¹⁵ Щоб врахувати деякі специфічні моменти заперечення В. Васильєва, я дещо адаптую й деталізую відповідь Серля.

Можемо уявити собі Китайського робота, у голові якого розташована Китайська кімната, в якій я виконую маніпулювання китайськими ієрогліфами відповідно до алгоритму. Щоб це було аналогічним до того, що робить комп’ютер, алгоритм, який я виконую, *не повинен* містити інструкцій типу: подивитися на годинник, або у вікно, або ще кудись, і в залежності від побаченого записати ті чи інші ієрогліфи. Замість цього, я просто, додатково до того, що я робив у початковій версії експерименту Китайської кімнати, буду іноді передавати й отримувати у віконце додаткові аркуші з ієрогліфами або якимись іншими символами, смисл яких мені невідомий (наприклад, числами, про які я не знаю, що вони означають). Припустимо, що виконуючи алгоритм, я перехожу до інструкції: “Запишіть на аркуші числа 235, 245, 655, передайте цей аркуш у віконце, і дочекайтеся у відповідь іншого аркуша з цифрами”. Я виконую інструкцію й отримую аркуш з цифрами “123, 545, 36789,

¹⁵ Searle J. Minds, Brains, and Programs. – p. 420.

25””. Подальші інструкції алгоритму говорять мені, які дії з маніпуляції китайськими ієрогліфами та цифрами мені слід виконати в залежності від списку отриманих цифр. Зрозуміло, що в такому випадку виконання алгоритму не дасть мені ніякого розуміння китайської мови. Однак цей саме те, що робить комп’ютер при “спілкуванні” з периферійними пристроями, від яких він може отримувати зовнішні дані (візуальні камери, датчики температури, вологості, годинник тощо). Комп’ютер змінює електромагнітні стани деяких своїх спеціальних інформаційних ділянок (які з’єднані з тим або іншим периферійним пристроєм) – ці стани можуть бути мовою інформатики представлені як послідовності '0' та '1' (бітів) або, для більш компактного представлення, більших чисел (наприклад, послідовність з 8 бітів – байт – може бути представлена як число від 0 до 255) або (за домовленістю) якихось інших знаків (наприклад, китайських ієрогліфів). Такі зміни викликають певні процеси в периферійних пристроях, у результаті чого периферійні пристрої викликають відповідні зміни деяких інших інформаційних ділянок комп’ютера. Далі комп’ютер обробляє відповідно до алгоритму значення (послідовності бітів, чисел, або китайських ієрогліфів) цих ділянок. Як бачимо, у порівнянні з початковим експериментом Китайської кімнати, нічого принципово не змінюється, – принаймні, оскільки мова йде про комп’ютер і його (відсутнє) розуміюче мислення.

Однак В. Васильєв заперечує проти такого висновку:

“...модифікація Китайської кімнати і ... перетворення Кімнати на Робота ... докорінно змінює умови уявного експерименту... По-перше, робот наділений власною програмою, яка невідома Серлю, тоді як спочатку передбачалося, що Серль знає і виконує всю програму, яка дозволяє емулювати¹⁶ мовну компетентність.¹⁷ По-друге, програма, інстальована в робота, має досить специфічний, квазі-семантичний характер. Адже в цій програмі мають бути прописані не лише співвідношення між ієрогліфами, але й відношення ієрогліфів до певних неієрогліфічних, фізичних даних, які отримує його телекамера, і ці дані, на відміну від ієрогліфів, були б зрозумілі Серлю, якби він мав можливість ознайомитися з ними. Відповідно, якщо припустити, що, згідно початкових умов,

¹⁶ імітувати, симулювати

¹⁷ У цій цитаті “Серль” означає особу в Китайській кімнаті, що виконує алгоритм маніпуляції символами.

Серль знав би всю програму або сукупність програм, які дозволяють емулювати осмислену китайську мову, то він почав би розуміти по-китайськи. Справді, уявімо, що Серль знатиме програму робота. У такому разі він зрозуміє, що ось-такій рух його телекамери відповідає ось-такій китайській команді, що наявність перед телекамерою предметів певного виду позначається ось-такими ієрогліфами, що інший тип предметів позначається іншими тощо. Але подібне знання якраз і дозволить йому наповнити синтаксичні аспекти китайської мови семантичним змістом.”¹⁸

Я думаю, що це заперечення помилкове. У ситуації Китайського робота немає ніяких інших алгоритмів, крім алгоритмів, які виконує комп’ютер, і які точно так само міг би виконувати я в Китайській кімнаті, передаючи у віконце аркуші зі сформованими за алгоритмом цифрами й одержуючи у відповідь аркуші з іншими цифрами. Периферійні пристрої, які одержують команди від комп’ютера й передають дані в комп’ютер, не потребують власної програми, власного алгоритму. Взаємодії периферійних пристроїв з комп’ютером і зовнішнім середовищем можуть бути чисто каузальними¹⁹: певні стани інформаційних ділянок комп’ютера викликають певні фізичні процеси в периферійному пристрої, які визначають “режим” взаємодії периферійного пристрою з зовнішнім середовищем; ця взаємодія, у свою чергу, визначає ті сигнали (електромагнітні стани), які периферійний пристрій передає у відповідні інформаційні ділянки комп’ютера. У такому разі, вся алгоритмічна обробка інформації відбувається в комп’ютері.²⁰ І вона може, в принципі, точно так само бути виконана людиною в Китайській кімнаті і навіть “інтеріоризована” (за припущення суперсвідомості з суперпам’яттю). Причому таке знання і виконання

¹⁸ Васильев В. В. Кока-кола и секрет Китайской комнаты. – С. 89-90.

¹⁹ Серль, обговорюючи “відповідь робота”, також відзначав: “Перше, що слід зауважити про відповідь робота, це те, що вона мовчазно погоджується з тим, що пізнання є чимось більшим, аніж маніпуляція формальними символами, оскільки ця відповідь додає множину каузальних відношень із зовнішнім світом.” (Searle J. Minds, Brains, and Programs. – р. 420) (Курсив мій)

²⁰ Правда, у дійсності периферійні пристрої *можуть* бути програмованими (або одноразово запрограмованими при виробництві) і виконувати закладені в них програми, однак це *не необхідно*, оскільки всі ті самі програми може виконувати сам комп’ютер, так що на долю периферійних пристроїв можна залишити лише каузальну взаємодію.

алгоритму, як пояснювалося вище, нічого не може дати для розуміння китайської мови.

Усупереч твердженню Васильєва, ні в якій програмі не “мають бути прописані ... відношення ієрогліфів до певних неієрогліфічних, фізичних даних, які отримує його телекамера”, так що “ці дані, на відміну від ієрогліфів, були б зрозумілі Серлю, якби він мав можливість ознайомитися з ними”. Усе, що повинно бути прописане в програмі, оскільки мова йде про дані, одержувані комп’ютером від камери, це відношення ієрогліфів до інформаційних станів (даних) відповідних ділянок пам’яті комп’ютера. І ці дані, точно так само, як ієрогліфи, аж ніяк не були б зрозумілі Серлю, якби він мав можливість ознайомитися з ними, оскільки вони, як і всі інші дані в комп’ютері, являють собою просто послідовності нулів і одиниць (значень бітів), що можуть означати все, що завгодно. Також “якщо припустити, що, згідно початкових умов, Серль знав би всю програму або сукупність програм”, то в такому разі він *не* “зрозуміє, що ось-такій рух його телекамери відповідає ось-такій китайській команді, що наявність перед телекамерою предметів певного виду позначається ось-такими ієрогліфами”, оскільки він не знає ані про рух камери, ані про її устрій, ані про предмети, що знаходяться перед нею, ані навіть про те, що сформована ним за алгоритмом “команда” (послідовність бітів, або цифр, або ієрогліфів) керує телекамерою, а не сканером чи звукозаписним пристроєм, або навіть годинником чи термометром.

Правда, з алгоритму обробки даних, які представляють певного роду фізичні об’єкти, часто в принципі можливо *здогадатися* про те, які фізичні об’єкти представляють ці дані. Однак такі здогадки – це *додаткова робота розуміючого мислення та уяви*, а не запам’ятовування або виконання алгоритму. І щоб такі здогадки були можливими, суб’єкт, що здогадується, повинен уже мати добре поняття про фізичні об’єкти відповідного роду.

Васильєв міг би заперечити, що навіть якщо мої попередні міркування слушні, то ані вони, ані аргументація Серля не показують, що *система, яка складається з комп’ютера* (що маніпулює символами за певним алгоритмом) *та периферійних пристроїв*, що взаємодіють з комп’ютером і зовнішнім середовищем (навіть якщо ця взаємодія є чисто каузальною, і периферійний пристрій не виконують ніякої власної програми), не мислить (у смислі розуміючого мислення). З цим слід погодитися. Справді, усе, що показали мої попередні міркування (якщо вони слушні), як і аргументація Серля, це те, що *комп’ютер*, який виконує алгоритми, не має *в силу цього*

розуміння, що виконання комп'ютером алгоритмів недостатньо для розуміючого мислення. Для поширення цього висновку на *систему, яка складається з комп'ютера та периферійних пристроїв*, потрібна додаткова аргументація. Далі я пропоную таку аргументацію.

Припустимо, що ми маємо систему, яка складається з комп'ютера, що маніпулює символами за деяким алгоритмом, та периферійних пристроїв, що можуть взаємодіяти з комп'ютером та зовнішнім середовищем, надаючи комп'ютеру потрібну зовнішню інформацію. Припустимо, що ці периферійні пристрої ніколи ще не використовувалися; комп'ютер ще жодного разу до них не звертався. Систему тестують на розуміння китайської мови за тестом Тюрінга. Тестувальники задають лише такі питання, для відповіді на які комп'ютеру не потрібно звертатися за додатковою інформацією до зовнішніх джерел (за допомогою периферійних пристроїв). Як і в початковій версії уявного експерименту Серля, комп'ютер просто маніпулює формальними символами за певним алгоритмом. З аргументації Серля, а також із запропонованих мною вище міркувань ми знаємо, що така обробка інформації недостатня для розуміючого мислення – комп'ютер не розуміє тієї інформації, яку він обробляє, і смислу виконуваних ним операцій. Оскільки периферійні пристрої не задіяні, то обробка інформації системою в даному випадку еквівалентна обробці інформації комп'ютером. А отже, вся система, як і комп'ютер, не мислить, не розуміє. Таким чином, система не здатна зрозуміти жодної історії і питань до таких історій.

Припустимо, далі, що системі задається питання, для відповіді на яке комп'ютеру потрібно звернутися до якогось периферійного пристрою за зовнішньою інформацією. Комп'ютер виконує відповідний алгоритм; десь у процесі виконання комп'ютер змінює інформаційні стани (послідовності бітів) ділянок пам'яті, пов'язаних з периферійним пристроєм; це викликає певні процеси в периферійному пристрої, які, у свою чергу, викликають зміни інформаційних станів (послідовностей бітів) відповідних ділянок пам'яті комп'ютера; ці змінені стани піддаються подальшій алгоритмічній обробці. Як ми знаємо (з аргументу Серля і наведених вище міркувань), комп'ютер не розуміє смислу усіх цих процесів (він взагалі їх не усвідомлює); тим більше нічого цього не розуміє (і не усвідомлює) периферійний пристрій. Незрозуміло, як можливо, щоб система, яка складається з цих двох нічого не розуміючих, не усвідомлюючих пристроїв, щось

розуміла, усвідомлювала. Однак поки залишимо питання про таку можливість відкритим.

Що змінюється в системі в міру того, як комп'ютер за допомогою периферійних пристроїв усе більше й більше “спілкується” із зовнішнім світом? У принципі, нічого. Правда, якісь дані (послідовності бітів) в якихось ділянках пам'яті комп'ютера переписуються, змінюються. Однак будь-які такі дані могли б бути записані у відповідні ділянки пам'яті від самого початку, ще до будь-яких взаємодій (через периферійні пристрої) із зовнішнім світом, що змінюють дані в комп'ютері.

Візьмемо два однакових комп'ютери з однаковою пам'яттю, поєднаних з однаковими периферійними пристроями. Перша система протягом тривалого періоду через периферійні пристрої “спілкується” із зовнішнім світом. Друга весь це час вимкнена. Перед включенням програміст записав в усі ділянки пам'яті другого комп'ютера всі ті самі дані, що містяться у відповідних ділянках пам'яті першого комп'ютера. Тепер ці дві системи цілковито еквівалентні за усіма своїми інформаційними станами (припустимо, що периферійні пристрої не мають власної пам'яті).

Ми вже показали, що друга (тільки-но вперше увімкнена) система не розуміє інформації, яка зберігається в пам'яті комп'ютера, а також історій, що вводяться в нього з клавіатури, і питань до них. Однак оскільки перша (“досвідчена”) система цілковито еквівалентна другій за всіма своїми інформаційними станами, то, отже, і вона нічого цього не розуміє, і весь її “досвід” взаємодії із зовнішнім світом не дає їй ніякого розуміння.

Єдина можливість уникнути цього висновку полягає в тому, щоб припустити, що (1) у системи виникає свідомість як щось понад здійснювану нею комп'ютерну обробку інформації; (2) ця свідомість поступово розвивається в міру взаємодії системи із зовнішнім світом та (3) ця свідомість є епіфеноменальною – такою, що зовсім не впливає на дії системи та результати обробки інформації. Адже якщо дві системи цілковито ідентичні за алгоритмом обробки інформації та за даними в усіх ділянках пам'яті, то в ідентичній ситуації їхні дії та генерований ними результат мають бути цілком тими самими, незалежно від їхньої історії (історії взаємодії зі світом і формування даних у ділянках пам'яті). Система, початково порожня свідомість якої ще не почала розвиватися, обробляє інформацію (і проходить тест Тюрінга) точно так само, як і система, свідомість якої

розвивалася протягом тривалого періоду взаємодії з зовнішнім світом!

Зауважимо також, що навіть якщо припустити, що у системи справді виникає така епіфеноменальна свідомість, і що завдяки цій свідомості система (робот) стає розуміючою істотою, те це не лише не спростовує аргумент Серля, але прямо його підкріплює. Адже суть аргументу Серля не в тому, що неможливо, щоб у комп'ютері чи роботі якимось чудесним чином виникла свідомість (уявимо собі, що Бог переселив у робота душу якогось китайця). Суть аргументу Серля в тому, що виконання алгоритму недостатньо для розуміння та розуміючого мислення; що для розуміння та розуміючого мислення необхідна (додатково або замість виконання алгоритму) свідомість, яка є чимось відмінним від інформаційних станів та процесів (виконання алгоритмів) комп'ютера. У випадку робота з емерджентною епіфеноменальною свідомістю саме це і мало б місце: крім виконання алгоритму є ще і свідомість, поточні стани та процеси якої *не визначаються цілком* поточними інформаційними станами та процесами комп'ютера, як і будь-якими іншими поточними фізичними станами і процесами робота, а визначаються частково власним досвідом, власною нефізичною пам'яттю.

Новий мозок Мері

Уявіть собі комп'ютерну програму під назвою “Мозок”. Вона на “вході” отримує потоки сигналів, більш-менш аналогічні тим, які людський мозок отримує від нервової системи. Програма обробляє ці потоки за дуже складним алгоритмом, класифікує сигнали на зорові, слухові, нюхові, смакові, дотикові, больові (з великою кількістю видів та нюансів за кожним з цих класів) і формує інші потоки сигналів – потоки на “виході”, більш-менш аналогічні тим, які з людського мозку надходять до м'язів. Програма поділена на багато підпрограм, які імітують різні функціональні блоки мозку. Ці підпрограми частину вхідних даних отримують з входу програми “Мозок”, а частину – від інших підпрограм, і, в свою чергу, формують потік даних на виході, частина якого йде на вхід до інших підпрограм, а частина – на вихід програми “Мозок”. Серед цих підпрограм функціональних блоків є підпрограми з назвами “Зорові відчуття”, “Біль”, “Радість”, “Сум”, “Бажання”, “Мислення” тощо.

Різні підпрограми програми “Мозок” час від часу зчитують дані з бази даних “Пам'ять” і записують в неї нові дані. Перед запуском

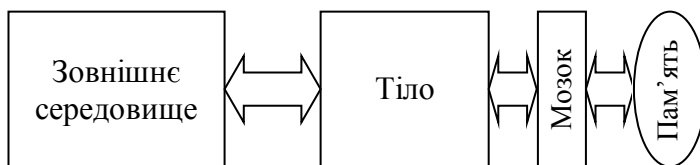
програми початкові дані в базу даних “Пам’ять” може завантажити програміст.

Програма “Мозок” обмінюється даними з програмою “Тіло”: отримує від неї потоки даних, що імітують сигнали від нервової системи, обробляє їх і передає результат – потоки даних, які імітують сигнали, які надходять від мозку до рухових нервів – до програми “Тіло”.

Програма “Тіло” імітує функціонування тіла крім мозку. Вона теж дуже складна і містить у собі багато підпрограм, таких як “Чуттєві нерви”, “Рухові нерви”, “М’язи”, “Ліва рука”, “Голова”, “Серце” тощо, між якими відбувається складний обмін даними, що імітує відповідні процеси у тілі людини. (У спрощеному варіанті можна обійтися без більшості внутрішніх органів.)

Зрештою, остання програма – “Зовнішнє середовище” – імітація фізичного світу, в якому ми живемо. Програма формує різноманітні дані, які передає на вхід до програми “Тіло”, і, у свою чергу, отримує від неї дані про рухи різних зовнішніх частин тіла людини (або тіл кількох людей). Зрозуміло, що програма “Зовнішнє середовище” буде містити в собі підпрограми “Земля”, “Небо”, “Трава”, “Дерево”, “Будинок”, “Стіл”, “Борщ” тощо для створення програмних моделей об’єктів відповідних типів, а також з одного чи кількох програмних об’єктів типу “Людина”, які міститимуть інформацію про віртуальне розташування в просторі віртуального людського тіла (усієї його зовнішньої поверхні) і будуть обмінюватися даними з програмою “Тіло”. Зокрема, програма “Зовнішнє середовище” буде розраховувати (згідно з законами фізики) усі взаємодії між фізичними тілами, які вона моделює, динамічно формувати та змінювати зображення на моніторі людини та усього, що відбувається навколо неї і з нею.

Загалом, потоки даних матимуть такий вигляд:



Практично, створити таку модель (програму) так, щоб вона виглядала реалістично (відтворювала достатньо близько до дійсності достатньо складні моделі поведінки людини у різних ситуаціях), дуже важко. Хоча примітивні реалізації такої моделі цілком здійсненні. Напевно, у наукових центрах, які працюють над проблемами

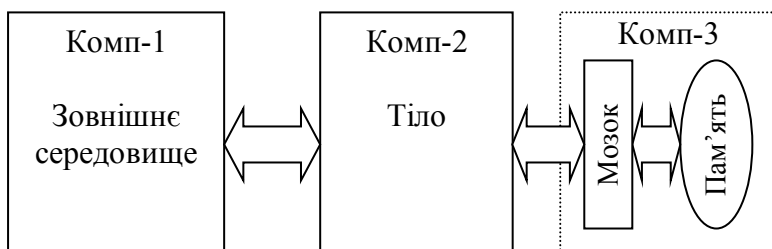
штучного інтелекту, вони вже є, – але поки що вони дуже далекі від реалістичного відтворення складної людської поведінки. Проте якими б недосконалими не були ці реалізації, вони можуть удосконалюватись й моделювати функціонування людського мозку та людську поведінку все краще й краще. Здається, що для такого вдосконалення немає принципових меж. Якщо матеріалізм або епіфеноменалізм є істинним, то в принципі можливо створити програмну модель, яка імітуватиме людську поведінку настільки добре, що ми не зможемо відрізнити цю імітацію від поведінки реальної людини.

Навряд чи нам, людям, колись вдасться створити таку модель. Але уявіть, що десь на далекій планеті Зет живуть розумні істоти, інтелектуальні здібності яких набагато вищі за наші, людські. З якогось спостережуваного пункту вони вивчають поведінку людей і розробляють відповідні комп'ютерні моделі. Уявіть, що Ви – вчений, який працює над проблемами штучного інтелекту. Одного чудового ранку зетіанський космічний корабель забрав Вас на цю планету, і ось зетіани показують Вам свої видатні наукові досягнення. Особливо вони пишаються своєю новою комп'ютерною моделлю людської психіки. На екрані монітора Ви бачите ніби кінофільм, в якому людина в цілком звичайних ситуаціях поводить себе цілком звичайним чином. Але Вам пояснюють, що це – не кінофільм, а програма, організована за описаним вище принципом. Вам пояснюють, що Ви можете змінювати пам'ять та риси характеру віртуальної людини, завантажуючи різні шаблони. Ви можете маніпулювати оточенням у багато різних способів, можете ставити людину, яку ви бачите на моніторі, у різноманітні життєві ситуації і спостерігати, як вона поводитиметься. Наприклад, Ви можете поставити цій людині підніжку, і подивитися, як вона відреагує, якщо впаде. Ви побачите вираз болю на її обличчі; можливо, ви почуєте лайку “Чорт!” або стогін (до комп'ютера підключений динамік). Ви можете через мікрофон звернутися до людини і побачити, як вона здивується чи злякається, почувши це звертання і не побачивши нікого...

Поведінка людини, яку Ви бачите на моніторі, виглядає цілком природною. Але чи Ви вважатимете (знаючи, як це зроблено), що в комп'ютері справді міститься людська особа, яка відчуває біль, здивування, страх, справді розуміє звернені до неї слова? Питання не про те, чи це справжня людина в сенсі справжності її тіла (зрозуміло, що комп'ютерне зображення людського тіла і людське тіло – це зовсім різні речі). Питання про те, чи Ви маєте справу зі справжньою

свідомістю, справжнім людським **Я**, що справді відчуває, бажає, мислить. Чи вважатимете Ви, що в момент запуску програми виникає, починає існувати нове людське **Я**, і що воно припиняє своє існування (помирає) у момент зупинки програми? Навряд чи. Скоріше, Ви вважатимете, що це неймовірно добра імітація, але не справжнє людське **Я**.

Між іншим, зетіани розповіли Вам, що реально працює не один комп'ютер, а система з трьох комп'ютерів, які обмінюються даними через спеціальний "інтерфейс" (спрощено, можете уявити це як велику кількість проводів (волокон), по яким сигнали передаються з одного комп'ютера на інший): на одному з них працює модель зовнішнього середовища (програма "Зовнішнє середовище"), що включає в себе і зовнішні обриси тіла, яке ви бачите на моніторі, на другому – модель тіла (крім мозку), на третьому – модель мозку з пам'яттю. Зетіани сказали, що цей поділ має значення для подальшої розробки їхнього проекту.



Минуло п'ять років. Вас знову забрали на планету Зет. Цього разу Вам не показували комп'ютерів. Але Ви мали змогу познайомитися з новим дивом зетіанської техніки – роботом Робі. Робі за поведінкою дуже схожий на людину. Він спілкується з Вами як розумна істота, яка Вас цілком розуміє; він каже, що відчуває біль, радість, сум, голод. Правда, оскільки він зроблений з металу й пластмаси, і внутрішні структури його тіла відрізняються від людських, то й зовнішні прояви його "відчуттів" дещо відрізняються. Так, він не "відчуває" болю в деяких із тих ситуацій, в яких його відчуваєте Ви, оскільки вони не завдають пошкодження й не несуть загрози його тілу. Але якщо його вдарити кувалдою по руці він закричить ніби від болю й побіжить "лікуватися" у ремонтну майстерню. "Голод" для нього – це коли виснажується електроенергія, і він "харчується", вставивши пальці в розетку...

Як зетіанам вдалося створити таке диво? Вони пояснили, що принцип – той самий, що й з віртуальними людьми, яких Ви бачили минулого разу. Тільки зовнішнє середовище й тіло, крім мозку, цього разу реальні. Поки що тіло не людське, а штучне; але його взаємодії із зовнішнім середовищем та “мозком” здійснюються за тими самими принципами, що й у людини (і за тими самими, що й у віртуальній версії минулого разу). А от “мозок” – це комп’ютер (Комп-3), поміщений у голову робота, на якому працює програма “Мозок”, дещо модифікована порівняно з минулим разом – пристосована до особливостей тілесної організації робота (зокрема, дещо змінені підпрограми “Біль” та “Голод”).

Розглянемо питання: чи цей робот справді відчуває біль, здивування, страх, справді розуміє звернені до нього слова? Чи є в нього справжня свідомість, справжнє **Я**, що справді відчуває, бажає, мислить? Ви знаєте, що його “мозок”, це, по-суті, такий самий комп’ютер з такою самою (несуттєво модифікованою) програмою, як і у випадку віртуальної людини, яку ви бачили на моніторі комп’ютера минулого разу. Очевидно, що якщо та віртуальна людина не мала справжнього **Я**, насправді не відчувала й не розуміла, а лише була неймовірно доброю імітацією **Я**, відчущання й розуміння, то у випадку робота ситуація така ж сама. Це – знайомий нам зомбі, який поводить себе так, ніби відчуває й розуміє, а проте насправді не має ніяких суб’єктивних переживань і розуміння, а лише дуже добре їх імітує.

Минуло ще п’ять років. Ви знову на планеті Зет. Цього разу Вам не показують ані комп’ютерів, ані роботів, – ніякої нової техніки. Вас познайомили з жінкою з Землі на ім’я Мері, яка є відомим вченим-нейрофізиком, вже п’ять років перебуває на планеті Зет і приймає участь у зетіанських наукових експериментах. Ви мило з нею поспілкувалися про наші земні справи та зетіанську науку. Але на жаль, в усьому тому, що вона розповіла про свою участь у зетіанських експериментах, Ви не знайшли нічого справді нового, важливого й цікавого. Зрештою, простирчавши на Зет тиждень і так і не побачивши ніяких нових див техніки, Ви з розчаруванням звернулися до зетіан: “Нащо ви мене сюди привезли?!” Зетіани самовдоволено похихикали й розповіли Вам історію Мері.

Виявляється, Мері сама не знає головного про ті експерименти, в яких вона приймала участь. “Головне” – це напрочуд вдалий експеримент з пересадки людині мозку – штучного замість

органічного. Штучний мозок – це той самий комп’ютер, на якому працює програма “Мозок”. Зетіанам вдалося створити дуже компактну версію такого комп’ютера, – за розмірами значно меншу, ніж справжній людський мозок. Їм вдалося створити також мікроскопічні “перехідники”, які поєднують нервові закінчення (звичайно поєднані з нейронами мозку) зі штучним мозком і здійснюють потрібні перетворення сигналів. Їм також вдалося створити мікроскопічні трансформатори енергії, які перетворюють ту енергію, яка надходить до людського мозку, на електроенергію, на якій працює комп’ютер. Коротше кажучи, все обладнання, необхідне для заміни органічного мозку на штучний, з такими розмірами, що все це справді вміщується на місці органічного мозку. Їм вдалося також зчитати всю пам’ять людини і записати її в комп’ютерну пам’ять штучного мозку. І перша ж операція дала чудовий результат. Людина, над якою її здійснили, має такі самі спогади, звички, характер, її розумові здібності навіть трошки покращилися (зетіани зробили великий резерв пам’яті та деякі інші вдосконалення). Минулого року вона літала на Землю, спілкувалася з рідними, друзями. Ніхто, навіть рідна мати, не запідозрила, що з нею щось сталося. Ця людина – Мері. Операцію зробили вночі під час сну; сама Мері про це не знає і ні про що не здогадується.

– Не буду від Вас приховувати, – сказав зетіанин, – цього разу ми привезли Вас не для того, щоб похвалитися своїми новими науковими досягненнями. Ми вирішили зробити ще одну пересадку комп’ютерного мозку людині, і обрали Вас для цієї почесної місії. Не бійтеся, Ви навіть нічого не відчуєте, просто заснете й прокинетесь з іншим мозком. Спогади, звички, характер, – усе залишиться як і раніше. Інтелектуальні здібності стануть навіть кращими. Гарантія – 100%.

– Але ж це вбивство! Якщо все, що Ви сказали, правда, то Мері вже немає, а є лише її дуже точна зомбі-імітація. Я відмовляюся.

– Ніяких “але”. Годі з нас цих дурацьких земних розмов про суб’єктивність, “я” і т.п. Здавалося б, освічена людина, науковець, а вірить у такі дурниці! Ви б ще душу й Бога сюди приплели. А Вашої згоди ніхто не питає. Науковий прогрес понад усе.

У цій перспективі, розглянемо погляди двох відомих сучасних філософів, яких можна віднести до напрямку емерджентизму – Джона Серля та Девіда Чалмерса. *Емерджентизм* – це теорія про те, що

свідомість виникає (*emerges*), коли людина народжується (або дещо раніше, ще в утробі) і зникає-знищується (перетворюється на ніщо) за інших. Вона не є тотожною з фізичними станами і процесами, які її породжують і визначають її стани, а є чимось новим, якісно відмінним від них. Загальна слабкість цієї теорії полягає в тому, що оскільки свідомість не утворюється з чогось уже існуючого, а виникає, то вона виявляється якоюсь дуже дивною річчю, яка виникає в буквальному сенсі з нічого і перетворюється на ніщо. Деякі прибічники цієї теорії (зокрема, Дж. Серль) вважають, що емерджентні якості – щось звичайне в природі. Натомість, Д. Чалмерс доводить, що, наскільки можливо судити з того, що ми знаємо про природу, свідомість є унікальною: у природі немає нічого іншого справді емерджентного (по відношенню до мікрофізичного базису).²¹

Які ж умови відповідають за виникнення свідомості? Чалмерс і Серль представляють дві основні альтернативні версії, які можна назвати функціоналістською та субстратною.

Чалмерс у праці “Свідома психіка” відстоює думку про те, що “свідомість є “організаційний інваріант”: тобто, що будь-яка система з правильною функціональною організацією буде мати той самий свідомий досвід, незалежно від того, з чого вона зроблена.”²²

Це означає, що віртуальні люди з комп’ютерної програми зетіан (якщо вона достатньо точно імітує всі важливі функції мозку людини) мають повноцінне людське **Я**, свідомість, суб’єктивно переживають та усвідомлюють. Запускаючи програму, Ви даєте життя новій людині, припиняючи її роботу, Ви вбиваєте людину. Правда, здається, що Ви завжди можете її воскресити, запустивши програму. Але тут виникають проблеми. Ось Ви дали життя віртуальній людині на ім’я “Джон”. Коли Вам набридло з ним бавитися, Ви зберегли його пам’ять і закрили програму, тим самим убивши Джона. Наступного дня Ви вирішили воскресити Джона: включили комп’ютер, обрали потрібну базу пам’яті, яка зберігала пам’ять Джона, і запустили програму. Але випадково Ви натиснули кнопку запуску програми

²¹ У розділі 6 ми детальніше розглянемо це питання й переконаємося, що Чалмерс має рацію, з невеликим уточненням: у природі, окрім свідомості та царини її “продуктів”, що утворюють світ культури, не існує нічого *радикально емерджентного*, – такого, що його новизна має *якісний, а не лише кількісний* характер (щодо кількісної новизни в природі, то її існування під питанням). Свідомість і культура унікальні в тому, що вони утворюють царини, які є *радикально якісно незвідними* до фізичного (мікрофізичного).

²² Chalmers D. The Conscious Mind. – p. xv.

двічі. І ось на комп'ютері відкрилося дві копії програми, у кожній з яких – свій власний Джон. Є два Джона, з однаковими спогадами й характером. Або кнопку, яка запускає програму, заїло і Джони почали плодитися один за одним. Хто з них – той Джон, якого Ви вчора вбили? Чи жоден з них не є тим Джоном, а всі вони є новими людьми? Джон, якого Ви вчора вбили, помер назавжди. Ви – убивця Джона. А якщо Ви позакриваєте ці програми, то станете серійним убивцею.

Якщо припустити, що засаднича ідея програми “сильного штучного інтелекту” (strong Artificial Intelligence) – що комп'ютерні моделі можуть не лише імітувати, але й реалізувати свідомість – є істинною, то праця з реалізації цієї програми має бути заборонена!

Інший цікавий варіант (запропонований Недом Блоком): уявімо, що ціла нація чи мешканці цілої планети почнуть імітувати-відтворювати ту саму *структуру й динаміку* взаємодій, що мають місце в людському мозку (кожна особа грає роль одного нейрона).²³ На думку Чалмерса, і в цій системі виникне нова людська свідомість (*Я*).²⁴

На цьому фоні більш правдоподібною може видатися позиція Джона Серля, який вважає, що свідомість існує завдяки певним властивостям того *матеріалу*, з якого утворюється мозок, разом з його структурною організацією; що свідомість не лише не можна створити на основі комп'ютерної функціоналістської моделі, але що вона навіть не може утворитися на основі іншого матеріалу, аніж той, з якого утворюється мозок (припустимо, що структурну організацію та функціональну динаміку мозку можливо реалізувати не на вуглеводневій, а на якійсь іншій хімічній основі, – хоча сумнівно, що це є *фізично* можливим).

А проте, Серль надто спрощує проблему, – по суті ігнорує те, що власне й породжує психофізичну проблему. Серль стверджує:

“Мозок причинно зумовлює певні “психічні” феномени, такі як свідомі психічні стани, і ці стани просто є властивостями мозку на вищому рівні. Свідомість є властивістю мозку вищого рівня (або емерджентною властивістю) у цілком нешкідливому смислі слів “вищий рівень” та “емерджентний”, подібному до того, як твердість є вищого рівня емерджентною властивістю молекул H_2O , коли вони мають решітчасту структуру (крига), а рідкий стан схожим чином є вищого рівня емерджентною властивістю молекул

²³ Block N. Troubles with Functionalism

²⁴ Chalmers D. The Conscious Mind. – pp. 252-253.

H₂O, коли вони, грубо кажучи, катаються одна навколо одної (вода). Свідомість є психічною і тому фізичною властивістю мозку в тому смислі, в якому рідкий стан є властивістю системи молекул.”²⁵

Але ж ця аналогія хибна! Справді, мозок *причинно* зумовлює психічні стани, а от молекули води та утворювана ними структура *не зумовлюють причинно* твердість чи рідкість. “Твердість” чи “рідкість” – це є поняття, які описують на макрорівні ті самі структурно-динамічні властивості, які на мікрорівні описуються фразами “решітчаста структура молекул” та “молекули, які катаються одна навколо одної”. У першому випадку маємо *причинний зв’язок двох різних речей* – фізичних станів мозку та психічних станів свідомості. У другому – *два різні описи одного й того самого*, – сукупності молекул H₂O. (Ми вже розглядали в розділі 4 питання про підстави для ототожнення, в розділі 6 ми детальніше розглянемо питання про існування емерджентних властивостей.)

Джон Беллоф так коментує твердження Серля, що свідомість є емерджентною властивістю мозку “так само, як твердість та рідкість є емерджентними властивостями систем молекул”²⁶:

“Ця аналогія ... сама себе зраджує. Ми маємо, зрештою, логічно послідовну теорію, яка пов’язує рух молекул з такими макровластивостями як твердість, рідкість, температура тощо. ...не існує жодної збагненої теорії, яка пов’язувала б зміст нашого особистого феноменального досвіду з тими процесами, які можливо спостерігати в нашому мозку із застосуванням відповідної апаратури. Серль, тим не менше, наполягає на своєму. Так, він пише: “Той факт, що психічні структури є надвідповідними”²⁷ щодо нейронних властивостей, жодною мірою не применшує їхньої причинної дієвості. Твердість поршня є причинно надвідповідною щодо його молекулярної структури...” Знову ж таки, аналогія розвалюється... Фізична хімія може пояснити чому “твердість поршня є причинно надвідповідною

²⁵ Searle J. The Rediscovery of the Mind. – p. 14.

²⁶ Searle J. The Rediscovery of the Mind. – p. 112.

²⁷ “Надвідповідність” або “відповідність на вищому рівні” – термін, яким я перекладаю англійське *supervenience* (відповідно, у глагольній формі “to supervene” – “надвідповідати”) – поняття, яке не має досить точного україномовного відповідника. Детальніше див. нижче та в наступному розділі.

щодо його молекулярної структури"; не існує аналогічної теорії, яка пояснювала б, чому досвід болю має надвідповідати "мікроподіям у мозку". Ці мікроподії могли б мати місце й у разі, якби досвіду болю не існувало. Коротше кажучи, Серль ігнорує відмінність між високорівневими властивостями, з якими може впоратися фізикалістський аналіз, та ... *суб'єктивними переживаннями*, чіс існування ми мусимо визнати, але які явно не піддаються ніякому подібному поясненню."²⁸

У випадку з твердістю поршня у відношенні до його молекулярної структури Серль робить ту ж саму помилку, що й у випадку з водою та молекулами H_2O : він не розрізняє причинний зв'язок від тотожності, змішує їх під одним поняттям – надвідповідності (відповідності на вищому рівні, супервентності).

Щоб позбутися цієї – досить звичайної у філософії свідомості – плутанини, Девід Чалмерс запропонував розрізнати природну (причинну, каузальну) надвідповідність і логічну надвідповідність.

Логічна надвідповідність події (множини подій) А щодо множини подій В – це таке відношення, коли В (нижчий рівень) *утворюють* А (вищий рівень); В без А логічно неможливе; немає *логічно можливих світів* з В, але без А. *Логічна надвідповідність означає тотожність, а не причинний зв'язок*. Це – випадки води і молекул H_2O , твердості поршня та його молекулярної структури. Взагалі, усі матеріальні (фізичні в широкому сенсі) факти та властивості є *логічно надвідповідними* щодо мікрофізичних фактів та властивостей. Свідомість (психіка) не є такою; саме тому вона не належить до царини фізичного (матеріального); і це означає, що матеріалізм хибний.

Природна (причинна, каузальна) надвідповідність А відносно В – це таке відношення *в дійсному світі*, що завжди, коли має місце В, то має місце й А; але немає логічної надвідповідності; логічно можливе В без А; логічно можливі світи, у яких при наявності В відсутня А. *Природна (причинна) надвідповідність означає, що немає тотожності; є причинне відношення, зумовлене законами природи, що діють у нашому світі*: А не тотожне В; А і В – різні речі (події); В *не утворює, а спричинює* А.

Якби свідомість була логічно надвідповідною щодо мозку, то це означало б, що матеріалізм істинний. Але свідомість не є логічно

²⁸ Beloff J. The Mind-Brain Problem. – pp. 515-516

надвідповідною щодо мозку. Чалмерс припускає, що свідомість є природно (причинно) надвідповідною щодо мозку; це означало б, що слабкий дуалізм (епіфеноменалізм) істинний.²⁹

Я вважаю набагато правдоподібнішим, що причинні відношення між свідомістю та мозком більш складні, двонаправлені; немає логічної надвідповідності, а причинна надвідповідність неповна, так що свідомість частково автономна, і є причинно-наслідкові зв'язки не тільки від мозку до свідомості, але й від свідомості до мозку. Якщо це так, то сильний дуалізм (інтеракціонізм) істинний.

А ось ще одне цікаве міркування Серля – про інтенціональність: чим би вона не була, вона є “так само каузально залежною від специфічної біохімії свого походження, як лактація, фотосинтез чи будь-які інші біологічні явища”.³⁰ Це дуже нагадує знамениту заяву матеріаліста ХХ ст. Карла Vogта: “мозок виробляє думки так само, як печінка – жовч”. Не помічено лише однієї “дрібнички”: ми можемо взяти біохімічні продукти лактації, фотосинтезу чи продукування жовчі, піддати їх хімічному аналізу, з'ясувати, з яких молекул та атомів вони складаються. А як щодо хімічного аналізу й складу інтенціональності та думок? Процеси лактації, фотосинтезу, продукування жовчу – як і будь-які фізичні (у широкому сенсі)

²⁹ Цікаво, що в праці “Перевідкриття свідомості”, Серль звертає увагу на те, що “існує, принаймні два поняття надвідповідності: конститутивне поняття та каузальне поняття” (які за смыслом відповідають поняттям логічної та природної супервентності в Чалмерса), але чомусь стверджує, що 1) “лише каузальне поняття важливе для дискусій з проблеми свідомості й тіла” та 2) “немає нічого загадкового у цій “знизу-вгору” каузальності: вона досить поширена у фізичному світі... Твердість поршня є каузально надвідповідною до його молекулярної структури...” (Searle J. *The Rediscovery of the Mind*. – pp. 125-126 [Серл Дж. Открывая сознание заново. – С. 126-127]) Але, всупереч Серлю, насправді у фізичному світі немає ніякої “знизу-вгору” каузальності”; фізичні макроявища, такі як рідкий стан води, твердість поршня тощо не спричиняються, а конститууються відповідними мікроявищами. Зокрема, твердість поршня (як фізична властивість, а не як суб'єктивне відчуття твердості на дотик, що належить до свідомості) не є каузально надвідповідною до його молекулярної структури; вона є конститутивно надвідповідною до його молекулярної структури та фізичних взаємодій між його молекулами, а також між його молекулами та зовнішніми фізичними об'єктами. (Детальніше див. підрозділ “Чарівний пиріг Джона Серля” у наступному розділі.)

³⁰ Searle J. *Minds, Brains and Programs*. – p. 424.

процеси – це лише велика множина фізичних рухів, зміни взаємного розташування різних фізичних тіл (атомів, іонів, електронів тощо) і утворення ними нових структур. Але як би ми не групували атоми та інші мікрочастинки і як би ми не описували їх структури, ми не отримаємо свідомості й інтенціональності. Ці атоми та інші мікрочастинки могли б рухатися точно так само і утворювати такі самі структури без ніякої свідомості.

Цікавим є зауваження Серля про те, що найглибшою мотивацією матеріаліста є “жах перед свідомістю”³¹ і, відповідно, бажання його позбутися – разом із самою свідомістю. Це нагадує висловлювання Томаса Нейгела про “страх перед релігією, який чинить великий і часто згубний вплив на сучасне інтелектуального життя”³² та висловлювання Карла Поппера про “страх перед обскурантизмом (або звинуваченням в обскурантизмі)” (релігійному), який породжує обскурантизм іншого толку (матеріалістичний)³³. На жаль, Серль поділяє інший подібний страх – страх перед дуалізмом.

Це можна побачити в його зневажливих висловлюваннях про філософію свідомості Декарта та його послідовників-картезіанців. Серль багаторазово повторює, що вона себе дуже сильно дискредитувала, але його критичні висловлювання щодо неї є дуже поверховими. Ось, наприклад: “...якщо ми розглядаємо фізичне в картезіанських термінах як *res extensa*³⁴, то буде застарілим навіть з точки зору фізики вважати, що фізична реальність є фізичною у відповідності з цим визначенням. З часів теорії відносності ми стали розмірковувати, наприклад, про електрони як точки маси-енергії. Таким чином, у відповідності з картезіанським визначенням “фізичного” електрони не будуть вважатися фізичними.”³⁵

Така критика виявляє небажання продумати ідеї Декарта (який жив у XVII ст. і не знав ані про теорію відносності, ані про електрони) трохи далі буквального прочитання – до тієї фундаментальної інтуїції, яка лежить в їх основі, – ідеї про *просторовість* як визначальну властивість матерії (фізичного). Інтуїція ця полягає в тому, що існує проста і цілком незалежна від стану розвитку фізики відповідь на

³¹ Searle J. The Rediscovery of the Mind. – p. 55.

³² Nagel T. The Last Word. – p. 130.

³³ Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 402.

³⁴ *рідч протяжна*

³⁵ Searle J. The Rediscovery of the Mind. – p. 25.

питання “Що таке матерія (фізичне)?”: матерія, фізична реальність визначається однією фундаментальною властивістю – (взаємним) розташуванням тіл у просторі, що змінюється з часом. Усі інші властивості матеріальних, фізичних об’єктів (тіл і простору) – це свого роду описово-пояснювально-передбачувальна “надбудова” до цієї фундаментальної властивості: швидкість, прискорення, типові просторові та просторово-часові структури, шаблони руху, закони природи, які регулюють цю динаміку, відповідні цим законам властивості фізичних тіл (маса, електричний заряд тощо) впливати на рухи інших тіл та зазнавати рухового впливу з їхнього боку, властивості простору (поля, хвилі) закономірно впливати на рухи тіл (або, у квантовій механіці, визначати ймовірності/частоти виявлення мікрочасточок у різних його ділянках). Усі ці властивості та закони – це різноманітні аспекти просторових відношень між тілами та їх часової динаміки, включаючи закономірності, які вдалося виявити в цій динаміці. Іншими словами, вони концептуально зводимі до просторових відношень та їх змін у часі. Зміст поняття матерії (фізичного) вичерпується просторово-часовими відношеннями.³⁶

За такого тлумачення, фізичні речі зовсім не обов’язково мусять бути протяжними в буквальному сенсі. 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.³⁷ Для того, щоб вони були фізичними, достатньо того, що вони розташовані певним чином у

³⁶ Пор.: Д. Чалмерс: “...за самим характером фізичного пояснення, воно пояснює *лише* структуру та функції, при цьому відповідні структури – це просторово-часові структури, а відповідні функції – це каузальні ролі у формуванні поведінки системи” (Chalmers D. *Consciousness and Its Place in Nature*. – pp. 104-105). Зауважимо, що *поведінка системи*, у свою чергу, є *лише* комплексом просторово-часових структур.

Див. також цитату Т. Нейгела у примітці 7 до розділу 1.

Говард Робінсон робить подібне зауваження щодо фізичних тіл: “ми залишаємося з концепцією тіла, яка робить його чисто просторовим та диспозиційним” (Robinson H. *Matter and Sense*. – p. 113), де відповідні диспозиції – просторово-часові, диспозиції до певної закономірної просторової динаміки. Те ж саме можна сказати й про інші фізичні сутності, такі як поля та хвилі.

³⁷ Можливо, найменші фізичні мікрочасточки слід розглядати як особливі стабільні точкові стани простору, які можуть об’єднуватися в складні організовані структури від атомів до живих організмів.

просторі, перебувають у певних просторових відношеннях одна до одної.

Таким чином, фізична реальність (матерія) – це все, що визначається через просторові відношення між тілами та їх часову динаміку (простір, тіла як сутності, що визначаються положенням у просторі, просторові відношення між ними, динаміка змін цих відношень (рух), закони та властивості, що управляють цією динамікою). Це можна розглядати як удосконалений аналог Декартового *res extensa*. Щодо другого фундаментального поняття Декарта, *res cogitans*³⁸, то йому відповідає психічний суб'єкт (суб'єкт не лише мислення, але й відчуття, воління тощо), **Я**. Відповідно, перше головне положення неокартезіанського дуалізму (аналог Декартового "*Cogito ergo sum*"³⁹): "Психічні **Я** – як "речі", що суб'єктивно переживають, мислять, усвідомлюють, бажають тощо – існують". Друге головне положення: "Психічні **Я** нематеріальні (оскільки вони не відповідають поняттю фізичної реальності, матерії); людина є поєднання нематеріального психічного **Я** та матеріального (фізичного) тіла".

Додаток

Девід Чалмерс: свідомість як "організаційний інваріант"

Було б, мабуть, неправильно відхилити точку зору Чалмерса (1996) лише на підставі того, що вона інтуїтивно виглядає неприйнятною, не розглянувши ті аргументи, які він наводить.

Перш ніж розглядати ці аргументи один за одним, зроблю загальне зауваження, яке стосується їх усіх:

1) уся аргументація Чалмерса ґрунтується на прийнятті теорії епіфеноменалізму: свідомість не впливає на фізичні процеси (будучи їх нефізичним побічним продуктом);

2) Чалмерс вживає такі слова як "знання", "мислення", "віра", "погляди" не у звичайному смислі, в якому вони позначають різні стани й процеси свідомості (свідоме знання, свідоме мислення, свідоме віра, свідомі погляди), а для позначення їх *функціональних відповідників* – аспектів функціонування мозку, що виявляються у відповідній поведінці (за якою ми можемо ззовні судити про знання, мислення, віру, погляди інших людей).

³⁸ річ мисляча

³⁹ "Мислю, отже існую."

1) та 2) тісно взаємопов'язані. Зазвичай ми вважаємо, що наші свідомі знання, свідоме мислення, свідомі віра, свідомі погляди впливають на нашу поведінку. Але з точки зору епіфеноменалізму це не так: уся наша поведінка повністю визначається фізичними процесами в мозку. Звідси (плюс вплив функціоналізму) – підміна смислів таких слів як “знання”, “мислення”, “віра”, “погляди” тощо: замість звичайного смислу (певні стани та процеси свідомості), вони вживаються для позначення тих функцій (чинників формування поведінки), які ми зазвичай приписуємо (свідомим) знанню, мисленню, вірі, поглядам, але які з точки зору матеріалізму та епіфеноменалізму насправді виконуються фізичними станами та процесами мозку.

Зауважимо, що цю точку зору приймає не лише епіфеноменалізм, але й усі інші теорії, що приймають положення про каузальну закритість фізичного.⁴⁰ Тож уся подальша критика епіфеноменалізму так само застосовна й до цих теорій.

⁴⁰ Радикальний матеріалізм (елімінативізм та функціоналізм) заперечує, що в свідомості є щось окрім функціональності – феноменальний (суб'єктивний) аспект, який потребує пояснення. Відмінність між елімінативізмом та функціоналізмом скоріше термінологічне, аніж змістовне: елімінативізм прямо заперечує існування свідомості у звичайному (феноменальному) смислі слова; функціоналізм вживає слово “свідомість” так, ніби воно не означає нічого іншого, крім відповідних функцій в організмі. Іншими словами, як описує ці напрямки Говард Робінсон, функціоналізм (теорія каузальності) “говорить, що феноменальних якостей не існує, але існують відчуття, і вони є насправді стани мозку з певними причинними спроможностями”, а елімінативізм (теорія зникнення) “говорить, що не існує феноменальних якостей та відчуттів, але є натомість стани мозку з певними причинними спроможностями” (Robinson H. Matter and Sense. – p. 85). Радикальний матеріалізм “розв'язує” проблему свідомості *методом страуса* (кажуть, ніби ці птахи, побачивши небезпеку, ховають голову в пісок: якщо небезпеки не видно, то її ніби й немає), відмовляючись її помічати. Їх “розв'язання” настільки ж просте й невразливе, як і абсурдне: немає свідомості як суб'єктивності – немає проблеми.

Дещо інша ситуація з так званою *теорією тотожності (ідентичності)*, прибічники якої визнають існування феноменальних властивостей (станів, процесів) та створювану цим проблему, але вважають, що якимось-незрозуміло-як ці феноменальні властивості (стани, процеси) та деякі фізичні структури й процеси в мозку є одним і тим же самим. На мою думку, ця теорія є по суті прихованим епіфеноменалізмом, оскільки вона 1) визнає існування крім власне фізичного аспекту процесів у мозку (рухів та взаємодій різних частинок мозку) також і феноменального аспекту (свідомості як

Якщо прийняти постулат про каузальну закритість фізичного (про те, що всі фізичні процеси причинно зумовлюються лише іншими фізичними процесами), то проти аргументації Чалмерса важко щось заперечити. Єдина можливість її послідовного спростування – це відхилення постулату про каузальну закритість фізичного, тобто прийняття теорії дуалізму-інтераціоналізму – теорії про те, що свідомість, будучи чимось нефізичним, впливає на фізичні процеси в мозку, і через них – на поведінку людини.

Тож я пропоную розглянути аргументацію Чалмерса, застосувавши до неї свого роду інверсію у відношенні до означених вище двох її визначальних рис:

1) відхилення постулату про каузальну закритість фізичного (а отже, й епіфеноменалізму);

2) роз'яснення тверджень Чалмерса шляхом їх “перекладу” з функціоналістського жаргону, в якому слова типу “знання”, “мислення”, “віра”, “погляди” означають *процеси в мозку, які виконують певні функції*, на звичайну мову, в якій ці слова позначають *свідоме знання, свідоме мислення, свідому віру, свідомі погляди*.

Аргумент 1. Лезо Оккама

Згідно з гіпотезою Чалмерса “свідомість є “організаційний інваріант”: тобто, будь-яка система з правильною функціональною організацією буде мати той самий свідомий досвід, незалежно від того, з чого вона зроблена.”⁴¹

Щоб ми мали вагомі підстави віддати перевагу цій гіпотезі порівняно з альтернативними гіпотезами, потрібні факти, які відповідали б цій гіпотезі і не відповідали б альтернативним гіпотезам. Але таких фактів немає.

Є лише один вид істот, про свідомість яких ми знаємо більш-менш достовірно (або, точніше, маємо достатньо вагомі підстави припускати наявність у них свідомості). Ці істоти – люди. Ми також знаємо, що стани (процеси) свідомості дуже тісно пов’язані з

суб’єктивності); 2) визнає положення про причинну закритість фізичного, з чого випливає, що існування феноменального аспекту (свідомості як суб’єктивності) ні на які фізичні процеси ніяк не впливає.

Також і теорія, яку називають *нейтральним монізмом*, оскільки йдеться про можливість впливу свідомості на фізичні процеси, не відрізняється від епіфеноменалізму.

⁴¹ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. xv.

функціонуванням мозку. Наскільки нам відомо (завдяки науковим дослідженням), будь-які зміни в станах свідомості супроводжуються відповідними змінами в станах різних ділянок мозку (з точки зору епіфеноменалізму, стани мозку викликають відповідні стани свідомості; з точки зору інтеракціонізму, відповідність є результатом двобічної взаємодії). Але все це не дає підстав приписувати породження свідомості якійсь визначеній властивості чи комплексу властивостей мозку. *Ми не знаємо, які саме властивості мозку відповідальні за свідомість: це може бути будь-який комплекс властивостей тих частин мозку, які на даний момент неможливо хірургічним шляхом видалити або замінити на інші (функціонально еквівалентні, але відмінні за речовиною, на основі якої вони реалізовані, або структурою), не спричинивши цим значної деградації поведінки, контроль над якою ми звичайно приписуємо свідомості.*

Можливо також (насамперед, з точки зору тих версій дуалізму, які традиційно називають субстанційним дуалізмом, – тобто з точки зору теорії душі), що ніяка фізична основа *не є достатньою* для існування свідомості, хоча деяка фізична основа *є необхідною*: без неї свідомості не буде, але чи буде вона з нею, можливо, залежить від додаткових обставин, а саме – від передісторії. Уявімо, наприклад, що наука й техніка досягли такого рівня розвитку, що можливо створити точну копію тіла (у тому числі мозку) дорослої людини безпосередньо з відповідної кількості хімічних речовин, не повторюючи процесу біологічного розвитку організму. У такому разі, навіть якщо ми визнаємо, що повноцінний мозок необхідний для повноцінної свідомості (якщо мозок людини серйозно пошкоджений, її свідомість деградує або й зовсім зникає), з цього не випливає, що наявність такого мозку породить відповідну свідомість. Можливо, що свідомість з'являється в людині в момент народження й далі розвивається паралельно з фізичним розвитком, так що якщо створити з відповідної кількості хімічних речовин точну фізичну копію мого тіла, то вона не матиме свідомості, або її свідомість буде в зародковому стані.

Тим не менше, Чалмерс вважає, що раціонально вважати ознакою, відповідальною за свідомість та всі специфічні риси свідомості конкретної людини, – ознакою, необхідною *й достатньою* для існування саме такої свідомості, якою вона є в даної людини, – саме функціональну організацію. Будь-яка фізична система, яка реалізує всі ті функції, які ми зазвичай приписуємо свідомості, супроводжуватиметься такою самою свідомістю. Чому?

Перший аргумент Чалмерса на користь цієї гіпотези такий:

1) Між функціональною організацією мозку та свідомістю має місце відповідність.

2) Ми робимо висновок про наявність у інших істот свідомості саме за функціонуванням-поведінкою їх організму, без ніяких додаткових властивостей.

3) Отже, оскільки раціонально приписувати свідомість іншим людям (напевно, ми вважаємо це раціональним!), то так само раціонально приписувати свідомість будь-якій системі, яка є функціонально еквівалентною людському мозку.

4) Хоча й можливо, що крім функціональної організації для свідомості потрібно ще щось (якийсь “фактор Х”, додаткові властивості), прийняття такого припущення було б нераціональним, оскільки це було б наданням переваги більш складній і невизначеній гіпотезі (що це за додаткові властивості? які у нас є підстави вважати їх важливими для свідомості?) перед більш простою й визначеною. Це було б “множенням сутностей (entities) без потреби”, проти чого слід застосувати “лезо Оккама”⁴². Справді, якби на Землю прилетіли інопланетяни, які поведуться як чутливі і розумні істоти, ми вважали б, що вони мають свідомість, навіть якщо їх мозок влаштований інакше, аніж людський.

Іншими словами, якщо ми можемо пояснити специфічні стани свідомості в кілька різних способів, то потрібно обирати найпростіше пояснення, і таким поясненням є припущення про існування закону природи, який встановлює відповідність між функціональними станами організму та станами свідомості.

Заперечення:

1) Аргумент Чалмерса ґрунтується на хибній інтерпретації підстав, на яких ми приписуємо свідомість іншим людям (або й інопланетянам) і які роблять таке приписування раціональним. Ми раціонально приймаємо припущення про наявність у інших істот свідомості зовсім не тому, що вважаємо, що відповідне функціонування мозку породжує свідомість (як вважає Чалмерс). Усе з точністю до навпаки: *ми раціонально приймаємо припущення про наявність у інших істот свідомості остільки, оскільки вважаємо, що свідомість (за посередництвом мозку) спричинює відповідну поведінку.*

⁴² методологічне правило: не множити сутності (entities) без потреби; не пояснювати за допомогою більшого те, що можна пояснити за допомогою меншого

Ми приписуємо свідомість іншим людям (або інопланетянам), *спираючись на припущення про те, що свідомість відіграє важливу причину роль* щодо поведінки, а отже і щодо функціонування мозку. Для людини єдиною вагомою підставою припускати, що інші люди також мають свідомість, є те, що таке припущення є необхідним для розуміння їх поведінки (особливо, мовної поведінки та поведінки, спрямованої на реалізацію деяких свідомих цілей, планів тощо). І воно є необхідним саме остільки, оскільки ми вважаємо, що свідомість спричинює відповідну поведінку. (Щодо інших тварин, наші підстави приписувати їм свідомість значно слабші, але принцип той самий: ми приписуємо свідомість тваринам остільки, оскільки вважаємо, що їх поведінка спричинюється їх суб'єктивними відчуттями, емоціями, бажаннями тощо: ця собака скавчить, бо їй боляче, стрибає тому, що рада мене бачити тощо.) Але це прямо суперечить гіпотезі Чалмерса, яка не залишає для свідомості місця у функціонуванні мозку та спричиненні поведінки.

Справді, те саме припущення (про вплив свідомості на функціонування мозку), яке робить раціональним приписування свідомості іншим людям, означає, що якщо можливо створити *чисто фізичну систему*, яка реалізовувала б усі ті функції, які ми зазвичай приписуємо свідомості (або свідомості й мозку разом), то *нерационально* приписувати такій системі свідомість. (Більше того, ця система в принципі не могла б мати такої самої свідомості, як у людини, – тобто свідомості, що відіграє важливу роль у функціонуванні системи й спричиненні її поведінки.)

Припущення про існування свідомості в людей (або якихось інших істот) є раціональним остільки, оскільки передбачає *неповну* функціональність мозку, участь свідомості у його функціонуванні. Відповідно, у будь-якій системі, в якій самими лише фізичними засобами реалізована повна функціональність системи мозок-свідомість, функції свідомості виконуватиме щось інше, а свідомість виявиться зайвою. Це буде система з фізичною імітацією свідомості, а не зі свідомістю. Саме тому припущення про те, що “штучний інтелект” може породжувати свідомість, є неправдоподібним і нерациональним: ми знаємо як він зроблений, як реалізовані всі його функції; ми знаємо, що він *не потребує свідомості*, щоб робити все те, що він робить; отже, нерационально приписувати йому свідомість. Свідомість тут була б “сутністю (entity) без потреби”, і тому проти припущення про її наявність слід застосувати “лезо Оккама”.

Аргумент 2. Мікрочіпи замість нейронів (суб'єктивні переживання, що згасають)

Другий аргумент Чалмерса – уявний експеримент з поступовою (один за одним) заміною нейронів мозку на електронні мікрочіпи.

Ми знаємо, що мозок утворюється великою кількістю нейронів, поєднаних у складну мережу. Уявімо, що один із нейронів замінили на мікрочіп, який *точно виконує всі його функції* (передає іншим нейронам точно такі самі сигнали, які передавав би справжній нейрон). Якщо це так, то в поведінці людини нічого не поміняється. Потім точно так само замінюється наступний нейрон, наступний і наступний... Оскільки кожний мікрочіп точно виконує всі функції нейрона, який він замінює, то скільки б таких замін не було здійснено (навіть якщо будуть замінені всі нейрони!), поведінка буде залишатися незмінною. А як щодо свідомості?

З точки зору Чалмерса (епіфеноменалізм), є три логічні можливості.

1) Свідомість не змінюється до певного моменту, і цілком зникає в цей момент. Наприклад, поки замінено менш як 50% нейронів, свідомість залишається без змін, але після заміни наступного чергового нейрону вона зникає; людина перетворюється на феноменального зомбі, який нічого суб'єктивно не відчуває й не усвідомлює, але поводить себе так, ніби відчуває й усвідомлює все точно так само, як і раніше (як людина зі свідомістю).

2) Свідомість поступово згасає, але це ніяк не відбивається в поведінці. Відбувається поступова зміна-перетворення особи зі свідомістю на феноменального зомбі. Хоча ця істота поступово втрачає свідомість, вона поводить себе ніби нічого не трапилося. Кінцевий результат (коли замінено всі нейрони) – той самий, як і у випадку можливості 1) – феноменальний зомбі, поведінка якого нічим не відрізняється від поведінки особи зі свідомістю.

3) Свідомість не змінюється. Навіть після заміщення всіх нейронів мікрочіпами, ми маємо справу з тією самою особою зі свідомістю; її свідомість залишається точно такою, якою вона була напочатку.

На думку Чалмерса, можливості 1) та 2) дуже неправдоподібні.

Щодо можливості 1), то дуже неправдоподібно, щоб мав місце такий радикальний розрив поступовості, коли заміщення лише одного чергового (після 50%) нейрона призведе до “переключення” від повної свідомості до відсутності свідомості.

Щодо можливості 2), Чалмерс пропонує уявити людину (припустимо, її звати Джон), у якої 50% нейронів замінено

мікрочіпами. Якщо припущення 2) є істинним, то Джон буде приблизно напівсвідомим (напівнесвідомим); але при цьому він поводитиметься так, ніби він при повній свідомості. Його відчуття будуть невиразними (згаслими на 50%), його свідомі думки та розуміння туманним, але він буде поводитися так, ніби вони є живими та ясними.

Чалмерс пише, що це означає, що Джон “систематично не має ніякого контакту” з власними суб’єктивними переживаннями, не здатний сформулювати про них правильних суджень. А це, на думку Чалмерса, дуже малоймовірно. Це зовсім не узгоджується з нашим звичайним способом мислення про людську свідомість. Зазвичай ми вважаємо, що якщо особа поводить себе так, ніби вона при повній свідомості, то вона справді при повній свідомості. Чому ж ми маємо застосовувати інші стандарти до Джона? Здається раціональним вважати, що оскільки з його поведінкою все в порядку, то й з його свідомістю також усе в порядку. Тож якщо заміна нейронів мікрочіпами не змінює (не пошкоджує) функціональності, ми маємо добрі раціональні підстави вважати, що вона не змінює також і свідомості.

Заперечення:

Можливі декілька заперечень. Я почну з найменш цікавих.

1) Можливість раптового зникнення свідомості в момент заміни чергового нейрона на силіконовий мікрочіп є не такою вже й неправдоподібною (принаймні, порівнюючи з не менш неправдоподібними припущеннями, які Чалмерс приймає натомість). Справді, у природі є чимало розривів поступовості (наприклад, замерзання води).

2) Чалмерс наводить свій уявний експеримент як аргумент проти **природної можливості** (відповідно до діючих законів природи) позбавленого свідомості функціонального еквіваленту мозку. Те, що існує відповідна **логічна можливість**, Чалмерс визнає (власне, на цьому і ґрунтується уся його аргументація на користь дуалізму – див. розділи 3 та 6). Тобто, на думку Чалмерса, хоча існування функціонального еквіваленту мозку без свідомості логічно можливе, у нас є вагомі підстави вважати, що в природі діють психофізичні закони, які роблять це неможливим. Зокрема, це нібито показує уявний експеримент з поступовою заміною нейронів мозку на силіконові мікрочіпи.

Але якщо йдеться про *природну можливість*, то і експеримент не повинен припускати нічого, що є природно неможливим (навіть якщо воно є логічно можливим). Між тим, найбільш правдоподібно, що функціональний еквівалент нейрона на якійсь іншій хімічній основі, який можливо було б вбудувати в мережу справжніх нейронів мозку так, щоб він належним чином з ними взаємодівав, виконуючи всі функції нейрона, є *природно неможливим*.

3) Навіть якби це було природно можливим, то для інтеграції (“вбудовування”) у мозок інших (функціонально еквівалентних) елементів замість нейронів був би необхідний відповідний “інтерфейс” – належна реалізація всіх функціональних зв’язків з іншими нейронами. *А це природно можливо лише на тій самій міжелементній хімічній і, можливо, польовій* (електромагнітні поля, можливо ще якісь) *основі*.

Наскільки відомо сучасній науці, взаємодія між нейронами здійснюється шляхом передачі певних хімічних речовин. Відповідно, щоб мікрочіп можливо було вбудувати в мережу нейронів, він має обмінюватися з нейронами такими самими хімічними речовинами, якими вони обмінюються між собою. Дуже малоправдоподібно, щоб це було природно можливим (це посилює попереднє заперечення). Але навіть якщо це природно можливо, то можливо, що ця *фізична реалізація інформаційного обміну* між нейронами (або квазінейронами-мікрочіпами) є необхідною для свідомості. У такому разі, фізичною основою свідомості є *міжелементна субстратна основа*, а не лише функціональність.

Правда, це заперечення можливо обійти, якщо припустити, що мікрочіпи здатні ідентифікувати, чи вони взаємодіють з нейронами чи з іншими мікрочіпами, і, залежно від цього, по різному обмінюватися інформацією: при взаємодії з нейронами обмінюються з ними хімічними речовинами так, як нейрон з нейроном; а при взаємодії з іншими мікрочіпами обмінюються функціонально еквівалентними сигналами в якийсь інший спосіб. Але дуже малоправдоподібно, що такі мікрочіпи природно можливі.

4) Уявний експеримент Чалмерса передбачає не лише функціональну еквівалентність, але й *одну й ту саму структурну реалізацію* – аж до рівня нейронів. Можливо, що лише певна структурна реалізація породжує свідомість.

Незрозуміло, як це співвідноситься з припущенням Чалмерса. Нагадаю, як воно сформульовано: “свідомість є ”організаційний

інваріант": тобто, будь-яка система з правильною функціональною організацією буде мати той самий свідомий досвід, незалежно від того, з чого вона зроблена."⁴³ Це формулювання можна витлумачити у два різні способи, які можна назвати функціональним та структурним, – залежно від того, як розуміти словосполучення "правильна функціональна організація". Можливі два варіанти: 1) будь-яка організація, яка забезпечує реалізацію тих самих *функцій*; 2) організація з тією самою *фізичною структурою* (до рівня нейронів). Зрозуміло, що це різні речі. Одна й та сама функціональність може, у принципі, бути реалізована на основі різних структур. Але Чалмерс, на жаль, змішує ці різні смисли. Уявний експеримент Чалмерса стосується лише 2), а не 1).

Але навіть така структурна гіпотеза є дуже неправдоподібною, оскільки вона означає, що (цитуючи Чалмерса) "немає значення, чи організація реалізована силіконовими мікрочіпами, чи населенням Китаю, чи пивними банками чи тенісними шариками. Якщо функціональна організація правильна, то це породжує свідомі суб'єктивні переживання."⁴⁴

Розглянемо, для прикладу, відомий уявний експеримент Неда Блока, висунутий як аргумент проти функціоналізму. Уявімо, що нація китайців (чи, оскільки китайців для цього не вистачить, стомільярдне населення планети Зет) почне своїми діями *структурно імітувати* функціонування людського мозку (кожний китаєць – замість відповідного нейрона). Чи в силу цього виникне нова свідомість (цілої нації як людської особи)? Ця ідея видається абсурдною, але теорія Чалмерса змушує його її прийняти.

Зауважимо, що *структурна імітація* не означає, що китайці мусять стояти один у одного на головах, щоб утворити відповідну *просторову* структуру. Тут має значення не просторова, а *інформаційна* структура, – мережа каналів, по яких передаються відповідні сигнали. Достатньо того, що кожен китаєць буде

– періодично (з певною чітко визначеною регулярністю, яка забезпечувала б синхронізацію системи) отримувати від певної кількості інших китайців або з зовнішнього джерела, що імітує нервову систему поза мозком (це може бути центральний комп'ютер, на якому працює програма "нервова система"), певні набори чисел (інформація на вході), які репрезентують відповідні стани нервових

⁴³ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. xv.

⁴⁴ Chalmers D. The Conscious Mind. – p.249.

клітин або нейронів (чиї функціональні стани імітують ті китайці, які передали відповідний набір чисел),

- обробовувати їх за певним алгоритмом, формуючи потрібну кількість наборів чисел (інформація на виході), які репрезентують стани нейрону, за імітацію якого відповідає даний китаєць,

- передавати ці набори іншим китайцям або (у випадку функціональних станів, які слугують сигналами для системи м'язів) вводити ці числа в різні колонки таблиці комп'ютера, який передає інформацію до центрального комп'ютера, на якому працює програма "Тіло" (або навіть просто складати записки з наборами чисел у різні скриньки).

Так само, в принципі, можлива структурна імітація функціонування мозку на суперпотужному комп'ютері. Для цього пам'ять, з якою працює програма, має містити величезну базу даних з інформацією про інформаційні стани всіх "віртуальних нейронів", і програма має оперативно прораховувати всі інформаційно значущі взаємодії між ними та з віртуальною нервовою системою поза мозком, оновлюючи базу даних і формуючи сигнали для віртуальної системи м'язів. А отже, розглянутий нами раніше уявний експеримент із зетіанами стосується також і теорії Чалмерса.

Найбільш цікаві й важливі заперечення відповідають стратегії, яку я окреслив напочатку цього Додатку: заперечення 5) стосується постулату про причинну закритість фізичного, а заперечення 6) – функціоналістської підміни смислів слів.

5) Аргумент Чалмерса не враховує найочевиднішого: можливість того, що особа, яка поводить ся так, ніби є вповні свідомою, насправді є напівсвідомою чи начвертьсвідомою, є неправдоподібною *лише остільки, оскільки ми припускаємо* (як усі ми робимо у нашому повсякденному мисленні), *що свідомість спричинює відповідну поведінку*. Саме виходячи з цього припущення ми приписуємо іншим людям повну свідомість, і це ж стосується й Джона. Якщо ж свідомість впливає на поведінку, то згасання свідомості матиме наслідком деградацію поведінки. Тож імовірно, що поступова заміна нейронів на мікроскопи матиме наслідком поступове згасання свідомості та поступову деградацію поведінки.

Якщо має місце взаємодія між свідомістю й мозком, то функції нейронів не реалізуються повністю через їх фізичні взаємодії безпосередньо з іншими нейронами. Їх функціонування також *залежить від* свідомості, а їх "функції" включають *впливи на*

свідомість. Відповідно, якщо нейрони замінити на якісь елементи, які досконало реалізують усі прямі фізичні взаємодії з іншими фізичними елементами системи, але не взаємодіятимуть належним чином зі свідомістю, то це призведе до порушень у функціонуванні психофізичної системи свідомості й нейронної мережі. Тож імовірно, що поступова заміна нейронів на мікрочіпи спричинить поступову деградацію, як психічну, так і поведінкову, аж до моменту, коли свідомість зовсім згасне.

6) Крім епіфеноменалізму, в аргументації Чалмерса є ще один серйозний недолік: функціоналістський жаргон, в якому добре відомі й зрозумілі нам слова і речення, до яких вони входять, означають щось зовсім інше, аніж те, як ми їх розуміємо виходячи зі смислів “нормальної” мови. Наприклад, такі слова як “мислення”, “віра”, “погляд” тощо означають у нормальній мові певні стани або процеси *свідомості*; натомість, на функціоналістському жаргоні, яким користується Чалмерс, вони означають певні поведінкові тенденції, а також процеси у мозку, відповідальні за ці тенденції. (Далі для позначення цих функціоналістських заміників мислення, віри, поглядів я буду вживати слова “ф-мислення”, “ф-віра”, “ф-погляди” тощо.) Звідси – твердження Чалмерса про те, що Джон “систематично не має ніякого контакту” з власними суб’єктивними переживаннями, не здатний сформулювати про них правильних суджень (ф-суджень). Якщо перекласти це на звичайну мову, то отримаємо зовсім інше висловлювання: поведінка Джона (включно з мовною поведінкою, яку ми – хибно – могли б витлумачити як судження) систематично не відповідає його суб’єктивним переживанням та думкам (не має ніякого контакту зі свідомістю).

Якщо припустити істинність епіфеноменалізму, то, вживаючи слова в їхньому звичайному смислі, нам слід було б описати ситуацію з Джоном наступним чином. Джон зовсім не був би в стані “систематичної втрати контакту” з власними суб’єктивними переживаннями (не здатним сформулювати про них правильних суджень). Джон як *суб’єкт переживань та усвідомлення* (**Я** Джона) був би в повному контакті з самим собою (своїми суб’єктивними переживаннями, бажаннями, думками – своєю свідомістю). Натомість, тіло Джона було б у стані “систематичної втрати контакту” з Джоном як суб’єктом переживань та усвідомлення (свідомістю Джона) – воно поводитися б цілком незалежно від його суб’єктивних переживань, думок, бажань тощо.

Можна було б також сказати, що Джон *поводився б так, ніби* він “систематично не має ніякого контакту” з власними суб’єктивними переживаннями (не здатний сформувавши про них правильних суджень), але насправді Джон має цей контакт. Проте в такому описі є суттєвий недолік: ім’я “Джон” вживається у двох зовсім різних смислах: 1) *тіло Джона*, коли йдеться про поведінку та 2) *Джон як суб’єкт свідомості (Я Джона)*, коли йдеться про суб’єктивні переживання. У реальних життєвих ситуаціях 1) та 2) завжди узгоджені, тому як правило немає потреби для їх чіткого розрізнення. Але в нашій уявній ситуації з Джоном, коли цієї узгодженості немає, треба чітко розуміти, про що саме йдеться – про тіло Джона чи про самого Джона (*Я Джона*).

Якщо епіфеноменалізм істинний, то ситуація з Джоном була б наступною: свідомість Джона є притупленою й розладнаною, проте це ніяк не виражається в його (його тіла) поведінці; якщо Джон усвідомлює, що відбувається з його свідомістю, він також ніяк не може цього виразити у своїй поведінці (зокрема, не може про це сказати). Він (його тіло) поводить себе так, ніби Джон є вповні свідомим, ніби він має виразні переживання та ясні думки, тоді як насправді його переживання й думки є млявими, неясними, розладнаними. Чалмерс (формулюючи це на ф-жаргоні) зауважує, що це дуже неправдоподібно. І це справді так, проте Чалмерс цілком хибно тлумачить причину цієї неправдоподібності. Справжня причина – теорія епіфеноменалізму, якої дотримується Чалмерс. Оскільки теорія дуже неправдоподібна, то такими ж є і висновки, які з неї випливають. Відповідно до теорії епіфеноменалізму (тобто, з точки зору Чалмерса) усе, що робить наше тіло (включно з усіма актами мовлення), воно робить саме по собі, цілком незалежно від свідомості; тому навіть якби Джон взагалі не мав свідомості, нічого не відчував би і не усвідомлював би (в звичайному, суб’єктивному, а не функціоналістському сенсі), то він усе одно поведився б і висловлювався б цілком як нормальна людина. Так само з теорії епіфеноменалізму логічно випливає й те, що якщо свідомість Джона буде напівзгаслою, то його поведінка все одно залишиться такою самою, як і при повній свідомості.

Щоб увиразнити заперечення 5) та 6), розглянемо наступний фрагмент, у якому Чалмерс розмірковує про систематичний розлад між, з одного боку, поведінкою й висловлюваннями Джона та, з іншого боку, його свідомістю: “В усіх випадках, з якими ми знайомі, свідомі істоти загалом здатні сформувавши правильні судження щодо

їхнього досвіду за відсутності відволікання та ірраціональності. Для чутливої, раціональної істоти, яка не страждає ні від якої функціональної патології, систематична відсутність контакту з власним досвідом означала б сильне розладнання між свідомістю й пізнанням. У нас мало підстав вірити, що свідомість є таким вередливим явищем і добрі підстави вважати навпаки.”⁴⁵

Але ж тут усе перевернуто з ніг на голову!

5) Почнемо з фрази “в усіх випадках, з якими ми знайомі”. Про які випадки йде мова? Кожний з нас безпосередньо знайомий лише зі своєю власною свідомістю, і якщо епіфеноменалізм істинний (як вважає Чалмерс), тобто свідомість ніяк не впливає на поведінку, то *кожний з нас не має ніяких підстав робити будь-які судження про свідомість інших людей*. Свідомість інших людей недоступна безпосередньо (як кожному доступна його власна свідомість) і, згідно теорії епіфеноменалізму, ніяк не впливає на їхню поведінку, як і на будь-які інші доступні для спостереження (фізичні) події. Таким чином, ніхто з нас не має ніяких свідчень – ані прямих, ані опосередкованих – про свідомість інших людей. Кожний з нас знайомий лише з одним – своїм власним – випадком, що стосується обговорюваної проблеми. Зрозуміло, що з одного-єдиного випадку не можна робити узагальнень. (Детальніше про проблему свідомості інших людей та епіфеноменалізм див. розділ 10, Книга 2.)

5-6) Те, що Чалмерс називає словами “відволікання”, “раціональність” / “ірраціональність”, “пізнання” тощо – це зовсім не те, що ми зазвичай розуміємо під цими словами (деякі стани, процеси свідомості чи їх характеристики), а функціоналістські замітники (відповідні функції або стани мозку, які, за припущенням, їх виконують) – ф-відволікання, ф-раціональність/ф-ірраціональність, ф-пізнання тощо. І оскільки згідно з теорією, якої дотримується Чалмерс, (епіфеноменалізмом) мозок функціонував би точно так само, якби взагалі не існувало свідомості (а отже, і відволікання, раціональності/ірраціональності, пізнання у звичайному смислі, як ці слова розуміють люди, не занурені в теорію функціоналізму), то *якби теорія епіфеноменалізму була істинною*, у випадку Джона це “означало б сильне розладнання”, але не між свідомістю й пізнанням (у звичайному смислі слова “пізнання”), а між свідомістю та ф-пізнанням. Але навіть і цей розлад впливає не із ситуації Джона

⁴⁵ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 257.

самої по собі, а лише з накладання на цю ситуацію теорії епіфеноменалізму.

Якщо перекласти опис ситуації Джона (у наведеній вище цитаті) з ф-жargonу на звичайну мову, то ми зрозуміємо наступне.

- Оскільки в Джона розладнана свідомість (відволікання та ірраціональність), то його (суб'єктивні, свідомі) судження навіть щодо власного досвіду *можуть бути* неадекватними; проте у цитаті мова йде зовсім не про це, а про ф-судження – не про те, як Джон усвідомлює свої переживання, а про його (його тіла) мовну поведінку.

- Можливо і ймовірно, що навіть за такої розладнаної свідомості (суб'єктивні, свідомі) судження Джона про його власні стани свідомості (суб'єктивні переживання) є загалом правильними й немає сильного розладнання між свідомістю (психічними станами) та її (свідомим) пізнанням. Є лише розладнання між, з одного боку, свідомістю (включно із судженнями й пізнанням) та, з іншого боку, поведінкою (включно з висловлюваннями) та функціональними станами мозку Джона (ф-судженнями, ф-пізнанням тощо). І відповідальною за цей (уявний, а не реальний) розлад є виключно теорія епіфеноменалізму. Якщо теорія епіфеноменалізму є істинною, то в ситуації Джона цей розлад мусить бити; якщо вона є хибною, то цього розладу не буде (порушення свідомості викличе відповідне порушення поведінки).

Дж. Серль висував подібне заперечення: у тій ситуації, яку ми розглядаємо, Джон (свідомо) знав би про свої суб'єктивні переживання, але втратив би контроль над своєю (свого тіла) зовнішньою поведінкою (у тому числі над висловлюваннями про суб'єктивні переживання). Чалмерс відповідає, що цього не може бути, бо уявлення Джона про його суб'єктивні переживання *“мусять відображатися у функціонуванні системи”*⁴⁶. Я з цим згоден, але необхідною є така поправка: щоб *свідомі уявлення* Джона відображалися у функціонуванні системи, *епіфеноменалізм мусить бути хибним*; оскільки він говорить, що функціонування системи *не залежить від свідомості* (зокрема, від уявлень).

У реального (неепіфеноменалістського) Джона заміна нейронів на силіконові мікročіпи, скоріше за все спричинила б деградацію свідомості і, як наслідок, відповідну деградацію функціональності й поведінки в тій мірі, в якій вони залежать від свідомості.

⁴⁶ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 258.

Аргумент 3. Танцюючі відчуття

Останній аргумент Чалмерса — з “танцюючими відчуттями” (dancing *qualia*) кольорів ґрунтується на тій же плутанині, що створюється епіфеноменалістським припущенням та ф-жаргоном.

Уявімо істоту, у якої мозок з такою самою функціональною організацією (структурою) як і мій мозок, але на іншій (наприклад, силіконовій) субстратній основі. Далі я буду називати його моїм функціональним двійником. Питання: чи мусить у мого функціонального двійника бути свідомість *якісно така ж сама*, як і в мене? чи можливо, щоб у мого функціонального двійника не було свідомості або була свідомість з якісно іншими феноменальними станами (суб’єктивними переживаннями), хоч і з тією ж структурою?

Щоб краще зрозуміти питання про можливість свідомостей з якісно відмінними суб’єктивними переживаннями, але однаковою структурою, звернемося до класичного прикладу — уявного експерименту кольорової інверсії. Уявімо, що спектр відчуттів кольорів у мого функціонального двійника перевернутий: речі, які викликають у мене відчуття червоного, у мого функціонального двійника викликають таке відчуття кольору, як моє відчуття синього. Ми обидва називаємо ці речі червоними, а відчуття, яке вони викликають, відчуттям червоного. Легко зрозуміти чому: ми обидва навчилися вживати назви кольорів через співвіднесення їх з предметами (червоний колір — колір троянди чи крові, блакитний колір — колір неба тощо). Але, оскільки йдеться про якісний характер самого суб’єктивного переживання (як це відчувається — бачити червоне чи синє), у мого функціонального двійника відчуття червоного є таким, як моє відчуття синього, а відчуття синього — таким, як моє відчуття червоного.

Щоб зрозуміти це ще краще, уявіть, що з народження Ви носили на очах плівку, яка здійснює таку інверсію кольорів — червоного на синій і відповідно з усіма проміжними кольорами. Ви ніколи в житті не знімали цієї плівки й навіть не знаєте про її існування; вона є органічною й росте разом з очима. Засвоюючи мову, Ви навчилися, що червоне — це колір троянди, а блакитне — колір неба. І ось однієї ночі плівка зруйнувалася. Ви прокинулися й бачите дивну картину: небо стало рожевим, а троянди — синіми. Але всі люди навколо скажуть, що Ви говорите дурниці: небо таке саме блакитне, а троянди такі самі червоні, якими вони були завжди. Справді, кольори неба й троянд не змінилися; це Ваші відчуття кольорів помінялися місцями.

Повертаємося до мене й мого функціонального двійника. Відчуття кольорів у нас різні. Відчуття, яке *в мене* викликають червоні речі є *в моєму смислі* відчуттям червоного, а в його смислі (якби він міг подивитися на речі, так би мовити, моїми очима) відчуттям синього. І навпаки, відчуття, яке в нього викликають червоні речі є в моєму смислі відчуттям синього, а в його смислі – відчуттям червоного. Або, можливо, у нього взагалі немає ані зорових, ані ніяких інших суб'єктивних відчуттів, хоча він і поводитьсь так, ніби все відчуває так само як я, говорить про свої відчуття тощо. Можливо, він є феноменальним зомбі, який нічого не відчуває й не усвідомлює, хоча його поведінкові реакції у відповідних ситуаціях є точно такими, як і мої, а мозок, хоча й утворений з іншого матеріалу, має таку саму структуру й функціонує так само, як і мій мозок.

Між відчуттям червоного і синього (або відчуттям червоного і відсутністю будь-якого зорового відчуття) є багато перехідних відчуттів кольору. Якщо поділити весь діапазон на 10 приблизно рівних частин, то відмінність між кожними двома сусідніми кольоровими відтінками буде досить добре помітною. Припустимо, що вчені-нейрохірурги вбудували в мій мозок силіконовий блок, ідентичний 1/10 частині від тієї ділянки силіконового мозку мого функціонального двійника, яка відповідає за сприйняття кольорів. Цей блок може замінити 1/10 частину ділянки мого мозку, відповідальної за відчуття кольорів, без будь-якого пошкодження або впливу на її функціонування (адже функціонально вони ідентичні). Вчені-нейрохірурги зробили дуже складну й витончену операцію: вони зробили так, що з допомогою спеціальної системи реле можна відключати 1/10 частину ділянки мого мозку, яка відповідає за відчуття кольорів, і включати натомість силіконовий блок, і навпаки. Час від часу реле переключається, що має наслідком досить добре відчутні зміни в моїх відчуттях кольорів (переміщення за шкалою червоне-синє або потускніння-відновлення яскравості). А проте, це ніяк не проявляється в моїй поведінці, адже силіконовий блок і частина мого мозку, замість якої він вмикається, функціонально еквівалентні – усі ці переключення нічого не змінюють у функціонуванні мого мозку і, відповідно, у контрольованій ним поведінці.

Чалмерс формулює це так: “Мої відчуття переключаються з червоного на синє, але *я не помічаю ніякої зміни*.” Нагадаю, що висловлювання “*я не помічаю ніякої зміни*” на ф-жаргоні (яким користується Чалмерс) означає зовсім не те, що у звичайній мові; його

слід перекласти приблизно так: “я (моє тіло) поводитья так, ніби не помічаю ніякої зміни”. Продовжую цитувати Чалмерса: “Навіть якщо ми переключатимемо реле багато разів і мої відчуття кольорів танцюватимуть туди-сюди, я буду спокійно займатися своїми справами, не помічаючи нічого незвичного.”⁴⁷ Знову треба перекладати: “не помічати нічого незвичного” на ф-жаргоні означає те саме, що у звичайній мові “*поводиться так, ніби* не помічаєш нічого незвичного”.

З цих мовних роз’яснень випливає наступне заперечення проти аргументу Чалмерса:

Насправді я помічаю всі ці дивні події; уся моя проблема тільки в тому, що згідно з абсурдною теорією епіфеноменалізму, якої дотримується Чалмерс, я ніяк не можу цього виявити своєю поведінкою. Якими б дивними не видавалися мені всі ці зміни відчуттів кольорів, і як би сильно я не хотів виразити своє здивування, я не можу цього зробити. Відповідно до теорії епіфеноменалізму, мої відчуття та моє усвідомлення цих відчуттів, моє здивування й мої бажання ніяк не впливають на мою (мого тіла) поведінку: тіло займається своїми справами і йому зовсім байдуже, що я (свідомо) відчуваю і помічаю; якби я зовсім нічого не відчував і не помічав, то воно усе одно займалося б своїми справами точно так само, як займається коли я усе нормально відчуваю й помічаю.

Висновок Чалмерса, з яким я цілковито згодний: “Таким чином, ми знову отримали *reductio ad absurdum*”⁴⁸ (зведення до абсурду). Нічого дивного: якщо засновки (епіфеноменалізм, функціоналістські припущення, що стоять за ф-жаргоном) абсурдні, то чому висновки мали б бути кращими?

⁴⁷ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 268.

⁴⁸ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 269.

6. Діалектичний матеріалізм та матеріалістичний емерджентизм. Надвідповідність (супервентність) та важка проблема свідомості

Повернемося до дискусії Івана Петровича й Петра Івановича. До дискусії приєднується Василь Васильович, який в радянські часи був викладачем марксистсько-ленінської філософії діалектичного матеріалізму. Ця філософія містить деякі специфічні матеріалістичні теорії, які й обговорюються далі.

Теорія відображення

Василь Васильович: Наша свідомість відображає зовнішній світ. Чому б не прийняти матеріалістичну теорію відображення, згідно з якою свідомість – це прояв універсальної властивості природи, відображення – вища форма відображення, яка розвивається еволюційним шляхом з нижчих форм, наявних уже в неорганічній природі, – таких, як сліди на снігу чи відображення у воді?¹ Відомий німецький філософ ХІХ ст., Карл Маркс, писав, що “ідеальне – це не що інше, як матеріальне, пересажене в людську голову й перетворене в ній”.² Можливо, він має рацію?

Іван Петрович: Давайте розглянемо простий приклад. Бачите он-те яблуко на столі?

Василь Васильович: Звичайно ж.

Іван Петрович: Воно червоне й кругле, чи не так?

Василь Васильович: Так.

Іван Петрович: Отже, коли ви на нього дивитеся, то маєте відчуття чогось червоного й круглого, чи не так?

Василь Васильович: Так.

Іван Петрович: Але, якщо ми зараз проскануємо Ваш мозок, чи знайдемо ми там щось червоне й кругле – як яблуко?

Василь Васильович: Навряд чи.³

Іван Петрович: Отже, Ваше відчуття червоного й круглого не є червоним і круглим?

Василь Васильович: Схоже, що ні.

¹ Основи цієї теорії були сформульовані французькими філософами-матеріалістами ХVІІІ ст.; теорія була розвинена В. І. Леніним і канонізована в радянській філософії.

² Маркс К. Капітал. Т. 1.

³ Наведений вище приклад є модифікацією аргументу з тексту Стівена Лоу “Що таке свідомість?”.

Іван Петрович: У такому разі, як ідея яблука може бути відображенням яблука? Чи, можливо, ідея дерева є дерев'яною?

Василь Васильович: Звичайно, ні.

Іван Петрович: Або, можливо, слово “людина” має голову, тіло, руки й ноги – подібно до людини? Чи може ідея людини ходити туди-сюди й розмірковувати про філософські справи?

Василь Васильович: Що за дурниці!

Іван Петрович: Отже, я не бачу ніякого сенсу у твердженні про те, що наші відчуття та ідеї є відображеннями речей.

Василь Васильович: Ви неправильно розумієте смисл теорії відображення. Насправді, не слід розуміти слово “відображення” буквально. Йдеться про те, що мав місце еволюційний розвиток від простого відображення через подразливість і чуттєвість до свідомості...

Іван Петрович: Напевно, мав рацію Людвіг фон Мізес, коли писав, що “матеріалістична теза ніколи не була доведена або конкретизована”, і що “матеріалісти не висували нічого, крім метафор та аналогій”, які “несуттєві і нічого не пояснюють”!⁴ Замість пояснення – жонглювання словами!

Уявляю собі Карла Маркса, який розтинає чийось голову і пересаджує туди яблуко зі словами: “Зараз відбудеться перетворення і я нарешті побачу, якою є ідея яблука!”⁵ Як тут не відзначити величезний прогрес порівняно з тими “вульгарними” матеріалістами⁶, які різали жаб у пошуках душі й стверджували, що “мозок виробляє думки так само, як печінка – жовч”!

Василь Васильович: Але давайте повернемося до теорії відображення...

Іван Петрович: Справді, це дуже добра теорія, яка має лише один недолік – вона не пояснює того, на пояснення чого вона претендує.

⁴ Мізес Л. Теория и история. – с. 74.

⁵ Пор.: Альбер Камю про Марксове визначення ідеального: “Це надзвичайно грубе визначення позбавлене будь-якого сенсу. Питання про те, яким чином “матеріальне” може бути “пересаджене в голову”, видається дрібницею порівняно з необхідністю визначити, що ж це за “перетворення”. Але Маркс був представником куцої філософії свого часу.” (Камю А. Бунтующий человек. – С. 272-273.)

⁶ Послідовники Маркса та Енгельса вважали марксистське вчення діалектичного матеріалізму вищим етапом розвитку матеріалізму й протиставляли його традиційному матеріалізму, на який вони нависили ярлик “вульгарного”.

Василь Васильович: Чому?

Іван Петрович: Тому, що те “пояснення”, яке нібито дає ця теорія – примітивний словесний трюк: вводиться поняття, під яким об’єднуються явища, зовсім різні за своєю природою, і на цій підставі ці явища оголошуються різними формами одного й того ж самого – відображення, що оголошується універсальною властивістю матерії.

Нагадаю, що згідно з цією теорією поняття відображення об’єднує:

(1) відображення у власному, буквальному, вузькому смислі (зображення, сліди, відбитки тощо);

(2) фізичні процеси в тілах живих істот, які виникають як реакція на зовнішні впливи (подразнення);

(3) свідомість (відчуття, емоції, ідеї тощо).

Але ж очевидно, що сліди й відбитки або якісь зображення (тобто відображення в більш-менш буквальному смислі) – це зовсім не те саме, що процеси реагування на зовнішні подразники; а свідомість – це щось третє, не подібне ані до першого, ані до другого.

Відбитки й несвідомі реакції – явища фізичної природи – щось таке, що можливо побачити або уявити по аналогії з видимими об’єктами та процесами. Це – фізичні тіла, структури й процеси, що характеризуються такими властивостями як розмір, форма, розташування в просторі, колір тощо, – те, що може бути описане у фізичних термінах.

Відчуття, емоції, ідеї тощо – це щось, що не має фізичних характеристик. Вони не мають розміру, форми, фізичних координат, кольору тощо. Їх неможливо бачити чи сприймати на дотик – їх можливо лише суб’єктивно переживати й мислити. Вони утворюють особливу, нематеріальну реальність – свідомість, цариною суб’єктивності. Вони належать до “внутрішнього світу” нашого психічного **Я** – на відміну від зовнішнього світу – фізичної, матеріальної реальності.

Теорія відображення не пояснює як свідомість, цариця суб’єктивності, психічне **Я** з його “внутрішнім світом”, може еволюційно розвинути з чогось, що не має свідомості-суб’єктивності, – вона лише постулює.

Прибічники теорії відображення об’єднують одним словом речі зовсім різної природи (хоча, у випадку живої природи, й об’єднані функціонально, – що надає цій операції видимість законності) – і вважають, що цим словесним трюком розв’язали проблему й довели, що свідомість має ту ж саму (матеріальну) природу, що й інші “форми відображення”. Але насправді це – лише жонглювання словами. Так,

начебто від того, що ми назвемо дві різні речі одним і тим же словом, вони стануть однією й тією ж річчю!

Можна сказати, що наша свідомість відображає зовнішній світ, матеріальну реальність, але лише в дуже банальному сенсі: що вона має справу із зовнішнім світом і може набувати знання про нього⁷, що наші ідеї про фізичний світ можуть бути істинними. “Відображення” в цьому сенсі означає просто *відповідність*. В якомусь більш конкретному й “матеріальному” сенсі твердження про те, що свідомість – це відображення, є безглуздом.

Діалектичний матеріалізм

Людина може називати собаку кішкою, а сонце – місяцем, якщо їй так подобається. Але таке вивертання звичної та зрозумілої кожному термінології не веде ні до чого доброго і лише посилює нерозуміння.

Людвіг фон Мізес. Соціалізм

Василь Васильович: Ви виходите з припущення, що матерія – це те, що описується фізичними характеристиками. Але ж Ви не приймаєте до уваги теорію діалектичного матеріалізму про те, що матерія має різні рівні організації, і на вищих рівнях організації матерії в неї виникають нові властивості, які *не зводяться* до фізичних. Ви не знайомі з теорією Фрідріха Енгельса?

Іван Петрович: Знайомий. Але нагадайте, будь-ласка.

Василь Васильович: Енгельс стверджував, що існує кілька рівнів організації матерії, яким відповідають особливі “форми руху”⁸. Він виділяв такі рівні організації матерії і відповідні “форми руху”: механічний, фізичний, хімічний, біологічний, соціальний. Соціальний рівень – це рівень людини як суспільної істоти. При цьому діють три головні принципи:

- 1) форми руху необхідно розглядати з урахуванням рівня організації матерії – кожному рівню відповідають свої форми;
- 2) між формами руху різних рівнів існує генетичний взаємозв’язок: вищі виникають на базі нижчих;

⁷ зауважимо, що вона має справу також і з власним внутрішнім світом: ми знаємо не лише про матеріальні речі й процеси, а й про наші відчуття, думки тощо

⁸ Слово “рух” в діалектико-матеріалістичній філософії використовується для позначення не лише руху в прямому сенсі слова, тобто фізичного руху, але й для позначення будь-яких змін.

3) вищі форми руху специфічні й незводимі до нижчих.

Свідомість – це форма руху матерії на вищому, соціальному рівні її організації. Діалектичний матеріалізм визнає, що *свідомість не зводиться до фізичних характеристик* (хоча й виникає на їх основі), тому він може відхилити Ваші аргументи проти матеріалізму.

Іван Петрович: Теорія не витримує критики.

Твердження, ніби хімічні процеси не зводяться до фізичних, є хибним: хімічні процеси – це не що інше, як комплекси фізичних рухів (з'єднання, роз'єднання, перегруповування в нові молекулярні структури) фізичних об'єктів (атомів, іонів), що описуються спрощеною мовою (мовою хімії).

Так само в біології: якщо ми не припускаємо, що тварини мають царину суб'єктивності (свідомість-психіку) то мусимо припустити, що уся їх життєдіяльність – це не що інше, як фізичні рухи частин їх тіл, а отже, цілком зводиться до фізичних (у т.ч. хімічних) процесів.

“Незводимість” насправді має місце лише у відношенні між матеріальним (фізичним) з одного боку, та духовним та психічним – з іншого.

За теорією Енгельса, виходить, що матерія на вищому (соціальному) рівні організації набуває якихось нових властивостей, які

- 1) не зводяться до тих властивостей, якими традиційно визначається поняття матерії (фізичних властивостей),
- 2) є тими самими властивостями, які традиційно протиставляються поняттю матерії як “ідеальне” (у філософському сенсі), – суб'єктивно-психічними, духовними властивостями.

Але ж в такому разі це вже не матерія у звичайному (традиційному) для дискусій між матеріалізмом, ідеалізмом, дуалізмом) сенсі слова.

Василь Васильович: У такому разі, можливо проблему розв'яже інше, нетрадиційне визначення поняття матерії – те, яке дав В. І. Ленін? А саме: “Єдина “властивість” матерії, з визнанням якої зв'язаний філософський матеріалізм, є властивість бути об'єктивною реальністю, існувати поза нашою свідомістю.”⁹

Іван Петрович: Невже Ви не розумієте, що це визначення позбавляє поняття “матеріалізм” будь-якого традиційного сенсу і сенсу, в якому його розуміють самі діалектичні матеріалісти?

Смисл поняття “матеріалізм” завжди визначався протиставленням ідеалізму та дуалізму. Діалектичні матеріалісти приймають це

⁹ Ленін В. І. Матеріалізм та емпіріокритицизм. – с. 254.

протиставлення так само, як і традиційні. Але якщо ми приймаємо визначення матерії як “об’єктивної реальності”, то саме розрізнення між матеріалізмом з одного боку та ідеалізмом і дуалізмом з іншого втрачає будь-який сенс.

Противники матеріалізму вважають, що такі нематеріальні речі як душа (*Я*), Бог, ідеї, Дух тощо є *об’єктивними реальностями, що існують поза нашою свідомістю*, – тому, з точки зору визначення поняття матерії як “об’єктивної реальності” їх потрібно визнати матеріалістами. Але ж сенс будь-якого матеріалізму (діалектичного, так само як і традиційного) полягає саме в запереченні такого роду об’єктивних реальностей!

Тож твердження про те, що матерія – це об’єктивна реальність, і тому все об’єктивно існуюче є матерією, – це звичайне словоблуддя.

Спочатку діалектичні матеріалісти підміняють поняття матерії в традиційному смислі (як фізичної реальності) “діалектичним” поняттям матерії як об’єктивної реальності й роблять з цього висновок, що об’єктивно існує тільки матерія. Але таке твердження, якщо “матерія” розуміється як “об’єктивна реальність”, порожнє; воно є тавтологією: об’єктивно існує лише те, що об’єктивно існує. Воно *не говорить нічого про те, що саме існує, а чого не існує, якою (матеріальною, ідеальною чи змішаною, – у традиційному смислі) є природа об’єктивної реальності*.

Але на цьому діалектичні матеріалісти не зупиняються. Отримавши у такий спосіб “висновок” про те, що існує тільки матерія (≡об’єктивна реальність), вони повертаються до традиційного розуміння поняття матерії (як не просто об’єктивної реальності, а *специфічної об’єктивної реальності*, що відповідає традиційному смислу поняття матерії) і заперечують об’єктивне існування усього нематеріального у традиційному смислі.¹⁰

¹⁰ Пор.: О. Ф. Лосєв: “Останнім часом матеріалісти вдалися просто до підміни понять {в оригіналі вжито більш сильного виразу, якому важко підібрати точний український відповідник, – “к подлогу” – кваліфікація, рівнозначна звинуваченню у шахрайстві}. Вони оголосили матерію не чим іншим, як *принципом реальності*, а матеріалізм просто вченням про об’єктивність речей і світу. Але тут залишається тільки розвести руками. Якщо матерія речі є реальність речі і більш нічого, то матеріалісти – Платон, Аристотель і Плотін, бо вони визнавали реальність космосу і навіть давали його чудову діалектику; матеріалісти – усі батьки Церкви, тому що вони визнавали реальність Бога, реальність творення світу, реальність творення і гріхопадіння людини, реальність Христа і всієї євангельської історії, реальність загибелі і порятунку

З дискусії на інтернет-форумі

Твердження діалектичного матеріаліста:

“З переходом від простого фізичного до складного біологічного, психічного, не появляється ніяких нових об’єктів (усе ті самі елементарні частинки і нічого більше), але появляються нові структури, їх властивості, динаміка. І вони не можуть бути "логічно виведені" з властивостей елементарних частинок...

Знаючи властивості окремих електронів, протонів і нейтронів Ви не можете вивести існування атома, тим більше його властивостей. Ну нема в них такої характеристики, як валентність. Не збуджується окремий електрон, не взаємодіє з фотоном, не випромінює фотона (як і протон і нейтрон), а атом усе це може.

Окремі атоми не мають металічних чи діелектричних властивостей. Як і феромагнітних, кристалічних, сегнетоелектричних, надпровідних, напівпровідникових, твердості, в’язкості...

З ускладненням структур появляються нові властивості цих структур (саме властивості, а не якісь нові фізичні сутності (entities)). І ці властивості не зводяться, не "виводяться логічно" з властивостей компонентів.

Комп’ютер має нові властивості порівняно з резисторами, транзисторами і конденсаторами, з яких він складається.”

Відповідь дуаліста:

Маємо справу з теорією про нові властивості, які нібито виникають з переходом від простого фізичного до складного хімічного чи біологічного рівнів, про їхню нібито незводимість до (невиводимість з) властивостей нижчого рівня. Ця теорія безпідставна й нелогічна.

Усе, що ми маємо на будь-якому рівні фізичної організації – це лише рухи фізичних об’єктів, зміни їх місця в просторі, внаслідок гравітаційних і електромагнітних (або на рівні мікрофізики деяких інших фундаментальних) взаємодій, за законами цих взаємодій.

Усі так звані “нові якості” у фізичному світі – це лише нові назви, які даються тим або іншим типовим (з регулярно повторюваною структурою) сукупностям і послідовностям фізичних процесів (фізичних рухів та взаємодій, що визначають їх динаміку).

людей тощо. Таким чином, підміна понять стає очевидною: матерія зовсім не є просто реальність, але це – *специфічна* реальність.” (Лосев А. Ф. Діалектика мифа. – С. 505-506.)

Якщо ми назвали предмети з певною фізичною структурою, які можуть слугувати для певних наших потреб, словом “стіл”, то це не означає, що десь у світі з’явилася нова фізична властивість – “стілність”.

Знаючи *всі* фізичні властивості всіх елементів, що утворюють атом, та їх взаємне розташування, *у принципі можливо* вивести всі властивості атома. (Інша справа, що *за нинішнього рівня знань*, це може бути *практично* неможливим). Валентність – це лише властивість атома певним чином взаємодіяти з іншими атомами або їх складовими елементами; ця взаємодія проявляється у фізичному русі (з’єднанні-роз’єднанні) атомів і їх частин; вона повністю зумовлюється властивостями взаємодій складових частин атома та їх взаємним розташуванням. Валентність *зводиться* до цих властивостей і *выводиться* з них *у принципі*, бо вона – не що інше, як складне структуроване поєднання цих властивостей. Вона утворюється з них, як розміри тіла утворюються взаємним розташуванням його елементів (відстанями між ними); як результуюча фізична сила чи поле, що впливає на фізичне тіло, є геометричною, векторною сумою всіх складових фізичних сил і полів, які на нього діють. Хоча можливо, що на практиці на даний момент таке зведення й неможливо здійснити, у силу труднощів з отриманням необхідної інформації про всі фізичні стани всіх елементів атома та великої складності потрібних обрахунків, або неповноти-неточності сучасного теоретичного наукового знання. Грубо кажучи, валентність атома – це кількість електронів, орбіта руху яких найбільш віддалена від ядра атома.

Збудження атома – це, знову ж таки, лише певна структура взаємодій між його елементами, яка проявляється в їхніх рухах. Те ж саме стосується металічності, кристалічності й усього подібного...

Комп’ютер не має нових властивостей, які не зводилися б до властивостей та взаємодій резисторів, транзисторів, конденсаторів та інших його складових; усі його властивості – це складним чином структуровані сукупності властивостей та взаємодій резисторів, транзисторів, конденсаторів та ін.

Усі властивості складних матеріальних структур зводяться до властивостей і взаємодій їх складових елементів просто тому, що складні матеріальні структури – це і є певним чином структуровані й взаємодіючі сукупності їх елементів. І тому, що *всі властивості матеріальних об’єктів, на будь-якому рівні, є тими або іншими аспектами розташування в просторі та його динаміки (фізичного руху) цих об’єктів та їх складових частин.*

Усі властивості матеріальних об'єктів зводяться, у кінцевому рахунку,¹¹ до

- розташування в просторі цих об'єктів та їх складових частин,*
- змін цього розташування з часом,*
- впливу матеріальних об'єктів (у т.ч. складових частин складних об'єктів) на просторове розташування та рух один одного.*

Натомість свідомість (суб'єктивність) і все, що до неї належить, усі її стани (відчуття, емоції, мислення, воління), *у принципі неможливо* звести до розташування в просторі, фізичних рухів та інших фізичних властивостей, оскільки:

- 1) про свідомість (відчуття, емоції, мислення, воління) ми дізнаємося не через спостереження за фізичними рухами, а в зовсім інший спосіб;
- 2) в одержуваному в такий спосіб знанні немає фізичних властивостей; зате є властивості, які неможливо “схопити” ніякими фізичними описами, – суб'єктивний характер “як-це-відчувається”, а у випадку мислення – смисл, інтенціональність, прощосьність;
- 3) через саме лише спостереження за фізичними рухами, без “внутрішнього”, нефізичного самоспостереження-інтроспекції та самосвідомості, *у принципі неможливо* нічого дізнатися про свідомість (відчуття, емоції, мислення, воління).

Ми не знали б ні про які електричні заряди й маси, якби ці властивості не проявлялися в зовнішньо спостережуваному русі (змінах місця в просторі) фізичних тіл. Натомість, ні з яких зовнішньо спостережуваних рухів ми не змогли б дізнатися про свідомість. Ми знаємо про свідомість не зі спостережень за рухами наших тіл та структурами нервової системи й мозку, а безпосередньо через самосвідомість, без ніякої фізичної інформації.

Іншими словами:

Усі нібито нові властивості, які нібито виникають на вищих рівнях організації фізичних (матеріальних) систем, є просто назвами для позначення тих або інших аспектів просторово-часових структур, що утворюються елементами системи в їх взаємодії. Тому ці нібито нові властивості цілком зводяться до просторових структур та їх динаміки (змін з часом).

“Свідомість” і всі поняття, що позначають стани свідомості, не є такими назвами; вони позначають не властивості просторово-часових структур, які можливо спостерігати ззовні, а щось зовсім

¹¹ у смислі концептуальної зводимості

інше, про що люди знають без спостереження за просторово-часовими структурами, і про це “щось” неможливо нічого дізнатися лише через спостереження за просторово-часовими структурами. Тобто, свідомість не зводиться до просторових структур та їхньої динаміки.

Матеріалістичний емерджентизм

Теорію Енгельса можна кваліфікувати як не зовсім матеріалістичну, а скоріше емерджентистську. Правда, існують різні версії емерджентизму – теорії про те, що в процесі еволюції реальності виникають нові речі чи властивості, незводимі до раніше існуючих. Деякі з них можна кваліфікувати як ідеалістичні, деякі є версіями дуалізму. Далі в цьому розділі ми будемо в основному говорити про наближену до матеріалізму версію. Будемо називати її **матеріалістичний емерджентизм**, маючи на увазі позицію, яку Джеспер Калестрап описує наступним чином:

“З цієї точки зору, психіку найкраще розглядати як емерджентну якість: справді новий вид якості цілого, яке складається з частин старого виду, що виникає не тому, що приєднується щось ззовні, а як наслідок поєднання цих частин у певний спосіб. Важливо, що каузальні ¹² властивості емерджентної якості не зводяться до каузальних властивостей якостей нижчого рівня, від яких вони, у деякому сенсі, залежать.

Відповідно до емерджентизму, наш світ є багаторівневим: у ньому є ієрархія відмінних, але пов'язаних рівнів, починаючи з фізичного рівня. Кожному рівню відповідають специфічні види субстанцій, які повністю складаються з видів нижчих рівнів – спускаючись таким чином аж до елементарних матеріальних часточок. Кожний вид має специфічні якості внаслідок особливої організаційної складності, і деякі з цих якостей мають емерджентні каузальні властивості. Більше того, існують особливі емерджентні закони, які й надають цих каузальних властивостей зазначеним типам якостей, і які ані зводяться до, ані виводяться із законів нижчого рівня.”¹³

Проти емерджентизму, в цьому сенсі, можна застосувати ті ж аргументи, що й проти теорії Енгельса. Але варто розгорнути цю

¹² причинно-наслідкові

¹³ Kallestrup J. The Mind-Body World-Knot. – pp. 46-47.

аргументацію детальніше, прояснивши при цьому ряд нюансів, пов'язаних з неоднозначністю поняття незводимості.

Немає вагомих підстав вважати, що при поєднанні фізичних об'єктів нижчого рівня (елементів) у складні структури звідкись виникають нові (емерджентні) якості, які “не зводяться до каузальних властивостей якостей нижчого рівня”, та нові (емерджентні) закони, які “ані зводяться до, ані виводяться з законів нижчого рівня”.

Виходячи з принципу, що щось не може виникнути з нічого, більш логічно припустити, що нові властивості й закони, характерні для складних матеріальних об'єктів (систем), є не що інше як сумарний результат поєднання-накладання (мовою математики – *суперпозиції* або *геометричної суми*) властивостей і законів, що характерні для їх складових елементів.

Візьмемо, наприклад, атом. Атом є складною матеріальною системою, яка утворюється з багатьох менших мікрочасточок – протонів, нейтронів, електронів тощо. Чи зводяться властивості атомів, – такі, наприклад, як форми й розміри орбіт руху електронів, – до властивостей і взаємодій за фундаментальними фізичними законами всіх складових елементів? Здається логічним припустити, що так: якби вченим вдалося отримати точну вичерпну інформацію про усі фізичні стани усіх елементів атому на якийсь момент часу, скласти усі рівняння усіх взаємодій між ними і провести відповідні розрахунки, то можливо було б вивести з цих даних траєкторії орбіт руху електронів і будь-які інші властивості атома. Проблема лише в тому, що отримати таку інформацію й провести такі складні розрахунки практично неможливо, – принаймні на даному етапі розвитку науки і техніки.

Так само логічно припустити, що в принципі можливо (хоча в силу надмірної складності практично, – принаймні на даному етапі розвитку науки й техніки, – неможливо) звести всі хімічні й біологічні властивості й закони до фундаментальних фізичних властивостей і законів.

Незрозуміло, як інакше можуть виникати властивості й закони руху складних матеріальних систем, якщо вони не є сумарним результатом взаємодій елементів цих систем за природними законами нижчих рівнів.

Навіть якщо система настільки складна, що сучасні засоби вимірювання фізичних властивостей елементів системи й сучасні обчислювальні засоби не дають можливості звести властивості й закони вищого рівня до властивостей і законів нижчого рівня, і навіть

якщо малоймовірно, що розвиток науки й техніки колись зробить можливим таке зведення, це не означає, що вони незводимі в тому “сильному” сенсі, який має значення для проблеми, яку ми тут розглядаємо, – незводимі в *принципі*.

Щоб уникнути плутанини доречно розрізнати

1) **псевдонезводимість** або епістемологічну незводимість – коли функціонування складної системи не вдається звести до взаємодій її складових елементів через надмірну складність такого зведення або неповноту-неточність інформації або недосконалість існуючих на даний момент наукових теорій

та

2) **справжню незводимість** (genuine irreducibility) або онтологічну незводимість, яка не є вираженням обмеженості наших пізнавальних можливостей, а лежить у самій природі речей.

Зрозуміло, що про емерджентцію як появу чогось **справді нового** має сенс говорити лише у випадку справжньої незводимості.

Щодо справжньої незводимості також слід розрізнати дві можливості:

2.1) **кількісна** або **номічна** (від лат. *nomos* – закон) **незводимість**, за якої вся новизна (якщо вона справді має місце) полягає в *зміні регулярностей (закономірностей) фізичних рухів*; при цьому всі нові закони та властивості явища залишаються в межах поняття матерії або фізичного (у широкому сенсі);

2.2) **радикальна, якісна незводимість**, яка виводить нову сутність (entity) чи нові властивості за межі поняття матерії (фізичного).

Кожній з цих можливостей відповідає власний різновид емерджентції, – будемо називати їх *слабкою* та *сильною* емерджентцією.

Невідомо, чи дійсно існує кількісна (номічна) незводимість і, відповідно, слабка емерджентція. Проблема тут у тому, що, якщо вона існує, то її практично неможливо відрізнити від псевдонезводимості. Якщо в тому чи іншому випадку не вдається пояснити процеси в складних організованих системах властивостями елементів і законами взаємодії на нижчому рівні, то це завжди можливо витлумачити й так, і так: і як *псевдонезводимість*, і як *кількісну (номічну) незводимість*. Але незалежно від того, яке тлумачення ми оберемо, це не принципово для нашої проблеми, оскільки в обох випадках властивості й закони вищого рівня є *концептуально зводимими до просторово-часових відношень*, а отже, залишаються в межах поняття матерії або фізичного (у широкому сенсі)

Справжня незводимість другого різновиду – якісна незводимість (*сильна емерджентність*) – набагато більш радикальна. І свідомість є незводимою до фізичного саме в цьому радикальному, якісному смислі. Саме це спростовує матеріалізм і свідчить на користь психофізичного дуалізму. (Чи існує ще щось, крім свідомості, емерджентне, незведиме до фізичного в цьому сенсі? Девід Чалмерс вважає, що ні. Карл Поппер наводить вагомні аргументи на користь теорії про те, що царину ідей, теорій, проблем, аргументів (їх об'єктивного смислового змісту), сформульованих у мові, втілених в творах науки, літератури, мистецтва тощо, – так би мовити, в їх інтерсуб'єктивному бутті, – слід розглядати як автономну реальність третього типу – Світ-3. – Див. розділ 12, Книга 2.)

Роз'яснимо це дещо детальніше.

Оскільки йдеться про властивості і закони функціонування складних матеріальних систем, які *ми не можемо звести* до законів “нижчого рівня”, то існують дві логічні можливості:

(1) ці закони й властивості є дуже складним накладанням (суперпозицією, геометричною сумою) законів і властивостей “нижчого рівня”, але ця складність настільки велика, що ми не можемо (і, можливо, ніколи не зможемо) показати, що це справді так, – в цьому випадку має місце псевдонезводимість без ніякої емерджентності;

(2) ці закони й властивості не є суперпозицією (геометричною сумою) законів і властивостей “нижчого рівня”, а є справді новими законами й властивостями, – у цьому випадку мала б місце справжня *кількісна* незводимість та слабка емерджентність.

З точки зору принципу, що щось не може виникнути з нічого, перший варіант (псевдонезводимість) більш правдоподібний.¹⁴ Якщо

¹⁴ Пор.: Т. Нейгел про *засновок не-емерджентності*:

“Не існує *по-справжньому* емерджентних властивостей складних систем. Усі властивості складної системи, які не є відношеннями між нею та чимось іншим, впливають з властивостей її складових та їх впливів один на одне за даної комбінації. Емерджентність є *епістемологічним станом*: вона означає, що спостережувана властивість системи не може бути отримана з властивостей, які *на даний момент приписуються* її складовим. Але це є підставою для висновку про те, що або система має ще й інші складові, про які ми поки що не знаємо, або відомі нам складові мають якісь додаткові, поки що не відкриті властивості.” (Nagel T. Panpsychism. – p. 182) (Курсив мій.)

між різними рівнями організації матеріальних систем має місце лише псевдонезводимість, немає справжньої незводимості, то теорія емерджентизму є хибною.

Але все ж не слід виключати і другої можливості – існування справжньої кількісної незводимості всередині матеріальної реальності.

На жаль, ми ніяк не можемо дізнатися, чи цій *логічній можливості* відповідає щось у *природній дійсності*. Якщо не вдається звести властивості й закони функціонування матеріальної системи вищого рівня організації до властивостей її елементів і законів взаємодій нижчого рівня, то ми не знаємо, в чому причина – в надмірній, практично нездоланній (на даному етапі чи взагалі) складності такого зведення чи в самій природі речей.

Але навіть якщо емерджентизм має рацію, якщо справжня незводимість справді має місце всередині матеріальної реальності то ця незводимість має лише *кількісний* характер, – усі матеріальні властивості є *концептуально зводимими* до просторово-часової динаміки, а отже, залишаються в межах поняття матеріального (фізичного). Зовсім інша справа – незводимість свідомості до фізичної реальності. Вона має *якісний* характер: свідомість є концептуально незводимою до просторово-часової динаміки, – тож вона не належить до матеріальної (фізичної) реальності.

Спробуємо уявити, як (логічно) можлива справжня кількісна незводимість між властивостями і законами функціонування матеріальних систем різних рівнів організації. Складна система начебто є просто структурованим поєднанням елементів, що входять до цієї системи з власними властивостями, що включають властивості взаємодії – ті закономірності, за якими вони впливають на інші фізичні об'єкти і зазнають їх впливу. Здається, що при їх поєднанні всі ці впливи просто повинні складатися (геометрично), і нові закони, за якими функціонує система, не можуть бути нічим іншим, як

Застосовуючи цей засновок до проблеми свідомості (оскільки суб'єктивність, інтенціональність тощо не можуть бути отримані ні з яких фізичних властивостей та відношень), можемо стверджувати, що є дві можливості: 1) існують нефізичні елементи, які звичайно називають душами (субстанційний дуалізм) або 2) усі або деякі з найелементарніших (неподільних) складових мозку, які сучасна наука розглядає (помилково) як чисто фізичні, насправді мають, поряд з фізичними властивостями, якісь форми суб'єктивності (панпсихізм).

суперпозицією усіх цих впливів. Якщо це так, то справжньої незводимості немає.

Але уявімо таку комп'ютерну модель фізичної реальності. У ній є віртуальні фізичні об'єкти (комп'ютерні моделі реальних фізичних об'єктів), які, як правило, взаємодіють за звичайними фізичними законами. Але в деяких випадках – коли деякі такі об'єкти (елементи) утворюють між собою певні специфічні складні структури, програма заміняє множину формул взаємодії між елементами цієї структури на нову систему формул, яка *математично не є еквівалентною* заміненій множині (тобто, геометричній сумі, суперпозиції взаємодій за звичайними фізичними законами). Така комп'ютерна модель відповідає припущенню про існування (кількісної, номічної) емерджентності всередині фізичної (матеріальної) реальності. Від неї можемо в уяві повернутися до справжньої фізичної реальності й припустити, що, можливо, вона є подібною. Можливо, що існують особливі – структурно залежні – закони природи, які діють лише за наявності певних специфічних матеріальних структур. Але навіть якщо це насправді так, то матеріалістичний емерджентизм усе одно не розв'язує проблеми відношення матерії й свідомості.

Варто зауважити, що у випадку кількісної емерджентності “новизна” емерджентних властивостей і законів не зовсім справжня; це не є виникнення чогось зовсім нового, що не зводилося б (не редукувалося б) до чогось уже існуючого. Про так звані емерджентні закони неправильно говорити, що вони *виникають*. Вони просто *існують, або не існують*. Якщо існують закони природи вигляду “За наявності ось-такої структури має місце ось-така динаміка”, то такі закони *не виникають* при утворенні відповідних структур, а лише *вступають у дію*. Щодо емерджентних властивостей, у межах суто кількісної емерджентності вони є результатом поєднання властивостей і законів нижчих рівнів організації зі структурно залежними законами вищих рівнів, і редукуються до цього розширеного “базису”

Якщо справжня незводимість справді має місце у відношенні між різними рівнями організації матеріальних систем, то це не має принципового значення для питання: чи є свідомість чимось фізичним (матеріалізм) чи чимось нефізичним (дуалізм)? Незводимість між властивостями матеріальних систем різних рівнів організації, якби вона справді мала місце, усе одно мала б принципово інший, другорядний – суто кількісний, а не якісний – характер, порівняно з незводимістю між фізичним (матеріальним) та свідомістю (суб'єктивним).

Усі властивості і закони матеріальних систем на усіх рівнях організації, – незалежно від того, чи зводяться (по-справжньому) властивості і закони функціонування матеріальних систем на вищих рівнях організації до властивостей і законів взаємодії матеріальних об'єктів на нижчих рівнях організації, – усе одно утворюють єдину царину, що чітко якісно відокремлена від царини суб'єктивного, свідомості, **Я**. Хоча властивості і закони матеріальних систем на різних рівнях організації можуть виражатися різними поняттями і формулами, вони є якісно однорідними в тому сенсі, який є визначальним для поняття фізичного (матерії) – усі вони є *концептуально зводимими до просторового розташування та його змін у часі*.

Свідомість утворює зовсім іншу царину, оскільки поняття свідомості, а також усі часткові поняття, які ним охоплюються (такі як “відчуття”, “емоції”, “мислення”, “біль”, “радість” тощо), за своїм змістом є концептуально незводимими до просторових властивостей та їх часової динаміки. Ці поняття вказують на царину суб'єктивного, яка є справжньо незводимою до фізичного в значно більш радикальному – якісному – сенсі, порівняно з гіпотетично можливою (але невідомо чи існуючою в дійсності) кількісною (номічною) незводимістю між властивостями і законами функціонування матеріальних систем на різних рівнях організації. Навіть якщо така кількісна незводимість має місце, то все одно всі закони й властивості, яких вона стосується, є концептуально зводимими до просторово-часових відношень і в силу цього утворюють єдину царину – царину фізичного, матеріального, – тоді як свідомість, суб'єктивне перебуває за межами цієї царини.

Резюме

Усі властивості й закони, які належать до матеріальної реальності, незалежно від того, чи зводяться закони й властивості вищого рівня організації матерії до законів і властивостей нижчого рівня, є теоретичними конструктами, що виконують одну-єдину функцію – є засобами позначення просторово-часових регулярностей та передбачення просторових властивостей та динаміки – місця та руху у просторі фізичних тіл.

Іншими словами, усі властивості й закони, які належать до матеріальної реальності, на всіх рівнях її організації, **концептуально зводимі до просторово-часових відношень (місце й рух у просторі)**.

Всередині матеріальної реальності справжня незводимість між властивостями матерії на різних рівнях організації або не існує, або є лише кількісною.

Натомість, незводимість свідомості до матеріальної реальності є якісною: свідомість та всі її стани та процеси (відчуття, мислення, емоції) **концептуально незводимі** до просторового розташування та руху.

Зрозуміло, поняття свідомості має й цей – поведінковий – аспект: ми використовуємо поняття свідомості, мислення, відчуттів, емоцій у тому числі й для пояснення ззовні спостережуваних форм поведінки. Але не лише й не насамперед для цього. Зміст понять свідомості, мислення, відчуттів, емоцій тощо не вичерпується поведінковим аспектом. І саме тому матеріалізм і матеріалістичний емерджентизм (як пояснення природи свідомості) є помилковими. У змісті понять свідомості, мислення, відчуттів, емоцій тощо визначальним є “внутрішній” суб’єктивний аспект.

Свідомість – це різноманітні процеси *суб’єктивного* переживання й усвідомлення, що не мають просторових властивостей. Їх суб’єктивний характер не охоплюється ніякими просторово-часовими описами. Про свідомість (відчуття, емоції, мислення) ми дізнаємося не через спостереження за фізичними рухами, а в зовсім інший спосіб (інтроспекція). Через спостереження за самими лише фізичними рухами, без “внутрішнього” нефізичного самоспостереження-інтроспекції, самосвідомості, у *принципі неможливо* нічого дізнатися про свідомість (відчуття, емоції, мислення).

Висновок: Матеріалістично-емерджентистська теорія (зокрема, теорія Енгельса) необґрунтована й не вирішує проблеми пояснення природи й виникнення свідомості; їй не вдається подолати “розриву” (чи, скоріше, провалля), що розділяє матерію і свідомість, усунути радикальну якісну відмінність між ними.

Якщо свідомість емерджентна, то вона емерджентна в набагато більш сильному, радикальному сенсі аніж можливо існуюча (слабка) емерджентність властивостей усередині матеріальної реальності.

Девід Чалмерс про емерджентію

Наведені вище аргументи показують, що теорія про те, що свідомість є *емерджентною властивістю* поряд з іншими емерджентними властивостями, не витримує критики. У природі

просто немає інших властивостей, які не зводилися б до фундаментальних фізичних законів, властивостей і процесів – у “сильному” *сміслі справжньої якісної незводимості (концептуальної незводимості до просторово-часових відношень)*. Звичайно, можна незважаючи на це вважати, що свідомість усе ж є чимось емерджентним – але особливим, єдиним у своєму роді. Так, Девід Чалмерс пропонує розрізнити “слабку” та “сильну” емерджентцію: у випадку слабкої емерджентції “нові” властивості вищого рівня можливо пояснити в термінах властивостей нижчого рівня; у випадку сильної – ні.

Зауважимо, що Чалмерс вживає терміни “слабка емерджентція” та “сильна емерджентція” у сміслі, дещо відмінному від того, у якому я вживав ці терміни в попередньому підрозділі. В моїх термінах, “слабка емерджентція” Чалмерса – це взагалі не емерджентція (можна назвати її псевдоемерджентцією), оскільки тут немає справжньої незводимості. Натомість, те, що Чалмерс називає “сильною емерджентцією” охоплює і те, що я називаю сильною емерджентцією (справжня *якісна* незводимість), і те, що я називаю слабкою емерджентцією (справжня *кількісна* незводимість). Чалмерс не робить цього розрізнення й залишає те, що я називаю слабкою емерджентцією та справжньою *кількісною* незводимістю, поза увагою. Я залишаю відкритим питання про те, чи у матеріальній реальності має місце справжня *кількісна* незводимість (слабка емерджентція, в моїх термінах), але підкреслюю, що свідомість незводима до фізичного у набагато сильнішому, радикальнішому – *якісному* – сміслі. На мою думку, ця поправка (невеличка поступка матеріалістичному емерджентизму, яка нічого принципово не змінює) є доречною до висновку Чалмерса:

“Чи існують інші випадки сильної емерджентції, крім свідомості? Я вважаю, що не існує інших ясних випадків, і що є доволі вагомі раціональні підстави вважати, що інших випадків не існує.”¹⁵

Такий емерджентизм, що визнає унікальність свідомості як чогось радикально емерджентного, що не охоплюється поняттям матерії (фізичного в широкому сміслі), є різновидом дуалізму.

Слід зауважити, що унікальність свідомості як чогось нефізичного робить такий дуалістичний емерджентизм так само неінтегрованим в

¹⁵ Chalmers D. Strong and Weak Emergence. – p. 247.

природничо-наукову картину світу, як і звичайна віра в існування душі (різні варіанти цієї віри):

- хтось може приймати теорію про “сильну емерджентцію”, розуміючи її в тому сенсі, що свідомість (**Я**, душа) виникає просто з нічого;
- натомість ті, кому ідея виникнення свідомості (**Я**, душі) з нічого видається неправдоподібною, можуть припустити, що те, що Чалмерс називає “сильною емерджентцією”, є насправді втіленням душі при народженні людини; що душа людини якось існувала до її фізичного народження і може продовжити своє існування після її фізичної смерті.

Надвідповідність (*supervenience*, супервентність)

Девід Чалмерс у праці “Свідома психіка” запропонував дещо інший концептуальний інструментарій для аналізу проблеми, яку ми розглядали в цьому розділі. Базовим для нього є поняття ***supervenience***, та його два різновиди – логічний та природний. Цьому поняттю досить важко знайти добрий відповідник в українській мові. Найкраще, що я зміг придумати – “надвідповідність” (відповідність на вищому рівні). Можна використовувати натомість англіцизм “супервентність”. У загальних рисах ідеться ось про що.

Надвідповідність (супервентність) має місце в разі, якщо за наявності певної множини фактів $M(A)$ базового рівня A *необхідно* має місце факт $\Phi(B)$ вищого рівня B . Факт $\Phi(B)$ є надвідповідним щодо множини фактів $M(A)$, надвіповідає цій множині. Є два різновиди необхідності, які визначають різновид надвідповідності – логічний та природний.

Логічна надвідповідність має місце, коли в *будь-якому уявному світі* (в якому можуть діяти зовсім інші закони природи) $\Phi(B)$ необхідно відвіпадає $M(A)$. Тобто, якими б не були закони природи, $M(A)$ та $\Phi(B)$ невіддільні. Причина цього дуже проста: $\Phi(B)$ є просто іншою формою опису $M(A)$ (деякої частини чи аспекту $M(A)$) на макрорівні. Наприклад, опис фізичних властивостей води на макрорівні є описом певних складних фактів, які складаються з множини фактів мікрорівня, що стосуються окремих молекул води та їх взаємодії між собою. Оскільки вода є нічим іншим як множиною молекул H_2O , то всі факти щодо води є логічно надвідповідними по відношенню до фактів щодо молекул H_2O .

Природна (причинна) надвідповідність має місце, якщо за наявності $M(A)$ $\Phi(B)$ не є логічно необхідним, але є необхідним *відповідно до існуючих законів природи*. У цьому випадку $\Phi(B)$ не є

формою опису $M(A)$ (деякої частини чи аспекту $M(A)$) на макрорівні, а є чимось іншим, що причинно пов'язане з $M(A)$: $M(A)$ є (природною, законовідповідною) причиною $\Phi(B)$. Наприклад, сила тяжіння певної величини є природно (причинно) надвідповідною по відношенню до мас взаємодіючих тіл та відстані між ними, оскільки згідно із законом гравітації Ньютона всі тіла притягуються із силою, яка прямо пропорційна їх масам та звернено пропорційно квадрату відстані між ними. Проте це відношення не є логічно необхідним: у логічно можливому світі, де не діяв би закон гравітації Ньютона, його не було б. Той факт, що тіла притягаються з певною силою, не міститься у фактах про маси цих тіл та відстані між ними, а є іншим фактом, *причинно* зв'язаним з ними.

Чалмерс обґрунтовує тезу про те, що всі факти (властивості, процеси), які відповідають поняттю матерії чи фізичного в широкому смислі, є *логічно* надвідповідними щодо фізичних фактів базового рівня, які описуються поняттями фізики. Єдина реальність, яка не є логічно надвідповідною щодо фізичних (мікрофізичних) фактів, – це свідомість. Усі інші факти, про які нам відомо (не розглядаючи такі сумнівні можливо-факти як існування Бога, ангелів тощо, а також статус математичних фактів) є або логічно надвідповідними щодо фізичних (у вузькому смислі – таких, що описуються поняттями фізики) фактів, або логічно надвідповідними щодо фізичних фактів та свідомості. Таким чином, “фізичне” (“матерія”) та “свідомість” (“психіка”) є двома фундаментальними пояснювальними категоріями, у термінах яких можливо описати й пояснити всі інші факти, але які неможливо описати й пояснити в термінах одне одного.

Чалмерс звертає увагу на те, що логічна надвідповідність по відношенню до фізичного означає *логічну необхідність* фактів вищого рівня за умови наявності відповідних фізичних фактів на мікрорівні; але це не означає, що ми завжди можемо звести закони і властивості на вищих рівнях до мікрофізичних законів та властивостей. Усе набагато простіше: оскільки фізичні факти мікрорівня включають розташування кожного атома (електрона, фотона) і кожний найменший їх рух, то всі факти, про які нам відомо, – чи то біологічні, чи то поведінкові, чи то політичні, чи то економічні, чи то культурні, не можуть бути іншими за умови саме такого розташування й саме таких рухів усіх атомів (електронів, фотонів) у кожний момент часу, *якщо тільки ця ініціатива не належить до царини свідомості*.

Наприклад, якщо ми уявимо дві істоти із зовсім однаковими фізичними тілами, і нам відомо, що всі атоми, з яких складається одне

тіло, рухаються точно так само, як відповідні атоми іншого тіла, то зрозуміло, що *поведінка* цих тіл *логічно не може бути різною*; але *свідомість* цих істот *логічно може бути різною* (можливо, одна з них взагалі не має свідомості, є феноменальним зомбі).

Чалмерс вважає ймовірним, що свідомість є природно (причинно) надвідповідною щодо (нейро)фізичних фактів. Тобто, певні (нейро)фізичні факти спричиняють певні стани свідомості відповідно до якихось невідомих законів природи. Але сама свідомість є нефізичною. Стани мозку і стани свідомості – це не одне й те саме (відношення тотожності), а *одне пов'язане з іншим* відношенням *причина-наслідок*.

Чалмерс переконливо показує, що його аргументи про неможливість пояснення свідомості в термінах фізичних процесів (у тому числі у функціоналістських термінах) свідчать не просто про хибність *запропонованих на даний момент* способів такого пояснення, а про *неможливість* такого пояснення *в принципі*:

“...є просте пояснення успіху матеріалістичних пояснень у різних зовнішніх царинах. З такими явищами ... усе, що потрібно пояснити – структури і функції... У випадку свідомості, і лише в ньому, нам потрібно пояснити більше, аніж структури й функції, тож мало підстав очікувати, що пояснення буде подібним. Справді, ... враховуючи природу нашого доступу до зовнішніх явищ, ми маємо *очікувати* успішного матеріалістичного пояснення будь-якого такого явища. Наше знання цих явищ фізично опосередковане світлом, звуком та іншими середовищами зовнішнього сприйняття. ...ми маємо очікувати, що явища, які ми спостерігаємо цими засобами, є логічно надвідповідними щодо фізичного – інакше ми б про них ніколи не дізналися. Але наш пізнавальний доступ до свідомого досвіду має зовсім інший характер. Свідомість перебуває в самому центрі нашого пізнавального всесвіту, і наш доступ до неї не опосередкований зовнішніми відчуттями. Через це ті підстави, які ми маємо, щоб очікувати матеріалістичного пояснення зовнішніх явищ, не діють у випадку свідомості...”¹⁶

¹⁶ Chalmers D. The Conscious Mind. – p.169.

“Проблеми з розглянутими тут моделями й теоріями¹⁷ не в деталях; принаймні, нам непотрібно було вдаватися в деталі, щоб побачити, що з ними не так. Проблема лежить у загальній пояснювальній стратегії. Ці моделі й теорії є просто не того сорту, який міг би пояснити свідомість. Неминуче будуть пропонуватися усе більш складні редуктивні “пояснення” свідомості, але вони будуть лише все більш складними поясненнями когнітивних функцій. ... такий “революційний” розвиток ... дає лише більш потужні функціональні пояснення. Це може створити дуже цікаву когнітивну науку, але таємниця свідомості не зникне. Будь-який звіт у чисто фізичних термінах буде страждати від тієї ж проблеми. Він буде, у кінцевому рахунку, даний у термінах структурних та динамічних властивостей фізичних процесів, і яким би ускладненим не був такий звіт, він дасть тільки більше структури й динаміки. Хоча цього достатньо для того, щоб впоратися з більшістю природних явищ, проблема свідомості виходить за межі будь-якої проблеми щодо пояснення структури й функцій, тому потрібний новий спосіб пояснення.”¹⁸

Аналіз Чалмерса в термінах надвідповідності виявляється ефективним і точним (хоча чимало деталей є дискусійними). А проте думаю, що запропонований мною аналіз на основі поняття *концептуальної зводимості до просторово-часових відношень* має свої переваги.

По-перше, це поняття чітко визначає, що робить ті або інші властивості фізичними (у широкому сенсі) і, завдяки цьому дозволяє показати, чому введення (відкриття) нових фізичних властивостей та законів не може вирішити проблему або навіть суттєво змінити баланс аргументів на користь матеріалізму.

По-друге, воно дозволяє обійтися набагато більш вузьким “базисом” для редуктивного пояснення (пояснення того, як макровластивості фізичних об’єктів утворюються через структуроване поєднання мікровластивостей їх складових елементів), який виявляється осучасненою версією класичного Декартового “атрибуту протяжності”. “Базис” обмежується просторово-часовими

¹⁷ різноманітними спробами редуктивного (тобто, матеріалістичного) пояснення свідомості

¹⁸ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 121.

відношеннями, а всі інші фізичні (як у вузькому, так і в широкому сенсі) властивості і закони концептуально зводяться до цього “базису”.

Натомість, для редуктивного пояснення на основі поняття логічної надвідповідності Чалмерсу необхідно включати в “базис” усі фізичні закони й такі поняття як маса, електричний заряд, різного роду фізичні поля тощо. Це є наслідком того, що ці поняття є *концептуально зводимими* до просторово-часових відношень, але не є *логічно надвідповідними (зводимими)* по відношенню до них.

Нагадаю головну тезу з першого розділу: *фізичне (матерія) зводиться до властивостей одного-єдиного фундаментального виду – розташування в просторі, яке змінюється з часом; уся решта фізичних властивостей, а також усі фізичні закони – концептуальна надбудова до цієї фундаментальної властивості – міри, шаблони, регулярності, які ми виявляємо в процесах змін взаємного просторового розташування різних об’єктів, і яким даємо різні назви (маса, заряд, поле, закон гравітації, ..., інстинкт, рефлекс, ...).*

Відношення між цією “концептуальною надбудовою” та просторово-часовими властивостями відповідає поняттю концептуальної зводимості, але не відповідає поняттю логічної надвідповідності (логічної зводимості), оскільки загальне (закони й відповідні їм типи властивостей) логічно не зводиться до будь-якої множини одиничних подій (окремих фактів).

Це пов’язано зі знаменитою проблемою Г’юма. (Чалмерс підтверджує, що саме через неї він мусив включати фізичні закони в “базис” для редуктивного пояснення.) Г’юм формулював її, використовуючи поняття причинності, але я вважаю більш зручним переформулювання її в термінах законів природи (причинність – вияв законів природи). Г’юм поставив під знак питання: чи маємо ми логічні (загалом, раціональні) підстави вважати (як ми це робимо) ті регулярності, які ми виявляємо в реально спостережуваних подіях, виявом універсальних законів природи (які завжди діяли, діють і будуть діяти)? Він доводив, що цілком можливо, що всі ці регулярності в спостережуваних раніше подіях є насправді просто випадковим збігом обставин, і ніяких законів природи (а отже, і властивостей, що визначаються через них) не існує.

Зауважимо, що поняття маси, електричного заряду, різноманітних фізичних полів невіддільні від відповідних законів природи, є невід’ємними частинами концептуальної структури цих законів. (Так, поняття маси відповідає другому й третьому законам Ньютона й не

має сенсу без них; поняття електричного заряду відповідає закону Кулона й не має сенсу без нього тощо.) Якщо немає законів природи, то й усі такі поняття не описують ніяких реальних властивостей.

У часи Г'юма вважалося (багато філософів ще й досі так вважають), що ми отримуємо знання про закони природи шляхом індукції – умовиводу від багатьох окремих спостережень до загального положення (закону). Г'юм доводив, що цю процедуру неможливо раціонально захистити. Як наслідок – висновок про те, що якщо ми вважаємо, що завтра зранку зійде Сонце, то це є лише наслідком нашої звички, але ми маємо для такої віри не більше раціональних підстав, аніж для віри в те, що завтра зранку замість Сонця зійде миска з галушками. Хоча багато філософів і досі дотримуються теорії індукції, аргументи Г'юма залишаються ніким не спростованими. Натомість існує інший спосіб пояснення того, чому раціонально припускати існування законів природи (Карл Поппер): ми *гіпотетично* припускаємо їхнє існування, оскільки це необхідно для пояснення і передбачення: без ідеї законів природи весь світ був би для нас суцільним хаосом. Наскільки я розумію, приблизно в цьому ж смислі Чалмерс говорить про те, що “ми робимо висновок про існування причинності в якості умовиводу, націленого на найкраще пояснення.”¹⁹

Тим не менше, (застосовуючи концептуальний інструментарій логічно можливих, уявних світів, на який спирається поняття логічної надвідповідності) логічно можливо, що дійсний та уявний світи збігаються за усіма окремими спостережуваними фізичними фактами, але розходяться в частині “загальних фактів”: в одному зі світів справді діють закони природи (причинність), а в іншому усі ті ж самі окремі факти мають місце внаслідок (дуже неймовірного, але логічно можливого) випадкового збігу обставин.²⁰

¹⁹ Chalmers D. The Conscious Mind. – p.75

²⁰ Або інші варіанти:

- 1) Уявний світ, в якому всі фізичні тіла рухаються точно так само, як і в нашому, але не тому, що є такі фізичні закони, а тому, що за кожним найменшим елементом закріплений ангел, який рухає його відповідним чином.
- 2) Уявний світ зомбі, які нічого не відчувають і не усвідомлюють, хоча рухаються точно так само, як і люди, і всередині їх тіл відбуваються точно такі самі рухи; в цьому світі діють дещо відмінні закони природи і, відповідно, складові тіл зомбі мають дещо інші властивості; ці відмінності такі, що причинно компенсують відсутність свідомості і ні в чому іншому не виявляються. (Відповідні закони природи є емерджентними й ніяк не проявляються за межами тіл зомбі.)

Крім того, навіть якби не було питання про існування законів природи та причинності, було б інше: про *конкретну форму* законів природи. Справа в тому, що будь-яка множина фактів, які спостерігалися, логічно сумісна з безліччю різних логічно можливих законів. Щоб це було зрозуміліше, почнемо з відомого наукового прикладу – закони фізики Ньютона та закони фізики Ейнштейна. До початку XX ст. усі одиничні факти, що спостерігалися й перевірялися в експериментальних умовах відповідали системі законів Ньютона. Це була величезна кількість одиничних фактів. Потім виявилось, що в деяких ситуаціях (при дуже великих швидкостях, порівнюваних зі швидкістю світла) результати експериментів суперечать передбаченням, які випливають із системи законів Ньютона. У результаті, з'явилася система Ейнштейна, у якій закони фізики мають дещо іншу форму, ніж у системі Ньютона, але в царині відносно невисоких швидкостей передбачення, що випливають із законів Ньютона й Ейнштейна, настільки близькі, що у всіх практично значимих цілях різницею можна (і зручно) знехтувати. У загальному випадку, відношення між одиничними фактами, що спостерігалися, та універсальними законами природи можна проілюструвати графічно: одиничні факти, що спостерігалися – це точки на площині, закони – лінії, що проходять через ці точки. Але розташування точок не визначає, якою саме має бути лінія, що через них проходить. Через будь-яку множину точок можливо провести нескінченну множину різних ліній, які описуються різними математичними формулами й представляють різні логічно можливі альтернативні закони природи. Закони природи логічно невиводимі з окремих фактів, що спостерігалися – якою б великою не була їхня кількість. Те, що в науці прийнято як закони природи – це найбільш вдалі (прості, елегантні тощо) *здогадки* (гіпотези), *логічно сумісні* з множиною одиничних фактів, що спостерігалися, але *логічно невиводимі* з них.

У силу усього цього, фізичні закони, а також невід'ємні від них властивості, не є логічно надвідповідними по відношенню до окремих (зокрема, просторово-часових) фактів. (Чалмерс визнає це, говорячи про причинність: “Факти про причинність не є логічно надвідповідними щодо окремих фізичних фактів.”²¹)

Але, повертаючись до нашої термінології, вони є *концептуально зводимими* до окремих просторово-часових фактів. (Див. щодо цього також застереження на с. 18.)

²¹ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 75.

Також аналіз Чалмерса не передбачає можливості справжньої кількісної незводимості (емердженції) у середині царини фізичного. Якщо така незводимість (емердженція) існує, то деякі матеріальні (фізичні в широкому сенсі) закони і властивості не є логічно надвідповідними по відношенню до законів і властивостей мікрофізичного рівня. Але вони, як і всі інші фізичні (у широкому сенсі) властивості є концептуально зводимими до розташування фізичних тіл у просторі та його змін з часом.

Проблема зводимості різних форм опису

Поняття логічної надвідповідності допомагає уникнути плутанини, пов'язаної з різними смислами понять зводимості-виводимості, – зокрема, з тим фактом, що $\Phi(B)$ може бути в принципі логічно зводимим до $M(A)$ (логічно-дедуктивно виводимим з $M(A)$), але таке зведення (виведення) є практично нездійсненим – ситуація псевдонезводимості.

Чалмерс спеціально наголошує, що “логічна надвідповідність не визначається в термінах дедуктивної виводимості в будь-якій системі формальної логіки. Скоріше, логічна надвідповідність визначається в термінах логічно можливих *світів* (та індивідів), де поняття логічно можливого світу є незалежним від цих формальних міркувань.”²²

І все ж, я думаю, що ідея логічної надвідповідності передбачає принципову можливість логіко-математичної дедукції $\Phi(B)$ з $M(A)$, хоча у багатьох випадках така дедукція може виявитися практично нездійсненою. Сам Чалмерс виражає по суті цю ж думку наступним чином:

“*В принципі*, хтось, хто знає всі А-факти про дійсну ситуацію, зможе дізнатися з самих лише цих фактів усі В-факти про цю ситуацію, за умови, що він володіє усіма потрібними В-поняттями. Таке висновування може бути важким або й неможливим *практично*, через складність ситуації, але воно принаймні *можливе в принципі*.”²³

“Ми можемо уявити, що гіпотетична суперістота – скажімо, демон Лапласа, який знає розташування кожної часточки в просторі²⁴ –

²² Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 35.

²³ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 70. (Курсив мій.)

²⁴ Знаменитий математик Лаплас сповідував фізичний детермінізм – теорію про те, що всі події у Всесвіті необхідно й цілковито визначаються попередніми фізичними станами та фізичними законами. Лаплас ілюстрував цю теорію твердженням про те, що якби існував демон з безмежно потужним розумом,

була б здатною прямо “зчитати” усі біологічні факти, якщо дані всі мікрофізичні факти. Мікрофізичні факти достатні для такої істоти, щоб сконструювати модель мікроскопічної структури та динаміки світу крізь увесь простір і час, з якої вона може прямо дедукувати макроскопічну структуру й динаміку. Якщо дана вся ця інформація, ця істота має всю потрібну їй інформацію, щоб визначити, які системи є живими, які системи належать до того самого роду тощо. Оскільки вона володіє біологічними поняттями і має повну деталізацію мікрофізичних фактів, ніяка інша інформація не стосується справи.”²⁵

Ця цитата навила мене на думку про одну дуже важливу причину псевдонезводимості, яка часто лежить в основі тверджень про те, що біологічні факти (властивості) нібито можуть бути незводимими до фізичних. Проблема полягає у зводимості тих *понять*, які ми використовуємо для макроописів, до описів у термінах власне фізичних (у вузькому сенсі) понять. Йдеться тут власне не про *фізичні* описи, а про *точні математичні* описи просторових відношень, – такі, які ми зазвичай зустрічаємо у фізиці, але які *в принципі можливі* на будь-якому рівні, проте часто виявляються *нездійсненними* на макрорівні через надмірний рівень складності.

Колись у дискусії на інтернет-форумі мені зауважили, що програмістам досі не вдалося вирішити такої, здавалося б, простої задачі: навчити комп’ютер, обладнаний відповідними світловими датчиками, розпізнавати котів. Маленька дитина легко може це зробити. Але комп’ютерної програми, яка могла б це задовільно робити, нікому ще не вдалося придумати.

Не впевнений, що ця інформація відповідає дійсності, але якщо це так, то в цьому немає нічого дивного. Людина, яка більш-менш задовільно володіє мовою, легко інтуїтивно асоціює певні складні цілісні образи (гештальти) з поняттями типу “кіт”, не замислюючись над тим які точні (математичні) описи відповідають усім тім тілесним формам, які ми розпізнаємо як котів. А комп’ютеру потрібний саме такий точний математичний опис. У принципі, такий опис має бути можливим, адже ми ідентифікуємо котів за формами їх тіла, а будь-

здатний дізнатися про всі фізичні факти станом на якийсь момент часу, то він міг би на основі знання про ці факти та фізичні закони прорахувати до найменшої дрібнички (найменшого руху) усі події, що відбудуться у Всесвіті на скільки завгодно часу наперед у майбутнє (а також і назад у минуле).

²⁵ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 35.

яка форма складається з множини геометричних точок і ліній, кожна з яких можна описати математично... Але створення такої логіко-математичної моделі є дуже складним завданням.

Зауважимо: немає складної проблеми в тому, щоб дати математичний опис зовнішності конкретного kota в конкретний фіксований момент часу. Не так важко описати математично, з якою завгодно детальністю й точністю, фотографію kota. Неважко описати математично й послідовність рухів такого kota (такий опис може бути просто послідовністю описів фотографій). По суті, файли з картинками та відеороликами, які ви можете побачити на комп'ютері, і є такими описами. А от логіко-математичну модель (комп'ютерну програму), яка, відсканувавши зображення певного предмету, могла б з високою (порівнюваною з людською) точністю розпізнавати, кіт це чи не кіт (зважаючи, що кіт може бути будь-якої породи – сіамський, сибірський чи якийсь інший, і може бути в самих різноманітних позах, а інші предмети можуть бути, зокрема, різноманітними іншими тваринами) – дуже важко.

Я все ж думаю, що програма розпізнавання котів не є такою надскладною задачею, що програмістам її ніколи не вдасться вирішити. Але якщо ми візьмемо більш абстрактні біологічні поняття, то такий надвисокий для людини рівень складності напевно можливий. Наприклад: як дати адекватний математичний опис таким поняттям як “живий організм” та “біологічна еволюція”?! А проте, це може виявитися неможливим лише для обмеженого людського розуму, а *не є неможливим в принципі*. Для демона Лапласа це не повинно бути складною проблемою.

У будь-якому разі, ця проблема зі зводимістю стосується лише загальних описів та понять, які ми в них використовуємо. Вона не стосується конкретних фізичних (у широкому сенсі, включно з біологічними) фактів, що мають місце в будь-який конкретний момент часу. Нагадаю: будь-якого конкретного kota в будь-який конкретний момент часу неважко дуже детально описати (найпростіший такий опис – масив даних про просторове розташування та колір множини дуже маленьких частин його тіла – піксель на екрані комп'ютера). Якщо не припускати, що в даного kota є свідомість як суб'єктивність, то немає сумніву, що всі його властивості цілком зводяться до сукупності мікрофізичних властивостей усіх мікрочасточок його тіла та їх взаємодій. У термінах Чалмерса: усі властивості kota є логічно надвідповідними щодо цієї сукупності. А якщо щось у *принципі* не зводиться, логічно не надвідповідає, то це – котяча свідомість-психіка як суб'єктивність.

Редуктивне пояснення

Чалмерс дає також добре пояснення поняття *редуктивного пояснення* (англ. *reduce* – зводити), яке відповідає тому, що я називав *зводимістю в принципі*. Суть редуктивного пояснення – у тому, щоб показати в загальних рисах як властивості макrorівня можуть утворюватися процесами, властивостями, структурами на мікрорівні. Чалмерс звертає увагу на кілька важливих моментів:

1) Редуктивне пояснення не слід ототожнювати з практичною можливістю здійснити повне логічне зведення (тобто дедуктивне виведення усіх фактів макrorівня з фактів мікрорівня):

“Багато деталей цих пояснень на даний момент не піддаються нашому розумінню, і ймовірно можуть виявитися дуже складними, але ми знаємо, що якщо ми з’ясуємо достатньо щодо історії низького рівня, історія високого рівня зрештою прийде слідом.”²⁶

2) Редуктивне пояснення не мусить бути поясненням на найнижчому рівні (мікрофізики):

“Замість цього, явища високого рівня пояснюються в термінах деяких властивостей на дещо нижчому рівні... У свою чергу, ми сподіваємося, що більш базисні явища можуть самі бути редуктивно пояснені в термінах чогось ще більш базисного. Якщо все йде добре, біологічні явища можливо пояснити в термінах клітинних явищ, які можливо пояснити в термінах біохімічних явищ, які можливо пояснити в термінах хімічних явищ, які можливо пояснити в термінах фізичних явищ.”²⁷

3) Редуктивне пояснення не слід ототожнювати з редукцією *змісту понять* вищого рівня опису до опису в термінах понять нижчого (зокрема, фізичного) рівня. Це застереження має на увазі те, про що ми щойно говорили у випадку з котом, а також часто наголошувану прибічниками функціоналізму тезу, що одні й ті самі макровластивості (зокрема, функціональні властивості) можуть бути реалізовані в різні способи:

є “явища, які можуть бути реалізовані на багатьох різних основах... Але ця множинність можливостей реалізації не

²⁶ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 43.

²⁷ Там само. – p. 50-51.

перешкоджає редуктивному поясненню *будь-якого екземпляра*” явища “в термінах явищ нижчого рівня”.²⁸

“...редуктивне пояснення є фундаментально *індивідуальним*, пояснюючи *окремі екземпляри*, без необхідності пояснення всіх екземплярів разом.”²⁹

Аналогія розглянутої вище ситуації з котами: якщо ми не можемо “редукувати” зміст поняття кота (тобто усі можливі фізичні реалізації-екземпляри кота) до опису в логіко-математичних комп’ютерних термінах, то неважко це зробити з будь-яким конкретним котом (тобто, будь-яким *окремим екземпляром* кота) в будь-який конкретний момент часу.

“У філософській літературі на можливість множинної реалізації часто вказують як на головну перешкоду для “редукції”, але як доводить Брукс (1994), це, схоже, не характерно для способу, у який редуктивні пояснення використовуються в науках. Біологічні явища, такі, наприклад, як крила, можуть бути реалізовані багатьма різними способами, але біологи все одно дають редуктивні пояснення. Насправді, як вказують Вільсон (1985) та Чарчленд (1986), багато фізичних явищ, які часто розглядаються як взірці зводимості, (наприклад, температура) в дійсності можуть бути реалізовані в різні способи.”³⁰

У результаті ретельного розгляду питань про можливість редуктивного пояснення на основі понять фізики, Чалмерс приходиться до таких **висновків**:

“Майже для кожного природного явища над рівнем мікрофізики, як видається, у принципі існує *редуктивне пояснення*, тобто пояснення цілковито в термінах простіших сутностей (entities). У цих випадках, якщо ми даємо належний звіт про процеси нижчого рівня, то отримуємо пояснення явища вищого рівня.”³¹

Єдиним виключенням виявляється свідомість (зрозуміло, також і явища, в яких вона задіяна):

“Щодо будь-якого можливого звіту про фізичні процеси, які лежать в основі свідомості, завжди виникатиме наступне питання:

²⁸ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 43.

²⁹ Там само. – p. 50. (Курсив мій)

³⁰ Там само. – p. 364.

³¹ Там само. – p. 42.

Чому ці процеси супроводжуються свідомими суб'єктивними переживаннями?”³²

“...відсутність відношення логічної надвідповідності прямо означає, що матеріалізм є хибним: світ має властивості крім фізичних. Головний аргумент такий:

1. У нашому світі є свідомі суб'єктивні переживання.

2. Логічно можливий світ, який є точною фізичною копією нашого, але в якому не виконуються ті факти щодо свідомості, які виконуються в нашому світі.

3. Отже, факти щодо свідомості є якимись додатковими фактами про наш світ, понад фізичні факти.

4. Отже, матеріалізм є хибним.

Якщо світ зомбі, фізично ідентичний нашому, є логічно можливим, з цього випливає, що присутність свідомості є додатковим фактом про наш світ, який не гарантований самими лише фізичними фактами. Характер нашого світу не вичерпується характером, що надається йому фізичними фактами, він має додаткові характеристики, які визначаються наявністю свідомості.”³³

Чарівний піріг Джона Серля

Свідомим ментальним станам і процесам властива особлива риса, якою не володіють інші природні явища, а саме, суб'єктивність. Саме ця риса свідомості і робить її вивчення настільки непіддатливим загальноприйнятим методам біологічного та психологічного ³⁴ дослідження, а також найбільш загадковим для філософського аналізу.

Джон Серль³⁵

Відповідно до англійського прислів'я, неможливо з'їсти піріг так, щоб він залишився цілим. Однак Джон Серль переконаний, що “піріг свідомості” можливо й потрібно з'їсти саме в такий спосіб.

³² Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 106.

³³ Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 123.

³⁴ Див. підрозділ “Проти біхевіористсько-функціоналістської підміни смислу психологічних понять” та примітку 10 у розділі 1.

³⁵ Searle J. The Rediscovery of the Mind. – pp. 93-94 [Серл Дж. Открывая сознание заново. – с. 102].

Цитати далі в цьому підрозділі – з цієї книги. Сторінки вказуються в дужках після цитати: “(р. ... [с. ...])”

Багато висловлювань Серля виглядають дуалістичними. Проте він відкидає як дуалізм, так і матеріалізм, описуючи свою позицію як натуралізм. Він поділяє переконання, яке лежить в основі дуалізму, – про те, що свідомість як суб'єктивність є онтологічно незводимою (тобто не редукується ні до чого іншого, більш фундаментального). З його точки зору, *свідомість є особливою – каузально емерджентною й незводимою – властивістю мозку*; проте Серль заперечує, що його точка зору – це пропетивний дуалізм (дуалізм властивостей).

Серль (як і Чалмерс) вважає, що свідомість каузально надвідповідає нейрофізіологічним структурам і процесам у мозку. Проте (на відміну від Чалмерса) він вважає, що свідомість у цьому зовсім не унікальна, що така “знизу-вгору” каузальність “досить поширена у фізичному світі”. Як приклад, Серль наводить твердість поршня, яка “каузально надвідповідає його молекулярній структурі” (рр. 125-126 [с. 127]).

За пів сторінки перед цим, Серль згадує, у контексті історії поняття надвідповідності, про існування іншого – конститутивного – поняття надвідповідності, коли більш низькорівневі явища не спричиняють, а конституують (утворюють) більш високорівневі. (Тобто, конститутивна надвідповідність – це те ж саме, що логічна надвідповідність у Чалмерса.) Саме в такому смислі поняття надвідповідності спочатку було введене в філософський обіг Дж. Муром у його теорії моралі. Проте Серль не обговорює можливості того, що макрофізичні явища, такі як твердість поршня, *конститутивно надвідповідають* мікрофізичним; він лише повідомляє про те, що він вважає “що лише каузальне поняття важливе для дискусій з психофізичної проблеми.” (р. 125 [С. 126-127])

Однак за кілька сторінок перед цим, пояснюючи чому свідомість є онтологічно незводимою й чому це нібито не становить проблеми для його нібито недуалістичної позиції, Серль дає картину наукових редукцій, яка свідчить про протилежне: усе в фізичному світі, крім свідомості та залежних від неї явищ (культури), ³⁶ в принципі редукується до мікрофізичних явищ, – а це означає, що воно *конститутивно, а зовсім не причинно*, надвідповідає мікрофізичним явищам.

³⁶ Таке формулювання, щоправда, припускає, що свідомість теж є частиною фізичного світу, – і така в дійсності точка зору Серля. Хоча я з цим і не згодний, але оскільки це термінологічне, а не змістовне питання, то тут я не стану сперечатися про слова і поки що буду дотримуватися способу опису, прийнятого Серлем.

У цьому обговоренні може ввести в оману домінантне місце того, що Серль називає *каузальною редукцією*, а також деяка (схоже, не випадкова) недомовленість в описі зв'язку між каузальною та онтологічною редукцією: “У цілому в історії науки успішні каузальні редукції мали тенденцію вести до онтологічних редукцій. ... У кожному випадку онтологічна редукція ґрунтувалася на попередній каузальній редукції” (pp. 115, 118 [С. 119, 121]). Однак з подальшого пояснення Серлем того, як і чому це відбувається, видно, що *каузальна редукція у випадку всіх явищ фізичного світу*, крім свідомості та залежних від неї явищ, не просто передує онтологічній редукції і має тенденцію вести до неї, а є *онтологічною редукцією*.

Серль визначає каузальну редукцію як “відношення між двома типами речей, яким можуть бути властиві каузальні спроможності, коли існування і, отже, каузальні спроможності сутності, яку редукують, виявляються такими, що їх цілком можливо пояснити в термінах каузальних спроможностей явища, до якого редукують” (р. 114 [с. 118]). Проте з подальшого пояснення Серля (pp. 114-115, 118-120 [С. 118-119, 121-123]) стає зрозумілим, що у випадку макрофізичних явищ, таких як теплота, колір, рідкий стан води або твердість поршня, після того, як з цих понять віднята феноменальна складова, внесена свідомістю (відчуття теплоти або кольору, дотикове відчуття твердості або рідини), усе, що залишається редукувати – це каузальні спроможності та просторова конфігурація. У випадку макрофізичних явищ, якщо вдалося здійснити редукцію каузальних спроможностей та просторової конфігурації, то тим самим здійснено повну – онтологічну – редукцію. Більше редукувати нема чого. Проте у випадку свідомості, як визнає Серль, це не так, оскільки залишається ще дещо невідредуковане – суб’єктивність, тобто власне сама свідомість як така!

Таким чином, якщо свідомість (як суб’єктивність) є каузально емерджентною-надвідповідною властивістю макрофізичної системи (мозку), незводимою до фізичних явищ на мікрорівні, (а Серль визнає її такою), то вона – єдина така властивість у природі. Ніякими іншими такими властивостями (крім похідних від свідомості) ніякі макрофізичні системи не володіють! Але ж це і є зміст психофізичного дуалізму – вчення про існування двох фундаментальних типів сутностей-субстанцій (субстанційний дуалізм) або властивостей (пропетивний дуалізм): з одного боку, тих, які зводяться до фундаментальних (мікро)фізичних сутностей, закономірностей, властивостей і процесів, з іншого боку – свідомості

та похідних від неї явищ, що не зводяться до (мікро)фізичного фундаменту.

Важка проблема свідомості

Одним з найбільш обговорюваних моментів аналізу, запропонованого Чалмерсом, виявилось поняття “важка проблема свідомості”. Чалмерс ввів його для позначення тієї головної проблеми, яка робить незадовільними будь-які матеріалістичні (редукціоністські) теорії свідомості, на відміну від інших – “легких” – проблем, пов’язаних зі свідомістю, для яких, в принципі, можливе задовільне матеріалістичне (редукціоністське) розв’язання. “Легкі” проблеми свідомості – це всі ті проблеми, що стосуються матеріалістичного (редукціоністського) пояснення різноманітних функцій свідомості в життєдіяльності організму – насамперед, у поведінці. Звичайно, ці “легкі” проблеми насправді можуть часом бути досить важкими, але вони є легкими в тому смислі, що вони в принципі розв’язні: для кожної такої функції в принципі можлива матеріалістична теорія, яка пояснюватиме, як ця функція може виконуватися деякою фізичною системою. (Це, звичайно ж, не означає, що у випадку людини ця функція справді виконується такою фізичною системою.) Але таке пояснення функцій, яким би успішним воно не було, завжди залишає нас з проблемою, яку Чалмерс називає “важкою”, оскільки вона в принципі нерозв’язна для будь-яких матеріалістичних (редукціоністських) теорій:

“Справді важка проблема свідомості – проблема *суб’єктивного досвіду*. ... навіть після пояснення виконання всіх когнітивних і поведінкових функцій в околиці досвіду ... залишається без відповіді подальше питання: *Чому виконання цих функцій супроводжується досвідом?* ... Існує пояснювальний розрив (термін, введений Левіне, 1983) між функціями та досвідом. ... Факти про досвід не можуть автоматично впливати з жодного фізичного звіту, оскільки немає концептуальної суперечності в тому, що будь-який даний процес міг би існувати без досвіду. Досвід ... *логічно не впливає* з фізичного.”³⁷

³⁷ Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness. – pp. 201, 203, 208.

Післямова. Матеріалізм як прояв сцієнтизму

Успіхи природничих та інженерних наук (фізики, хімії, біології, комп'ютерних технологій) у XVIII-XX століттях справили величезне враження на свідомість людей і привели до поширення віри у всемогутність науки – відсутність будь-яких меж для природничо-наукового пізнання; віри в те, що методи й пояснювальні принципи, які виявляються продуктивними в царині природничих наук, дають відповідь на будь-яке значуще питання. Таку віру називають **сцієнтизмом**. Науковці, задіяні в природничих науках, особливо схильні до сцієнтизму, оскільки він надає найвищого престижу їх професії. Крім того, для людини, яка, внаслідок професійної спеціалізації, звикла мислити в категоріях фізики, хімії, біології чи комп'ютерних технологій, природною є схильність розглядати крізь призму цих категорій усю дійсність, не замислюючись усерйоз, критично про те, наскільки це правомірно.

Проте ця віра у всемогутність природничих наук є некритичною, нерациональною, – вона не ґрунтується на раціональному дослідженні можливостей і меж наукового пізнання,¹ а також специфіки окремих сфер наукового пізнання. Сцієнтизм піддавався гострій критиці з боку багатьох науковців і філософів науки. Так, видатний економіст і філософ XX століття Фрідріх фон Гаєк характеризував сцієнтизм як “позицію, яка є рішуче ненауковою у належному смислі слова, оскільки вона передбачає механічне й некритичне перенесення деякого способу мислення, що склався в одній царині, на зовсім інші. На відміну від наукового, сцієнтистський погляд не є неупередженим, – навпаки, це дуже упереджений підхід, який ще до розгляду свого предмета претендує на точне знання того, у який спосіб його досліджувати.” Сцієнтизм – це лише “рабська імітація методу й мови науки”, – на відміну від науки як діяльності, для якої головним є “загальний дух неупередженого дослідження”.² Карл Поппер вважав необхідним уточнити: правильніше було б говорити “про імітацію того, що *дехто помилково вважає* методом і мовою науки”.³

¹ Нагадаю, що саме таке критичне дослідження можливостей і меж наукового пізнання Іммануїл Кант вважав одним з трьох головних завдань філософії.

² Hayek F. The Counter-Revolution of Science. – pp. 15-16.

³ Поппер К. Злиденність історизму. – с. 125.

А ось як характеризує сцієнтизм Томас Нейгел: “Сцієнтизм ... передає у відання одного типу людського розуміння Всесвіт і усе, що про нього може бути сказане. У своїх найбільш короткозорих формах він вважає, що все існує мусить бути зрозумілим через застосування наукових теорій, подібних до тих, які ми розвинули на даний момент – нинішніми зразками є фізика та еволюційна біологія – ніби нинішній вік не є лише одним з багатьох... Надто багато часу втрачено через припущення, що вже існуючі методи вирішать проблеми, для яких вони не створювалися; надто багато гіпотез та систем думки у філософії та деінде ґрунтуються на дивному уявленні, що ми, у цей момент історії, володіємо базовими формами розуміння, що придатні для розуміння абсолютно всього.”⁴

Поширення матеріалізму і його популярність серед науковців не свідчить про його раціональність, а є проявом сцієнтизму. Претензії матеріалізму на істинність *не ґрунтуються на раціональних підставах*. Насправді матеріалізм – це *ірраціональна віра, яка ґрунтується на авторитеті*. Той факт, що авторитетом при цьому вважаються природничі науки, не змінює ірраціонального (а отже, ненаукового) характеру матеріалізму.

Матеріалізм апелює до авторитету науки подібно до того, як релігійні проповідники апелюють до авторитету Бога. Питання: чи слід нам вірити їх словам? чи можуть вони довести їхню правдивість? Як відрізнити справжніх посланників Бога від шахраїв і божевільних?

Наука (так само, як і філософія) – це, насамперед, раціональна критична діяльність. Судження є раціональними в тій мірі, в якій вони є результатом критичного дослідження наявних свідчень та аргументів. Судження, які не є такими, але апелюють до авторитету науки, є не науковими, а лженауковими. (Яскравий приклад – так званий “науковий соціалізм” Маркса.)

Дійсність не є такою простою й однозначною, якою її вважають матеріалісти. Можливості природничих наук обмежені й залишають простір для ненаукових уявлень. При цьому ненауковість не завжди означає хибність або нераціональність. Інколи буває якраз навпаки: установка на дотримання виключно тих уявлень, які відповідають природничо-науковим стандартам, веде до прийняття раціонально невиправданих, абсурдних і антигуманних теорій.

⁴ Nagel T. The View from Nowhere. – pp. 9-10.

Частина 2. Від соліпсизму до ідеалізму

7. Чи існує фізична реальність поза свідомістю?

Матеріалістичне розуміння реальності орієнтоване на зовнішній світ – світ видимих і дотичних речей, розташованих у просторі (людське тіло – одна з них); цей світ визнається єдиним реально (об’єктивно) існуючим; людське **Я**, внутрішній світ людини (світ її свідомості, суб’єктивних переживань, бажань і думок)¹, духовні аспекти людського буття в їх якісній відмінності від фізичного по суті ігноруються або й прямо заперечуються.

Протилежністю матеріалізму є ідеалізм. Філософський енциклопедичний словник (Київ, 2002) дає таке визначення ідеалізму: “будь-яка система, що визначає об’єктивно-існуюче принципово як *дух, ідею або розум*, – тобто як принцип, протилежний *матерії* й первинний щодо неї. Нерідко такі системи саму матерію розглядають як прояв духу. Розрізняють дві головні форми ідеалізму – ідеалізм об’єктивний та ідеалізм суб’єктивний. У випадку схильності філософів вважати об’єктивно існуючими ідеї чи дух поза людською свідомістю йдеться про різновиди **об’єктивного ідеалізму**, найголовнішими представниками якого вважають Платона, Шеллінга, Гегеля та ін. У випадку ж акцентування на первинності людської свідомості йдеться про **суб’єктивний ідеалізм**, до чільних представників якого належать Г’юм, Берклі, Мальбранш, Фіхте та ін.”²

Іншими словами, ідеалізм – це теорія про те, що реальність має духовну природу, а матерії як самостійного начала не існує. З точки зору ідеалізму, за матеріальною, фізичною видимістю приховується духовна реальність; матерія – це одна з форм прояву або “інобуття” духовної реальності. Сама ця духовна реальність або мислиться як щось незалежне від людської свідомості (Абсолют, світ ідей Платона, Благо, Єдине, Абсолютний Дух, Ідея, Розум, Світова Воля тощо), або

¹ Терміни “зовнішній” і “внутрішній” можуть вводити в оману, якщо їх розуміти у просторовому смислі – як зовнішнє і внутрішнє *по відношенню до тіла* (зовнішні речі і внутрішні органи). Я вживаю ці слова в непросторовому смислі, як зовнішнє і внутрішнє *по відношенню до свідомості людини* – те, що до неї не належить і те, що до неї належить. У цьому смислі внутрішні органи людського тіла – це також “зовнішнє”.

² Філософський енциклопедичний словник. – С. 231-232.

ототожнюється з людською свідомістю, суб'єктивністю, досвідом. У першому випадку говорять про об'єктивний ідеалізм, у другому – про суб'єктивний.

Ідеалізм або ототожнює реальність з людською свідомістю або людським **Я**, або мислить дійсність *по аналогії* з людською свідомістю або людським **Я**. Об'єктивний ідеалізм схильний до другого, суб'єктивний – до першого.

Філософський енциклопедичний словник говорить про те, що “у крайніх формах суб'єктивний ідеалізм має тенденцію до соліпсизму”. **Соліпсизм** – це вчення про те, що існує лише моє власне **Я**, не існує ані фізичного світу, ані інших людей; те, що звичайна людина сприймає за фізичні речі та інших людей, соліпсист вважає лише феноменами власної свідомості, частиною власного суб'єктивного досвіду. На мою думку, соліпсизм – це і є послідовний суб'єктивний ідеалізм, а всі інші вчення, які називають суб'єктивно-ідеалістичними, є не зовсім такими.

Більшість філософських вчень, які традиційно відносять до суб'єктивно-ідеалістичних, (зокрема, вчення філософів, згаданих вище у енциклопедичному визначенні) не є послідовними в ототожненні дійсності з людською свідомістю чи людським **Я**. Їх автори вводять у свої теорії елементи об'єктивного ідеалізму – замість того, щоб ототожнювати дійсність з конкретно (своєю власною) свідомістю чи конкретним (своїм власним) **Я**, вони або (Берклі) припускають існування багатьох свідомостей і Бога, або (Фіхте) роздвоюють **Я** на “чисте Я”, аналог Абсолютного Духу в об'єктивно-ідеалістичній філософії Гегеля, та “скінченне я”, аналог **Я** у звичайному розумінні, або (Г'юм, Мах, Авенаріус та деякі інші філософи-позитивісти) говорять про суб'єктивний досвід людини так, ніби він нікому не належить, є якимось нічийним “досвідом взагалі”.

Така непослідовність ніби нав'язується тими теоретичними й практичними проблемами, які породжує соліпсизм. Не лише суб'єктивно-ідеалістичні, але значною мірою й деякі об'єктивно-ідеалістичні вчення (наприклад, перехід від “чистого Я” Фіхте до Абсолютного Духу Гегеля) можна зрозуміти як трансформації соліпсизму внаслідок намагання розв'язати породжувані ним проблеми. Проте, на мою думку, усі такі спроби виявляються зрештою невдалими.

Щоб зрозуміти, чому це так, слід спочатку ретельно дослідити логіку соліпсизму й проблеми, які він породжує.

Декарт: методологічний сумнів, Я як суб'єкт свідомості та проблема існування фізичного світу

Ще Декарт доводив, що наше власне **Я** – єдина реальність, в існуванні якої неможливо сумніватися, тоді як реальність зовнішнього світу є сумнівною. Нагадаю про хід його міркувань.

Декарт вірив у можливість перетворення філософії на науку про реальність у цілому, яка була б такою ж надійною, певною, безсумнівною, як математика. На перешкоді цьому стоять безліч різноманітних передсудів, які заповнюють наш розум, які ми некритично перейняли від нашого оточення (інших людей), і які сплутують наше мислення й спричиняють різні помилки. Тому найперше, що нам потрібно зробити, – це очистити наш розум від усіх таких передсудів і залишити лише ті ідеї, які є справді надійними, певними, безсумнівними. Маючи такий надійний фундамент, ми можемо звести на ньому будівлю істинного, наукового знання про дійсність. Але як створити такий фундамент? Відповідь Декарта: слід спробувати піддати сумніву всі наші ідеї й знайти щось, у чому неможливо сумніватися. Ця процедура називається *методологічним сумнівом*.

Отже, послідуємо за Декартом в його застосуванні методологічного сумніву. Чи є щось, у чому ми не можемо сумніватися?

Більшість людей сприймають як щось певне, безсумнівне існування зовнішнього світу. Але, зауважує Декарт, насправді воно сумнівне. Можливо, що зовнішніх речей, які ми нібито бачимо, насправді не існує, а якийсь злий демон вводить нас в оману, викликаючи в нашій свідомості образи неіснуючих речей та відповідні чуттєві сприйняття.

Можна пояснити цю думку інакше – на прикладі сну.

Зазвичай ми вважаємо, що живемо у світі, оточені різними речами й людьми, існування й властивості яких є такими, якими вони є, незалежно від того, бачимо ми їх чи ні, знаємо ми про них чи ні, що ми про них думаємо тощо. З іншого боку, коли ми спимо, нам сняться сні, в яких нас оточують речі, і ми (у сні) сприймаємо їх як такі, що існують реально й незалежно від нас – подібно до того, як ми сприймаємо реальні речі, коли не спимо. Коли ми не спимо, ми розуміємо, що тих речей, які ми бачили уві сні, насправді немає; вони є *мимовільним* витвором нашої уяви, що існує лише в цій уяві. Мимовільність відрізняє образи, які ми бачимо уві сні, від звичайних продуктів нашої уяви. Справді, коли ми не спимо, ми можемо закрити

очі, і за власною волею викликати в уяві якісь образи. Ми розуміємо, що це – лише образи, а не реальні речі, тому, що ми самі, за власним бажанням, викликали їх у нашій уяві. Реальні речі, що нас оточують, не виникають і не зникають у простій взаємодії нашої волі й уяви.

Інша справа – у сні. Тут усе може бути як у реальному житті: образи виникають незалежно від нашого бажання. Мені може приснитися, що за мною женеться монстр, хоча я й не викликав його спеціально у своїй уяві і не можу за власним бажанням позбутися цього образу; у сні я хочу, щоб монстр зник, але він продовжує за мною гнатися... Але як, у такому разі, можливо відрізнити, де сон, а де дійсність? Можливо, те, що я зараз вважаю сном, який наснився мені минулої ночі, є дійсністю, а зараз я сплю, і уві сні те, що насправді є дійсністю, видається мені сном, який наснився мені минулої ночі. А можливо, ніякої іншої реальності, окрім моїх снів, немає. Можливо, є лише моя свідомість, в якій виникають різні образи й ідеї: одні – за моїм власним бажанням, інші – мимовільно, як уві сні.

Отже, ми не можемо бути цілком певними в існуванні зовнішнього (фізичного) світу; його існування можливо піддати сумніву, і проти цього сумніву не знайдеться безсумнівних заперечень. Але в такому разі чи існує взагалі щось, у чому неможливо сумніватися? Здається, що ми можемо сумніватися в усьому. Але, зауважує Декарт, є принаймні одна річ, у якій неможливо сумніватися, – сам сумнів. Оскільки ми сумніваємося, то ми не можемо сумніватися в тому, що ми сумніваємося. Отже, наш сумнів, який видавався таким руйнівним для всіх наших ідей, сам виявляється істиною, яку ми маємо визнати безсумнівною, – тим самим міцним фундаментом для знання, який ми шукаємо.

Сумнів – це форма мислення. Сумніватися – означає мислити. А моє мислення означає моє існування. (Якби мене не існувало, я, поза всяким сумнівом, не міг би мислити.) **Я мислю, отже, я існую. Я існую як мисляча, розумна річ, як свідомість** (не як тіло – існування мого тіла все ще залишається сумнівним). Це – перший і найважливіший результат Декартового методологічного сумніву.

Якби Декарт зупинився на цьому пункті, його філософія була б зразком соліпсизму. Але він не був цілком задоволений цим результатом і спрямував свої міркування в іншому напрямку, що дозволило йому відновити реальність зовнішнього (матеріального) світу та інших **Я**.

Для цього Декарт використав кілька аргументів, які називають доказами існування Бога, і які Декарт вважав неспростовними. Декарт

міркував, що якщо ми знаємо про існування Бога як абсолютно досконалої (усемогутньої, всезнаючої й усеблагій) істоти, то це є гарантією існування світу. Усемогутній і всеблагий Бог не може допустити, щоб щось (наприклад, якийсь злий демон) вводило нас в оману в наших головних уявленнях про дійсність, і щоб ми не мали засобів розрізнення реальності від ілюзії.

Отже, почавши з міркувань в руслі ідеалізму-соліпсизму, Декарт повернувся до дуалізму. А проте ті міркування, які дозволили йому це зробити, виявилися логічно далеко не бездоганними.

Усі “докази існування Бога”, що їх використовував Декарт, спростовувалися пізнішими філософами. Зокрема, Іммануїл Кант дав знамените спростування всіх головних “доказів” існування Бога. Як мінімум, слушність цих доказів є *далеко не безсумнівною*. Усі вони ґрунтуються на деяких припущеннях, які є дуже сумнівними й далекими від сучасних наукових уявлень, або містять помилки в умовиводах.

Припустимо, що Ви погодилися з першою частиною міркувань Декарта (включно з висновком про те, що Ваше існування як мислячої істоти є безсумнівним), але не вважаєте, що існують безсумнівні докази існування Бога як абсолютно досконалої істоти. У цьому разі, здається, що у Вас немає підстав вірити в існування зовнішнього (фізичного) світу, а також в існування будь-чого (будь-кого) іншого крім Вас самих (Вашого **Я**) як мислячої речі, чистої свідомості.

Таким чином ми приходимо до **соліпсизму** (від *sole* – один, єдиний, самотній) – теорії, згідно з якою існують тільки **Я** як свідомість, а все, що видається мені об’єктами матеріального світу, іншими людьми тощо – лише образи, що виникають в цій свідомості.

Чи раціонально приймати цю теорію?

Проблема достовірності, критичний раціоналізм та методологічний сумнів

Насамперед, слід поставити під сумнів вихідне методологічне припущення Декарта про те, що можливо знайти *абсолютно безсумнівні* ідеї і на їх основі *дедуктивно* (шляхом логічно необхідних умовиводів від загального принципу до множини окремих висновків з нього) вибудувати *всеохопну достовірну наукову систему знання* про устрій дійсності в цілому.

Розглянемо два заперечення проти цього припущення:

1) **Немає таких ідей, які в принципі неможливо поставити під сумнів**, хоча сумнів у деяких ідеях і видається абсурдом. (Але ж колись

і ідея про те, що Земля обертається навколо Сонця, видавалася абсурдом.) Це стосується навіть такої ідеї як ідея існування власного **Я**.

Карл Поппер наводить такий приклад:

“В чудовій книзі Хью Раутледжа "Еверест 1933" можна прочитати про Кіпу – одного з шерпів, який піднявся вище, ніж слід: "Затьмарений розум бідолахи Кіпи ніяк не міг розлучитися з уявленням, що він помер". Я не стверджую, що уявлення бідолашного Кіпи відповідало здоровому глузду або навіть було розумним, але воно кидає тінь сумніву на ту безпосередність і безсумнівність, про які говорив Декарт.”

Поппер також повідомляє:

“Мені довелося відчувати, можливо упродовж кількох секунд, щось подібне до того, що пережив Кіпа, коли мене одного разу вдарила блискавка...”³

Хоча тут ідеться про розумовий стан, який ми вважаємо ненормальним, можна це поставити під сумнів. Цілком можливо, що людина, яку ми вважаємо божевільною і яка вважає, що її не існує, вважає, що вона перебуває при здоровому розумі, а божевільні всі ми.

Правда, Декарт міг би поставити під сумнів, чи справді досвід, про який говорять Раутледж і Поппер, свідчить про сумнів у власному існуванні. Те, що Кіпа вважав себе померлим, не означає, що він вважав, що його не існує. Можливо, він уявляв, що він – в потойбічному світі і його оточують ангели. (На жаль, Поппер не роз'яснює, що саме він відчув у ті кілька секунд після удару блискавки, і як це стосується сумніву у власному існуванні.) Зрештою, кожний з нас може уявити себе померлим: уявити своє мертве тіло, яке оплачують рідні й друзі, яке потім кладуть у домовину й ховають... Але ж Декарт говорив зовсім не про тіло. Коли ми уявляємо картину власної смерті, ми (наше **Я**) ніби присутні при цій події і спостерігаємо за нею десь зі сторони (чи згори). Спостерігаю, отже, існую.

Але зрештою, ми можемо згадати не лише про божевільних. Можемо згадати поважні філософські й релігійні вчення (Г'юм, індуїзм, буддизм), автори й прибічники яких цілком серйозно вважали (вважають), що наше **Я**, в тому смислі, в якому його розумів Декарт, – це ілюзія.

³ Popper K. Two Faces of Common Sense // Objective Knowledge. An Evolutionary approach. – р. 36. (Поппер К. Объективное знание: эволюционный подход. – с. 43.)

У самого Декарта безсумнівність власного існування доводиться опосередковано, через факт сумніву. Оскільки я сумніваюся, значить, я існую. Я не міг би сумніватися, якби мене не існувало. Твердження “Я сумніваюся” та “Я не існую” логічно суперечать одне одному. Точно так само, істота, якій здається, що її не існує, не може не існувати. Мені здається, отже, я існую. Я сумніваюся у власному існуванні, а отже, я існую, а отже, не можу сумніватися у власному існуванні. Останнє твердження видається парадоксальним, але насправді воно не є таким, якщо його правильно зрозуміти. В одному акті мислення людина може поставити під сумнів власне існування. Але усвідомивши факт цього сумніву, вона вже більше не може *раціонально сумніватися* у власному існуванні: логічно неможливо, щоб обидва висловлювання – “Я сумніваюся” та “Я не існую” – були істинними.

Проте були досить авторитетні філософи, які цілком серйозно заперечували обов’язковість дотримання вимог логічної несуперечливості (наприклад, один з провідних радянських філософів Ільєнков, посилаючись на авторитет Фіхте, Гегеля й Маркса).⁴ Якщо вони мають рацію (я, звичайно, вважаю це абсурдом, але той факт, що такі філософи були, доводить, що в чинності вимоги логічної несуперечливості *можливо сумніватися*), то можливо водночас сумніватися й не сумніватися, існувати й не існувати *в одному й тому ж самому смислі*, і отже, можливо раціонально сумніватися навіть у власному сумніві і власному існуванні.

2) Навіть якщо припустити, що існують деякі ідеї, в яких неможливо сумніватися, то з них неможливо багато дізнатися про реальність.

Зокрема, з твердження “Я мислю, отже я існую” неможливо дізнатися нічого, крім того, що я існую і мислю, – і то лише в даний момент. Мої спогади про минуле можуть бути ілюзією. Можливо, якийсь злий демон вводить мене в оману, викликаючи в моїй свідомості спогади про щось, чого насправді зі мною не траплялося. Можливо, я виник хвилину тому і через хвилину зникну. Звичайно, я в це не вірю, але в принципі можливо сумніватися навіть у власному існуванні в будь-який попередній або наступний момент часу.

⁴ Ільєнков Э. Диалектическая логика. Див. також обговорення цієї проблеми в статті К. Поппера “Що таке діалектика?” (у збірнику: Поппер К. Предположения и опровержения)

А вже про світ, про існування чогось крім мене і про устрій реальності в цілому зовсім нічого неможливо дізнатися, виходячи лише з безсумнівного факту мого існування як мислячої істоти.

Про це свідчить і історія класичного раціоналізму – філософського напрямку, основоположником якого був Декарт. Його найвидатніші представники – Декарт, Спіноза та Лейбніц – намагалися реалізувати програму дедуктивної побудови достовірної метафізичної системи на основі абсолютно безсумнівних ідей. А проте вони чомусь прийшли до зовсім різних результатів. Розглядаючи метафізичні вчення цих філософів, ми можемо зауважити, що

- ідеї, які вони вважали безсумнівними, насправді можна піддати сумніву; деякі з них є доволі сумнівними (наприклад, постулат про неможливість взаємодії різних субстанцій; звичайно, можна, як це робив Спіноза, *визначити поняття субстанції* як чогось, що ні з чим не взаємодіє, але в такому разі субстанцією, за визначенням, буде лише реальність у цілому, і з цього нічого неможливо дізнатися про її устрій та відношення між різними її складовими частинами);
- логіка їх міркувань далеко не бездоганна (наприклад, докази існування Бога, на які спирався Декарт);
- у цих міркуваннях, крім явно сформульованих вихідних припущень (нібито безсумнівних ідей), завжди присутні й інші, неявні, приховані припущення – тому Декарт, Спіноза й Лейбніц з нібито однакових засновків (таких, як поняття субстанції) “строого логічно”, “дедуктивним” і “геометричним” методом виводять зовсім різні метафізичні системи (дуалізм, монізм, ідеалістичний плюралізм);
- інші припущення, очевидно, походять не із самого розуму, але також і з досвіду, або з застосування розуму для упорядкування досвіду⁵; причому це упорядкування може здійснюватися у різні способи (один і той же досвід можливо інтерпретувати по-різному).

Резюмую словами Карла Поппера про філософію Декарта:

“Я визнаю, що віра у своє власне існування дуже сильна. Проте я не визнаю, що вона може витримати вагу чогось подібного будівлі картезіанства⁶: як стартова платформа вона надто вузька. Не вважаю я, до речі, і що вона є такою безсумнівною, як вважав

⁵ наприклад, дуалізм Декарта відображає найважливіше розрізнення всередині людського досвіду: 1) внутрішній, душевний досвід, джерелом якого є сама свідомість, та 2) зовнішній, тілесний досвід, що є результатом впливу на свідомість фізичного світу (включаючи людське тіло)

⁶ картезіанство – філософське вчення Декарта

Декарт... В будь-якому разі я не претендую на подібну безсумнівність, хоча охоче визнаю, що віра в існування твоєї власної мислячої істоти відповідає самому здоровому глузду. Я ставлю під сумнів не істинність Декартового вихідного пункту, а його достатність для того, що хоче на ньому побудувати Декарт, зокрема його нібито безсумнівність.”⁷

Класичний раціоналізм керувався методологічною установкою, яку можна назвати **принципом безсумнівності (абсолютної достовірності)**: ми маємо приймати лише ті уявлення про дійсність, які є абсолютно достовірними, безсумнівними. Якщо прийняти цю установку, то соліпсизм виглядає обґрунтованим: оскільки існування власної свідомості, її досвіду й станів (Декартове **Я**) відоме нам безпосередньо і є безсумнівним, в той час як існування інших речей сумнівне (припущення про існування інших речей – це лише один із можливих способів інтерпретації нашого досвіду, в той час як можливі й інші, – як, наприклад, припущення про злого демона, який нас обманює), то нам слід прийняти перше й не приймати друге.

Цікаво, що прибічники матеріалізму також неявно приймають принцип безсумнівності, проте, на відміну від Декарта, не намагаються раціонально обґрунтувати своє розуміння безсумнівного; вони просто некритично приймають *очевидне* за безсумнівне. Тому з їхньої точки зору безсумівною реальністю є зовнішній (фізичний) світ, тоді як реальність свідомості якимось чином є похідною, вторинною: якщо ми не можемо побачити чи зареєструвати фізичними приладами такі речі як душі, то немає підстав вірити в їхнє існування.

Методологічній установці на достовірність (безсумнівність, очевидність тощо) протистоїть **критичний раціоналізм**, основні принципи якого були сформульовані Карлом Поппером.

Поппер доводив, що установка на безсумнівність (достовірність) є непродуктивною й нераціональною. Насправді, ідеї й теорії, які ми приймаємо, не мусять і не можуть бути абсолютно достовірними, безсумнівними. *Раціональність полягає* не в тому, щоб дотримуватися лише абсолютно достовірних, безсумнівних теорій (ідей), а в тому, щоб з альтернативних теорій (ідей) *обирати ту, яка виглядає найкращою, найбільш правдоподібною у світлі всіх відомих нам аргументів.*

⁷ Popper K. Two Faces of Common Sense // Objective Knowledge. An Evolutionary approach. – pp. 35-36. [Поппер К. Объективное знание: эволюционный подход. – С. 43-44.]

Неможливо безсумнівно довести ані існування, ані неіснування фізичного світу, свідомості у інших людей, душі, Бога, добра і зла, Платонового світу ідей, кентаврів і русалок – взагалі, чого б то не було.⁸ Неможливо також визначити ймовірність (у математичному смислі обчислюваної ймовірності) їх існування. Але також неможливо не дотримуватися зовсім ніяких поглядів у цих питаннях. Ми мусимо дотримуватися тих або інших теорій. Ми мусимо обирати одну з кількох альтернативних теорій (наприклад, одну з двох альтернатив: 1) фізичний світ реальний; 2) фізичний світ – це ілюзія). Питання в тому, як зробити це раціонально.

Відповідь: раціональний спосіб вибору між кількома альтернативними теоріями (ідеями) полягає в тому, щоб розглянути всі відомі (а також ті, які ми самі можемо придумати) аргументи “за” і “проти” кожної з них і оцінити, які з них є більш вагомими.

Тож, якщо ми маємо два припущення “Х існує” та “Х не існує” (або “Х є реальним” та “Х є ілюзорним”), раціональний спосіб вибору кращого з них полягає зовсім не в тому, щоб з’ясовувати, чи є існування (реальність) Х безсумнівним. Він полягає в тому, щоб розглянути аргументи на користь і проти припущення про існування (реальність) Х і оцінити, аргументи якої зі сторін є більш вагомими.

Розглянемо в цьому контексті ідею методологічного сумніву Декарта.

З точки зору критичного раціоналізму, ідея про якісь абсолютно надійні, безсумнівні ідеї, які слід знайти й зробити фундаментом наукового знання, є помилковою. Ми можемо, у принципі, поставити під сумнів будь-яку ідею. Отже, якщо ми послідуємо за порадою Декарта, то ми відхилимо як сумнівні всі ідеї і залишимося ні з чим. Або навіть якщо ми визнаємо якісь ідеї (типу власного існування) безсумнівними, то з них ми зможемо дізнатися про світ дуже мало.

З іншого боку, сумнів справді відіграє дуже велику роль в розвитку наших уявлень та звільненні від хибних передсудів. Як він може

⁸ Пор. А. Теннісон:

“...ти не можеш довести й існування світу, у якому ти живеш; ти не можеш довести, що ти – лише тіло, і не можеш довести, що ти – лише дух, так само як і те, що ти – єдність тіла й духа; ти не можеш довести, що ти безсмертний, але також і того, що ти смертний; ...ти не можеш довести, що я, що розмовляю з тобою, не є ти, що розмовляєш із самим собою, бо ніщо варте доказу неможливо ані довести, ані спростувати, а тому будь розсудливим, завжди тримайся тієї сторони, яка краще освітлена сонцем сумніву...”

(Цит. за: Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С. 53-54.)

ефективно використовуватися, і де ми маємо зупинитися в наших сумнівах?

Відповідь: немає ніякої межі, на якій ми *мусимо* припинити сумніватися; ми не повинні приймати ніяких ідей за безсумнівні; нам слід бути готовими відмовитися від будь-якої ідеї, *якщо ми дізнаємося про переконливу аргументацію проти неї*. З іншого боку, ми не можемо весь час в усьому сумніватися, ми мусимо також жити і діяти, керуючись деякими ідеями і теоріями. Ми можемо примирити ці дві установки, якщо зрозуміємо, що *немає необхідності розглядати ідеї (теорії), якими ми керуємося на практиці, як безсумнівні*. Достатньо, якщо у світлі всіх відомих нам аргументів і фактів вони видаються кращими за всі відомі нам альтернативні ідеї (теорії). Ми не маємо безсумнівних ідей, але ми потребуємо деяких ідей для розуміння та дії, тож ми приймаємо кращі, наскільки ми можемо судити. Тут немає абсолютної надійності, але це – найбільш раціональний шлях.

Неможливо раціонально обґрунтувати всі наші ідеї. Значною мірою, ми мусимо покладатися на здоровий глузд, наше неформальне розуміння й оцінку, не піддані критичній перевірці “передсуди”. Справді, щоб обґрунтувати якусь ідею, потрібно підкріпити її якоюсь іншою ідеєю; але цю другу ідею ми можемо поставити під сумнів так само, як і першу; в такому разі ми потребуватимемо якоїсь третьої ідеї на підтримку другої, але цю третю ідею ми також можемо поставити під сумнів. Таким чином ми потрапляємо в нескінченний ланцюг обґрунтувань. Відповідь на питання “Чому Ви вважаєте, що А?” завжди має форму “Тому що В”. Але це веде до питання: “Чому Ви вважаєте, що В?”, і відповідь матиме форму “Тому що С”. Цей ланцюг можна продовжити до нескінченності, але ми мусимо десь зупинитися. Де саме? Відповідь: немає такої ланки, на якій ми **повинні** зупинитися; але ми **можемо пробно** зупинитися на будь-якій, яку інтуїтивно оцінюємо як достатньо правдоподібну.

Не існує абсолютно надійного фундаменту знання. Тож усе, що ми можемо раціонально зробити, – це взяти за місце *тимчасової* зупинки якісь ідеї, які ми поки що не бачимо вагомих підстав ставити під сумнів, і водночас бути готовими відмовитися від будь-якої з них, якщо ми дізнаємося про переконливу аргументацію проти неї.

Наші сумніви можна порівняти з копальними інструментами. У пошуках “дорогоцінного каміння” кращих ідей і теорій, ми намагаємося “копати” глибше, але в кожний даний момент ми мусимо задовольнитися вже досягнутою глибиною. До того ж, ми потребуємо якогось ґрунту, щоб стояти на ньому.

Карл Поппер використовував іншу метафору: наше знання слід порівнювати не з будівлею, зведеною на абсолютно міцному ґрунті, а скоріше, з будівлею, що зводиться на трясовині. Її фундамент тримається на палях, що заганяються настільки глибоко, наскільки це необхідно, щоб витримувати вагу будівлі без її просідання.⁹ Або ще

⁹ “В емпіричному базисі об’єктивної науки немає нічого "абсолютного". Наука не стоїть на твердому фундаменті фактів. Міцна структура її теорій підіймається, так би мовити, над трясовиною. Вона подібна до будівлі, спорудженої на палях. Ці палі забиваються в трясовину, але не досягають ніякої природної або "даної" основи. Якщо ми припиняємо забивати палі глибше, то зовсім не тому, що досягли твердого ґрунту. Ми зупиняємося тоді, коли переконуємося, по палі досить міцні й здатні, принаймні деякий час, витримувати вагу структури науки.” (Popper K. The Logic of Scientific Discovery. – pp. 93-94 [Поппер К. Логика научного исследования. – с. 102.])

Хоча Поппер говорить тут про науку, ситуація з іншими нашими теоріями є по суті такою ж самою.

Доречно навести також роз’яснення Вільяма Бартлі, який, розвиваючи ідеї Поппера, обґрунтував концепцію раціональності, яку він називав **всеохопним критичним раціоналізмом** або **панкритичним раціоналізмом**.

Традиційний погляд на раціональність вбачав її суть у логічному зведенні наших теорій до (їх виведенні з) якихось авторитетних, надійних джерел. Таке розуміння раціональності Бартлі назвав “джастифікаціонізмом” (від англ. *justify* - виправдовувати). Одні (класичний раціоналізм, Декарт) вважали таким авторитетним джерелом “чистий” (очищений від передсудів та нашарувань чуттєвого досвіду) розум, який нібито містить у собі абсолютно достовірні, безсумнівні ідеї, інші (класичний емпіризм, позитивізм) – у чуттєвому досвіді. Проте наступні дискусії, особливо у філософії ХХ ст., показали, що таке “виправдання” логічно неможливе: його пошук або приводить до нескінченного регресу, або зупиняється на якихось *раціонально невиправданих* положеннях. Зрозуміло, що якщо засновки аргументу самі не є раціонально виправданими, то вони не можуть виправдати висновки, які з них логічно випливають. А отже, *жодне положення (ідея, теорія) не може бути раціонально виправданим*.

Поппер (у лекції “Про джерела знання і невігластва”) запропонував, а Бартлі узагальнив принципово інше бачення суті раціональності: раціональність полягає не у виправданні-джастифікації (у сенсі логічного зведення до авторитетних, надійних джерел), а у тому, щоб тримати усі наші теорії відкритими для критики, бути готовими відмовитися від будь-якої з наших теорій (включно з самим панкритичним раціоналізмом), якщо в процесі критичної дискусії буде виявлено достатньо переконливі аргументи проти неї (або на користь якоїсь альтернативної теорії).

У контексті нашої проблеми доречними є наступні роз’яснення Бартлі:

краще: настільки глибоко, наскільки нам це вдається; адже чим глибше забиваються палі, тим стійкішою буде будівля.

Принцип презумпції звичайного здорового глузду

Розглянемо детальніше питання про роль звичайного здорового глузду в процесі пізнання. В якій мірі раціонально на нього покладатися? Чи може відповідність звичайному здоровому глузду сама розглядатися як раціональна підстава для дотримання тих або інших поглядів?

Звичайний здоровий глузд не є безумовним авторитетом. Він часто помиляється. Чимало наукових теорій суперечать звичайному здоровому глузду. Наприклад, коли Коперник, Бруно і Галілей доводили, що Земля обертається навколо Сонця, а не навпаки, то з точки зору звичайного здорового глузду це видавалося цілковитим абсурдом. Тож на перший погляд посилення на звичайний здоровий глузд не виглядає вагомим раціональним аргументом.

З іншого боку: на що ж інше ми можемо спиратися в наших міркуваннях та аргументах, для оцінки тієї чи іншої ідеї (теорії), як не на здоровий глузд? На якісь інші ідеї (теорії) та судження, що не відповідають здоровому глузду? Чи не дійдемо ми, відкидаючи арбітраж звичайного здорового глузду, до абсурдного принципу: чим безглуздіша ідея, тим вона краща?

Існують лише дві можливості оцінки певної ідеї або теорії: зсередини й ззовні.

“...панкритичний раціоналіст, як і всі інші люди, дотримується безлічі неперевіраних припущень, багато з яких можуть бути помилковими. Його раціональність полягає в його готовності піддати їх критичному розгляду, коли він їх виявить або коли йому на них вкажуть інші... Коли якийсь погляд піддається критиці, багато інших, звичайно ж, мають сприйматися як даність – включно з тими, за допомогою яких здійснюється критика. Останні використовуються як підстави для критики не тому, що вони самі виправдані (*justified*) або поза критикою, а тому, що вони є *непроблематичними на даний момент*. Вони перебувають поза критикою *лише в цьому сенсі й лише на цей час*. Ми призупиняємо критику – тимчасово – не коли досягаємо авторитетів, яких не можна піддавати критиці, а коли досягаємо позицій, проти яких ми не знаходимо критичних заперечень. Якщо такі заперечення виникають пізніше, то критичний процес продовжується... Той факт, що більшість наших поглядів перебувають поза критикою в будь-який даний час, не означає, що якісь із них мають бути поза критикою весь час.”

(Bartley W. The Retreat to Commitment. – pp. 121-122.)

1) *Оцінка зсередини, за власними критеріями самої цієї теорії.* Часто це може бути ефективним засобом критики. (Наприклад, теорію цілковитого релятивізму про те, що *всі* істини є відносними, можна відкинути вже тому, що з точки зору цієї теорії вона сама не може бути об'єктивно істинною. Теорію неопозитивізму про те, що всі теорії, які неможливо логічно вивести з фактів досвіду, є позбавленими сенсу нісенітницями, можна відкинути тому, що за її власними критеріями вона є позбавленою сенсу нісенітницею.) Але цього недостатньо. Можливо, що теорія не самосуперечлива, але все ж хибна. Різні теорії, кожна з яких не є самосуперечливою, можуть суперечити одна одній, і нам необхідно оцінити, яку з альтернатив раціонально прийняти за істину, відхиливши інші як хибні. Тому ми мусимо звертатися й до другого способу оцінки.

2) *Оцінка ззовні, за критеріями якихось інших теорій, які ми вважаємо слушними.* Але чому ми вважаємо їх слушними? Така оцінка також мусить здійснюватися на основі способів оцінки 1 та 2. Але здається, що так ми потрапляємо в нескінченний регрес. Щоб цього не трапилося, ми мусимо на чомусь зупинитися. І цим чимось можуть бути лише деякі ідеї (теорії) та судження (частково інтуїтивні, засновані на неформальному розумінні) звичайного здорового глузду або ідеї (теорії), які раніше були прийняті, спираючись, в кінцевому рахунку, на здоровий глузд. (Зрештою, ідея, що слугує основою для оцінки зсередини: “Не може бути слушною теорія, яка є самосуперечливою, або яка за власними критеріями не може бути об'єктивно істинною або є нісенітницею”, – це ідея-судження звичайного здорового глузду, яку неможливо обґрунтувати на основі чогось більш фундаментального).

У цьому контексті заслуговують на увагу наступні висловлювання Карла Поппера:

“Я – шанувальник здорового глузду, але не всього в ньому; я вважаю, що здоровий глузд є для нас єдиною можливим вихідним пунктом. Проте ми не повинні намагатися будувати на ньому будівлю достовірного знання. Навпаки, нам слід його критикувати і тим самим поліпшувати його.”¹⁰

“Усяка філософія повинна починатися із сумнівних і часто згубних поглядів некритичного здорового глузду. Її *мета* – досягти

¹⁰ Popper K. How I See Philosophy. – p. 182. [Поппер К. Как я понимаю философию. – с. 17.]

*освіченого, критичного здорового глузду*¹¹: досягти точки зору, що ближча до істини й не так шкідливо впливає на людське життя.”¹²

Засобом просвітлення здорового глузду є *раціональна критика*, тобто пошук аргументів проти деяких його уявлень. Але задася питанням: якщо здоровий глузд “є для нас єдиною можливим вихідним пунктом” процесу пізнання, то на що може спиратися раціональна критика, до чого вона має апелювати? Відповідь: вона має в кінцевому рахунку спиратися на сам здоровий глузд, апелювати до нього самого. У цьому процесі здоровий глузд критично долає, просвітлює сам себе.

У наших пошуках кращих ідей і теорій ми завжди керуємось якимись ідеями звичайного здорового глузду. Він є необхідним джерелом усіх наших суджень, і хоча ми можемо й маємо критикувати й відхиляти деякі з його ідей, ми можемо це робити лише спираючись на деякі інші з його ідей та суджень. Перші наукові теорії, які замінили деякі примітивні уявлення здорового глузду, не могли цього зробити інакше як спираючись на інші уявлення й інтуїції здорового глузду. Пізніші наукові теорії могли вже спиратися частково на раніше прийняті наукові теорії, частково на уявлення та судження здорового глузду. І т. д. Таким чином, усі наукові теорії, а також раціональні світоглядні теорії, ґрунтуються в кінцевому рахунку на деяких уявленнях та судженнях здорового глузду, хоча й можуть бути різною мірою віддалені від цього фундаменту. У раціональних теорій немає і не може бути ніякого іншого, глибшого фундаменту, ніж здоровий глузд, що вдосконалює деякі свої уявлення в раціонально-критичному процесі, спираючись на інші свої уявлення та інтуїції.

Ми не можемо, як це сподівався зробити Декарт, знайти для нашого знання абсолютно міцний фундамент, що складався б з абсолютно достовірних, безсумнівних ідей. Ми мусимо спиратися на ідеї, які не є безсумнівними. Ми не можемо піддати критичній перевірці всі ідеї, а мусимо спиратися на деякі “передсуди” (тобто наявні, звичайні уявлення здорового глузду, які інтуїтивно видаються нам правдоподібними). Ці “передсуди” можна й потрібно піддавати сумніву, але якщо перевага якоїсь альтернативної теорії не показана

¹¹ курсив мій – Д. С.

¹² Popper K. How I See Philosophy. – pp. 179-180. [Поппер К. Как я понимаю философию. – с. 15.]

переконливими аргументами, то раціонально дотримуватися звичайних уявлень здорового глузду.

Цілком можливо, що з кількох альтернативних теорій жодна не може переконливо продемонструвати свою перевагу. Ми вже говорили (див. вище підрозділ “Проблема достовірності, критичний раціоналізм та методологічний сумнів”) про те, що в дискусії між двома альтернативними ідеями (теоріями) раціональна аргументація завжди спирається на якісь інші, “глибші” ідеї (теорії)¹³: “Я вважаю, що слушною є ідея А1, а не ідея А2, тому що В”. Але як бути у випадку, якщо ми обговорюємо найфундаментальніші альтернативи, так що “глибших” ідей немає? Або як бути у випадку, коли учасники дискусії не можуть знайти аргументів, які переконливо свідчили б на користь однієї зі сторін?

Відповідь, на мою думку, така: оскільки здоровий глузд “є для нас єдино можливим вихідним пунктом”, а також і тим “арбітром”, до якого, в кінцевому рахунку, ми мусимо апелювати, то раціонально дотримуватися методологічного правила: *не прибічники, а опоненти уявлень звичайного здорового глузду мають доводити переваги своєї позиції. Якщо вони не мають достатньо вагомих аргументів на свою користь, то раціонально дотримуватися уявлень звичайного здорового глузду.*

Можемо сформулювати це як методологічне правило на зразок “леза Оккама”: *“Не відкидай уявлень звичайного здорового глузду без потреби”*.¹⁴ Або, як формулює це Карл Поппер:

¹³ у сподіванні, що інша сторона визнає їх слушність

¹⁴ Пор.: Р. Дворкін:

“...на відміну від дискусії в залі суду, курс філософського дослідження визначається не якимось незалежним методологічним постулатом, на зразок леза Оккама..., а тим, якими є погляди напочатку дослідження. Ніякий ... аргумент не матиме успіху, у будь-кого, якщо він не дає йому ... переконання, а це означає, що ніхто з нас не може прийняти такий аргумент, якщо не визнає його засновки переконливими... *Ми маємо визнати ці засновки більш правдоподібними, аніж те, від чого вони вимагають відмовитися.*” (Dworkin R. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It) (Курсив мій. – Д. С.)

Хоча Дворкін протиставляє філософське дослідження процедурі суду з “незалежним методологічним постулатом” презумпції невинності (згідно з якою тягар доказу лежить на обвинуваченні), його твердження по суті встановлюють іншу презумпцію – презумпцію наявних на даний момент поглядів (“те, якими є погляди напочатку дослідження”), що покладає тягар

“Не слід відходити від звичайного здорового глузду ... без якихось досить вагомих підстав”.¹⁵

Виходячи з наведених вище методологічних міркувань, можемо повернутися до проблеми існування зовнішнього світу й оцінити наявні альтернативи.

Проблема реальності зовнішнього світу

Кращою є та теорія, яка має більшу пояснювальну силу: яка більше пояснює, з більшою точністю, дозволяє нам робити кращі передбачення.

Карл Поппер¹⁶

Варіація: історія Стівена Лоу

Цікавий розгляд проблеми реальності зовнішнього світу дає Стівен Лоу в історії “Як дізнатися, що оточуючий світ – не ілюзія?”¹⁷ Ця історія – рімейк міркувань Декарта в матеріалістичних термінах: злого демона замінено на інопланетян Бліба і Блоба, що проробляють експеримент з мозком хлопчика, який дуже любив гратися в комп’ютерні ігри.

Наскільки відомо сучасній науці, зміст та стани свідомості визначаються процесами в мозку, на нервові закінчення якого з різних частин тіла надходять сигнали, які обробляються мозком так, що у свідомості виникають відповідні уявлення про зовнішній світ. Уявіть, що Ваш мозок видалений з Вашого тіла і до його нервових закінчень приєднаний комп’ютерний імітатор реальності. За якоюсь програмою цей імітатор створює віртуальний світ, який Ви, завдяки сигналам, які надходять на нервові закінчення Вашого мозку, сприймаєте як справжній. Наприклад, Ви можете опинитися всередині якоїсь комп’ютерної гри. Звичайно, не фізично: вашого тіла вже немає, хоча

переконавання на теорії, які цим поглядам суперечать. Це можна сформулювати як методологічне правило: “Нам слід приймати нові теорії, лише якщо буде продемонстровано їх переваги над тими нашими поглядами (теоріями), яких ми досі дотримувалися й від яких вони вимагають відмовитися.” По суті, це і є те, що я назвав принципом презумпції уявлень звичайного здорового глузду.

¹⁵ Popper K. Realism and the Aim of Science. – p. 47.

¹⁶ Popper K. On the Status of Science and of Metaphysics // Popper K. Conjectures and Refutations. – pp. 259-260. [Поппер К. О статусе науки и метафизики // Предположения и опровержения. – с. 322.]

¹⁷ Law S. The Philosophy Files [Лоу С. Философские истории]

Ви цього й не розумієте, бо імітатор реальності створює Ваше віртуальне тіло, яке Ви, завдяки відповідним сигналам на нервових закінченнях Вашого мозку, сприймаєте як справжнє тіло. Правда, сучасна техніка такого ще не дозволяє, але в принципі це можливо. Але в такому разі, звідки Ви знаєте, що зараз Ви живете в справжній фізичній реальності, а не в створеному кимось віртуальному світі, всередині комп'ютерної програми?

Можемо продовжити ці міркування трошки далі, ніж це робить Стівен Лоу: якщо вже ми ставимо під сумнів реальність світу, який ми бачимо навколо себе й можемо сприйняти на дотик та через інші зовнішні відчуття, то ми маємо такі ж підстави поставити під сумнів реальність мізків і комп'ютерів. Можливо, ніякої фізичної реальності, а також інших людей не існує, а все, що Ви бачите й відчуваєте – лише образи у Вашій свідомості, які створюються самою свідомістю? Можливо, усе, що Ви сприймаєте як зовнішній світ, Вам лише сниться?

Стівен Лоу пропонує кілька напрямків пошуку раціональних підстав для віддання переваги одній з конкуруючих гіпотез (“Світ є реальним” та “Світ є ілюзією”), але це не дає однозначних результатів.

Зокрема, робиться спроба застосувати відомий принцип “леза Оккама”, який говорить, що в наших теоріях ми не повинні “множити сутності (entities) без потреби”. Це формулювання потребує інтерпретації. Найбільш пряма інтерпретація: якщо дані кілька альтернативних теорій, які пояснюють ті ж самі явища з однаковим успіхом, нам слід віддати перевагу тій з них, яка передбачає існування якнайменшої кількості сутностей. Стівен Лоу приймає цю інтерпретацію й намагається порівняти дві теорії:

- 1) Світ, який я бачу навколо себе, є реальним. (Цю теорію, яка відповідає точці зору звичайного здорового глузду, називають **реалізмом** або, зважаючи на багатозначність цього слова, **онтологічним реалізмом**.)
- 2) Світ, який я бачу навколо себе, є віртуальним; деякий генератор сигналів, приєднаний до нервових закінчень мого мозку, викликає в моїй свідомості образи, які я сприймаю за відображення реальних речей, тоді як насправді цих речей не існує.

Друге пояснення видається більш складним. Справді, здається, що в ньому є деякі “сутності без потреби” – генератор образів та інопланетяни, які його створили і виконали операцію з пересадки (з голови у систему з комп'ютером) мого мозку. Але з іншого боку,

якщо рахувати лише *реальні* сутності, то в другому поясненні фігурують лише мій мозок, генератор образів та інопланетяни, тоді як перше пояснення передбачає багато реальних сутностей – усіх речей, які ми бачимо. Так що з цієї точки зору виходить, ніби перше, а не друге пояснення множить сутності без потреби.

А якщо припустити, що існує лише моя свідомість, яка сама виробляє в собі всі образи, то взагалі залишається лише одна реальна сутність – моя свідомість.

Питання: які сутності слід рахувати – лише реальні, чи також і віртуальні? Ще одне питання: як розуміти слова “без потреби”? Чи слід враховувати усі потреби, які тільки можливо уявити, чи лише потреби якогось певного роду?

Ми ще повернемося до цих питань, а поки що розглянемо ще один напрямок міркувань Лоу щодо даної проблеми.

Наприкінці історії Лоу наводить міркування, які, на мою думку, можна розглядати як аргумент на користь точки зору здорового глузду (онтологічного реалізму). Якщо скептицизм щодо реальності зовнішнього світу (соліпсизм) правий, то все, що ми звичайно сприймаємо як реальне, насправді є ілюзорним, і я (Ви) абсолютно самотній. Не існує реальних речей та інших людей; існує лише моя (Ваша) свідомість з її ілюзорними образами. Ця точка зору *практично неприйнятна*. Більше того:

“Насправді, скептик не може навіть самого себе змусити повірити, що навколишній світ не є реальним, хоча він і не знаходить раціональних підстав для віри в його реальність”.¹⁸

Жоден соліпсист у повсякденному життєвому процесі не сприймає світ як частину свого власного **Я**; навпаки, він сприймає себе як частину світу. Його уявлення про власне **Я** мусить розділитися надвоє: перше, позатеоретичне, вбудоване в повсякденний життєвий процес, – **Я**, яке в життєвому процесі знаходить себе у відношеннях з іншими сутностями; і друге, що приймається під час філософування, – всеохопне **Я**, яке включає в себе весь світ (включно з “ілюзорним” **Я** повсякденного життєвого процесу), – і про яке філософ забуває, тільки-но він перестає філософувати і починає жити. Таке роздвоєння особи навряд чи можна вважати доброю рекомендацією для філософської теорії.

¹⁸ Law S. How Do I Know That the World Isn't Virtual? – pp. 53-54.
[Лоу С. Как узнать, что окружающий мир – не иллюзия? – с. 82.]

За відсутності аргументів на користь соліпсизму, цей аргумент може розглядатися як достатньо вагома раціональна підстава для того, щоб віддавати перевагу точці зору здорового глузду (онтологічному реалізму).

Крім того, навіть якби в нас справді не було інших аргументів на користь теорії реалізму, нам слід би було визнати її більш раціональною згідно принципу презумпції уявлень звичайного здорового глузду. (За відсутності переконливих аргументів з боку альтернативної теорії, відповідність уявленням звичайного здорового глузду може і має розглядатися як аргумент на користь віри в реальність навколишнього світу.) Проте такі аргументи на користь реалізму є (хоча вони теж у кінцевому рахунку спираються, звичайно ж, на здоровий глузд).

“Лезо Оккама” і принцип простоти пояснення

Повернемося до принципу “леза Оккама”. По суті, він є типовим зразком застосування здорового глузду. Справді, якщо ми запитаємо: чому раціонально віддавати перевагу теоріям з меншою кількістю сутностей? то відповідь буде: тому що віддавати перевагу більш простим теоріям перед більш складними, за умови однакових пояснювальних можливостей, відповідає здоровому глузду.

Це також дає нам ключ для правильної інтерпретації принципу “леза Оккама” і його застосування до нашої проблеми. Нагадаю, що Стівен Лоу, спробувавши застосувати “лезо Оккама” для вирішення питання про те, яка з двох теорій (про реальність навколишнього світу й про його віртуальність) є кращою, не дійшов до певного висновку, оскільки перевага за кількістю “сутностей” змінюється залежно від того, які “сутності” рахуються – лише реальні, чи також і віртуальні.

Проблема досить легко вирішується, якщо ми зрозуміємо, що смисл принципу “леза Оккама” полягає насправді не в порівнянні кількості сутностей (реальних чи віртуальних), а в тому, щоб визначити, яка з альтернативних теорій *за інших рівних умов* (насамперед, ефективності теорії як засобу пояснення та передбачення) є простішою. Оскільки це так, то “сутності”, які тут мають значення, не реальні і не віртуальні, а *концептуальні* – структурні елементи, потрібні для пояснення певних явищ з точки зору конкуруючих теорій, якими б (реальними чи віртуальними) ці елементи не були.

Звідси випливає **принцип простоти пояснень**: за інших рівних умов, кращими є ті теорії, які дають більш прості пояснення тим явищам, для пояснення яких вони створюються. “Лезо Оккама” по суті є не зовсім точним формулюванням цього принципу: для оцінки того, яка з альтернативних теорій, за інших рівних умов, дає більш прості пояснення, часто немає жодної потреби підраховувати “кількість сутностей”.

У цьому смислі, теорія про те, що я живу у віртуальному світі комп’ютерної програми, створеної інопланетянами, має більше структурних елементів, аніж теорія про те, що я живу в реальному світі. “Віртуалістична” теорія включає всі ті самі структурні елементи, що й “реалістична”, але додає до них ще один світ – той, у якому перебувають комп’ютер (імітатор реальності) та інопланетяни.

Складніша ситуація з теорією про те, що все, що існує, – моя свідомість. Або, іншими словами, що те, що я звик сприймати як світ, і те, що я звик сприймати як самого себе, насправді є лише моєю ілюзією, сном. Структурна складність цієї теорії, здається, така ж сама, як і структурна складність “реалістичної” теорії. Просто замість реальних речей і людей маємо ілюзорні, а замість світу – того, кому сниться цей сон (це не людина з фізичним тілом, розташованим у якомусь іншому, справжньому світі, а чисте ідеальне **Я**, свідомість). На перший погляд здається навіть, що структурна складність цієї теорії в деякому відношенні менша, бо вона передбачає лише (ілюзорні) об’єкти-образи моєї свідомості, у той час як теорія реалізму передбачає існування, крім образів свідомості, також і тих речей, які (самі існуючи поза свідомістю, у фізичному світі) викликають в свідомості ці образи, а також і безлічі інших речей фізичного світу (усіх тих речей, яких я ніколи не бачив). Чи не виходить, що реалізм “множить сутності без потреби”?

Ключовим тут є словосполучення “без потреби”. Неважко показати, що та додаткова (порівняно з теорією соліпсизму) складність, яка міститься в реалістичній теорії, є необхідною для розуміння *регулярностей у нашому досвіді і, відповідно, для передбачення*. Але ж це і є те, для чого взагалі потрібні теорії.

Реалізм і потреба множення сутностей

Виходячи з принципу простоти пояснення, розглянемо дві теорії про світ. Обидві вони “реалістичні”, тобто говорять про те, що навколишній світ реальний.

Теорія 1 – звичайний реалізм, точка зору здорового глузду.

Теорія 2 – гібрид між звичайним реалізмом та соліпсизмом: вона говорить про те, що навколишній світ реально існує, але в ньому в кожний момент існують лише ті речі, які “дані” в моєму досвіді в цей момент. Тобто, речі постійно виникають і зникають, і в будь-який момент усе існуюче на цей момент присутнє в моєму досвіді (відображується в моїй свідомості). Поки дерево існує, я його бачу. Якщо я перестав його бачити, то це значить, що воно перестало існувати. Поки я не бачу людей, їх не існує. (Точніше, я не бачу людей тоді й тільки тоді, коли їх не існує.) Людина, яку я зараз бачу перед собою, виникла в той момент, коли вона потрапила до мого поля зору і зникне в той момент, коли опиниться поза моїм полем зору. (Точніше, весь час, поки та або інша людина або тварина або річ існує, вона перебуває в моєму полі зору.) Наприклад, досвід, який з точки зору звичайного здорового глузду (тобто, теорії 1) означає, що я сьогодні зустрівся з тією ж людиною, з якою зустрічався вчора, – та ж зовнішність, манери поведінки, відповідні знання, пам’ять тощо, – з точки зору теорії 2 означає зовсім інше: це інша людина, хоча і дуже схожа на вчорашню. З точки зору теорії 2, я не можу сьогодні зустріти ту саму людину: “учорашня” людина перестала існувати ще вчора в той момент, коли вона зникла з мого поля зору; а “сьогоднішня” людина вчора не існувала – вона виникла з нічого в той момент сьогодні, коли я її побачив.

Мабуть, друга теорія видається нам цілком абсурдною. Але чому? Чим вона гірша за першу? Тим, що вона не пояснює регулярності, присутні в моєму досвіді. Чому сьогодні я бачу на тому самому місці, що й учора, “таке саме” дерево, як і вчора? Чому людина, яку я зустрів сьогодні і яка “дуже схожа” на ту, яку я зустрічав вчора, і на ту, яку я зустрічав позавчора, вітається зі мною і в розмові згадує про те, про що ми нібито говорили з нею вчора і позавчора, хоча згідно з теорією 2 її тоді ще не існувало?

Очевидно, найпростіше пояснення – припустити, що це те саме дерево й та сама людина (а не інша, але дуже схожа), що вони продовжували існувати, коли були поза моїм полем зору. Отже, речі (і люди) існують і в той час, коли вони не присутні в моєму досвіді. А значить, можуть існувати й інші речі, які не присутні зараз, не були присутні раніше і, можливо, ніколи не будуть присутні в моєму досвіді. На користь припущення про існування таких речей говорять свідчення людей, які говорять, що бачили речі, яких я не бачив; а також те, що ці люди нерідко підтверджують ці свої свідчення, показуючи мені ті речі, яких я раніше не бачив. Ймовірно також, що

існує багато речей, які поки що не були, і багато з яких, можливо, ніколи й не буде присутніми в досвіді жодної людини. На користь цього припущення свідчить постійно розширення знань людства про Всесвіт, про все нові й нові речі.

Чи можливо запропонувати якесь інше пояснення регулярностей нашого досвіду? Можливо. Для цього слід припустити, що “вчорашні” дерева, люди, речі, перестають існувати, пропадаючи з поля мого зору, але десь зберігається інформація про них, і потім за цією інформацією створюються їх майже точні копії, потрапляючи в поле мого зору. Можна запропонувати теорію, згідно з якою Бог час від часу знищує речі, зберігаючи в пам’яті інформацію про них, а потім за цією інформацією створює їх ледь змінені копії, – і кожного разу, коли він створює якусь річ, вона потрапляє до мого поля зору; а кожного разу, коли річ зникає з поля мого зору, це означає, що Бог її знищив.

Можна придумати ще якісь теорії подібного роду, але всі вони будуть давати більш складні пояснення наявності в нашому досвіді регулярностей, аніж реалістична теорія здорового глузду.

Соліпсизм має всі ті самі недоліки, що й теорія 2.

Щоб пояснити регулярності мого досвіду я маю припускати, що мій усвідомлюваний досвід – це не все, що існує; що крім мого досвіду існує ще якась реальність, яка “стоїть за” цим досвідом, породжує його, існуючи незалежно від нього. Звичайний здоровий глузд вважає цю реальність зовнішнім світом; у рамках цього реалістичного припущення ми намагаємося вибудувати таку систему уявлень про світ, яка якнайповніше і якнайпростіше пояснювала б наш досвід, в усій його складності та різноманітності. Соліпсизм мусить робити те ж саме, але відмовляється визнати цю незалежну від досвіду реальність зовнішнім світом, тобто чимось поза моїм психічним **Я**; натомість, він мусить розглядати її як частину мого **Я**, яка поза моєю волею і без мого відома породжує мій досвід. Будемо називати цю частину мого **Я** його “несвідомим”.

Для того, щоб якнайповніше і якнайпростіше пояснювати мій досвід, соліпсист мусить мислити структуру цього “несвідомого” такою ж, якою реаліст мислить структуру зовнішнього світу. Але в такому разі соліпсизм втрачає сенс, він стає реалізмом, який лише по-іншому називає ті реальності, які ми називаємо “я” і “світ”. Соліпсизм може назвати їх “я-свідоме” та “я-несвідоме”, але який у цьому сенс?

Соліпсизм ототожнює всю дійсність з власним **Я** соліпсиста. Але для такого ототожнення немає ніяких раціональних підстав. Цей постулат тотожності не виконує ніяких пояснювальних функцій стосовно нашого досвіду, так що він сам є концептуальною “сутністю без потреби”. Він не лише зайвий, але й створює плутанину, бо оголошує одним і тим самим те, що для задовільного пояснення нашого досвіду необхідно розрізняти.

Паразитичні теорії

Теорія про те, що наш світ – не справжній, а віртуальний (історія С. Лоу), є нераціональною просто тому, що вона не виконує тих функцій, заради яких і створюються теорії – функцій пояснення і передбачення, а лише паразитує на іншій, реалістичній теорії.

Уже сама історія про людський мозок, видалений з тіла й приєднаний до комп’ютерної програми, яка *імітує* ті сигнали, які надходять до головного мозку у фізичному світі й несуть інформацію про фізичний світ, є історією про віртуальну реальність, що *паразитиє* на фізичній реальності. Відповідно, “паразитичними” будуть усі пояснення, які може дати теорія про те, що наш світ – віртуальний.

Що я розумію під поняттями *паразитичних* теорій та пояснення?

Якщо теорія T1 дає пояснення виду “***A***, ***тому що B***”, а теорія T2 – пояснення виду “***A***, ***тому що C***, ***так ніби B***”, то це означає, що теорія T2 не дає власного пояснення, а паразитує на теорії T1. Зрозуміло, що в усіх випадках, коли мені потрібно передбачити якусь подію або дізнатися про якусь минулу подію, паразитична теорія (посилання на ***C***, яке лише імітує ***B***) мені нічим не допоможе; усе, що я можу дізнатися, я можу дізнатися лише завдяки першій теорії.

Поясню це на прикладі теорій про реальність та віртуальність навколишнього світу.

Припустимо, що в моїй свідомості є образ дерева (***A***). Я можу пояснити це тим, що реально існуюче дерево перебуває в моєму полі зору (***B***). Це пояснення відповідає теорії про те, що світ навколо мене – реальний.

У рамках теорії про те, що світ навколо мене віртуальний (історія С. Лоу), пояснення мусить бути таким: у моїй свідомості є образ дерева (***A***), тому що комп’ютер інопланетян посилає на нервові закінчення мого мозку такі самі сигнали (***C***), які надходили б до них у реальному світі, якби дерево перебувало в моєму полі зору (***B***).

Ми бачимо, що друге пояснення паразитує на першому, є складнішим і лише вводить додаткові “концептуальні сутності” (усе, що належить до *C*), які нічого не пояснюють. Такими самими мусять бути *всі* пояснення, які ми можемо дати нашому досвіду з точки зору теорії про те, що наш світ – віртуальний.

Важливо зауважити: паразитичний характер теорії не означає, що вона хибна. Паразитична теорія *може бути істинною*. Більше того, не існує ніякої можливості дізнатися, яка з теорій – паразитична чи та, на якій вона паразитує, є істинною (адже паразитична теорія спеціально формулюється таким чином, щоб з неї не випливало ніяких висновків, які розходилися б з висновками з тієї теорії, на якій вона паразитує, і які можливо було б перевірити); неможливо також оцінити ймовірність (у математичному сенсі обчислюваної ймовірності, у відсотках) істинності кожної з них.

Тим не менше, раціонально дотримуватися теорії, яка дає власні пояснення й можливості передбачення, а не теорії, яка сама нічого не пояснює й не дає можливості передбачати, а лише паразитує на першій. Теорія, яка дає власні пояснення очевидно краща також і з точки зору принципу простоти пояснення: пояснення виду “*A, тому що B*” простіше, ніж пояснення виду “*A, тому що C, так ніби B*”.¹⁹

Той самий паразитизм має місце й у випадку соліпсизму, якщо спробувати застосувати його для конкретних пояснень. Соліпсизм не утворює власної системи пояснень людського досвіду, яка була б альтернативною реалістичній системі. Щоб пояснити будь-які конкретні явища, соліпсист мусить вдаватися до тих же пояснень, які дав би реаліст, і лише доповнювати ці пояснення застереженням, що усі об’єкти, властивості, процеси, про які йдеться в поясненні, є не чимось, що існує і відбувається незалежно від нього (від соліпсиста), а неусвідомлюваними утвореннями-станами його власного *Я*.

Насправді, наш досвід неможливо задовільно зрозуміти “із самого себе”, як систему зв’язків між різними елементами цього досвіду

¹⁹ Зауважимо також, що теорія про те, що наш світ є віртуальним, є паразитичною й нераціональною *для нас*, як спосіб пояснення *нашого* досвіду. Але у разі, якщо вона є істинною, вона не є паразитичною і є раціональною для мешканців справжнього світу, з позицій їхнього досвіду. Для нас раціонально дотримуватися теорії про те, що наш світ – справжній. Але якщо ми помиляємося, то для інопланетян, які сконструювали віртуальну реальність нашого світу, цілком раціонально вважати, що наш світ – несправжній.

(зоровими образами, різними відчуттями, емоціями, думками), без припущення про існування речей і процесів, які самі не є досвідом, а викликають його. Щоб переконатися в цьому, розглянемо кілька проблем.

Соліпсизм і координація різних сприйняття

Візьмемо будь-яку річ. Ви можете її побачити і дослідити її поверхню на дотик. Ви можете робити одне й друге одночасно. Можете лише дивитися. Можете лише доторкатися. Можете робити спочатку одне, потім друге, або навпаки. Ви можете чергувати два способи дослідження речі – зоровий і дотиковий – в безліч способів, як захочете. Між вашими зоровими образами й дотиковими відчуттями є певна координація, завдяки якій ви й розумієте, що бачите й сприймаєте на дотик одну й ту саму річ. Одні Ваші дії, спрямовані на цю річ, викликають у Вас зорові образи цієї речі; інші – дотикові відчуття цієї речі.

Ми не можемо зрозуміти цю координацію зорових образів і дотикових відчуттів з позицій соліпсизму – *лише* як координацію зорових образів і дотикових відчуттів, без припущення про існування речі, яка “дана” в цих образах і відчуттях. Без такого припущення ми матимемо лише множину зорових образів і дотикових відчуттів, зв’язок між якими залишиться для нас зовсім незрозумілим. Ми не можемо зрозуміти цей зв’язок як прямий (причинно-наслідковий) зв’язок між зоровими сприйняттями й дотиковими відчуттями, бо порядок їх слідування може бути будь-яким (залежно від того, як ви їх чергуєте). Зорові образи можуть передувати дотиковому сприйняттю, а можуть слідувати за ним; з будь-якою різницею в часі; вони можуть поєднуватися й роз’єднуватися; у різні моменти часу можуть бути лише зорові образи, або лише дотикове сприйняття, або і те, й інше. З цього зрозуміло, що не зорові образи спричиняють дотикові відчуття, і не дотикові відчуття спричиняють зорові образи. Має бути щось третє, що не є ані зоровими образами, ані дотиковими відчуттями, – сама річ, фізичний об’єкт, що спричиняє і зорові образи, і дотикові відчуття (а можливо і ще якісь інші).

Якщо ми звернемося до теорії віртуального світу (історія С. Лоу), то побачимо, що в ній цю роль виконують *віртуальні об’єкти* – комп’ютерні моделі фізичних об’єктів. Але пояснення нашого досвіду через посилання на віртуальні об’єкти (тобто моделі фізичних об’єктів) замість реальних – це те саме паразитичне пояснення “так ніби”.

Соліпсизм і роздвоєння свідомості

Соліпсизм – це теорія, незастосовна на практиці. Людина, яка сповідує соліпсизм, мусить діяти так, ніби теорія соліпсизму була хибною, а теорія реалізму – істинною, ніби навколишній світ – фізичні об’єкти та інші люди, як істоти з власним **Я** – є справжнім.

Чому це так? Причина – у тій же координаті сприйнятів.

Якщо Ви переходите дорогу, і бачите, що на Вас їде машина, то Ви, звичайно, може вважати, що ця машина ілюзорна, але, потрапивши під її колеса, Ви зрозумієте, якщо виживете, що біль, який спричиняють “ілюзорні” машини – цілком реальний; тому треба уникати “ілюзорних” зіткнень з “ілюзорними” машинами – так, ніби ці зіткнення і машини були справжніми.

Якщо Ви вважаєте, що їстівні речі й напої є ілюзорними, то Ви, звичайно, можете не їсти й не пити, але результатом цього будуть дуже реальні відчуття голоду й спраги, що постійно посилюватимуться. І якщо Ви хочете позбутися цих неприємних відчуттів, то Вам доведеться споживати їжу й напої так, ніби вони були реальними.

Ви можете вважати, що предмети одягу ілюзорні, і спробувати завжди і всюди ходити голяка.

І в цьому, і в безлічі інших випадків Ви дуже скоро зрозумієте, що “ілюзорні” речі створюють реальні проблеми, і єдиний спосіб позбутися цих проблем – діяти так, ніби ці речі були справжніми.

“С, так ніби В” – на практиці, так само як і в теорії, соліпсизм мусить “паразитувати” на реалізмі. Соліпсист сповідує одну теорію, але мусить поводитися так, ніби ця теорія є хибною, а істинною є та теорія (реалізм), яку він вважає хибною.

Соліпсизм і проблема існування інших людей-свідомостей

Одна з головних причин, чому ми не сприймаємо весь світ як витвір несвідомої діяльності нашої власної психіки – існування інших людей. Інші люди – це не просто фізичні об’єкти, а істоти, наділені свідомістю, власним **Я**. Ми спілкуємося з цими людьми і з цього спілкування дізнаємося, що вони, так само як і ми, мислять, переживають різні емоції й відчуття, сприймають світ навколо них. Зокрема, вони так само бачать або сприймають на дотик фізичні речі й процеси в навколишньому світі, про що вони самі нам говорять.

Загалом, головним засобом, який дозволяє нам відрізнити реальність від ілюзії, фантазії, брехні, породжень ненормальних

станів психіки тощо, є інтерсуб'єктивна перевірка – тобто перевірка іншими людьми.

Припустимо, що я бачу в якомусь місці якийсь предмет. Інші люди також засвідчують, що бачать або бачили в цьому місці цей предмет. З точки зору реалізму, я та інші люди бачать цей предмет в цьому місці і свідчать про це тому, що цей предмет справді є в цьому місці. З точки зору соліпсизму, пояснення того самого досвіду мусить бути таким: моє несвідоме створює в моїй свідомості певний образ предмета, так, ніби він знаходиться в певному місці, а також створює образи інших людей так, ніби вони свідчать про те, що бачили чи бачать такий предмет в цьому місці.

З точки зору соліпсизму, інших людей, так само як і фізичних речей і процесів, насправді не існує, – це лише ілюзії, які створюються однією частиною мого **Я** (моїм несвідомим) і сприймаються іншою його частиною (моєю свідомістю).

Але як пояснити те, що ці ілюзорні подоби людей говорять мені про себе (у першій особі, як **Я**) і описують свої суб'єктивні психічні стани й процеси (відчуття, емоції, думки, бажання) подібно до того, як я сприймаю власні суб'єктивні стани і процеси? Як пояснити, що вони свідчать про те, що бачать ті самі речі або спостерігають ті самі процеси, які бачу й спостерігаю я, у тому ж самому місці, де й я?

Це можна пояснити тільки тим, що ці ілюзорні образи спеціально створюються саме так, щоб вводити мене в оману.

Виходить, що те, що соліпсист вважає частиною свого власного **Я**, яка створює образи та відчуття, що сприймаються іншою частиною його **Я**, наділене власною свідомістю й тільки тим і займається, що придумує, як би переконливіше ввести соліпсиста в оману. **Я** соліпсиста розділяється надвоє. **Я1** – це те, що кожна нормальна людина, яка дотримується реалістичної теорії світу (теорії звичайного здорового глузду) сприймає як власне **Я**. **Я2** – це брехливий демон з міркувань Декарта.

Цей брехливий демон **Я2** обманює **Я1** соліпсиста, навіюючи йому образи різних речей і процесів, яких насправді не існує. Щоб цей обман виглядав переконливішим, він час від часу створює ледь змінені копії тих образів, які соліпсист мав раніше, так щоб соліпсист сприймав їх за одну й ту саму річ. Але й цього йому мало. Він вирішив зробити обман ще переконливішим, створюючи образи людей, які все роблять так, ніби ці люди реально існують, мають власне **Я**, дуже подібне до **Я1** соліпсиста, і сприймають зовнішній фізичний світ, так само, як і соліпсист (його **Я1**).

Колись, коли соліпсист ще не був соліпсистом, він піддавався на цей обман і приймав образи за речі, наївно дотримуючись світогляду реалізму. Але згодом він досяг вищої мудрості і розгадав підступні хитрощі брехливого демона **Я2**, і тепер, які б нові хитрощі той не вигадав, соліпсист твердо знає, що усе це – омана.

Незрозуміло тільки, за що соліпсист так полюбив цього брехливого демона **Я2**, що визнав його своєю власною другою половинкою.

Також незрозуміло, чому соліпсист спілкується з ілюзорними образами інших людей так, ніби вони – реальні люди, що мають власне **Я**. Адже якби він справді вірив у істинність соліпсизму, то він мав би їх цілком ігнорувати, розуміючи, що насправді вони – лише хитромудрий засіб, яким його “друга половинка” (брехливий демон **Я2**) намагається ввести в оману першу (**Я1**). Будь-яке спілкування не має ніякого сенсу; воно є лише видимістю спілкування, бо спілкуватися насправді нема з ким. Тому соліпсист, який намагається переконати інших у слушності соліпсизму, який пише філософські статті, щоб їх прочитали інші, займається безглуздими дурницями. Зрештою, соліпсист не має забувати, що й мови його навчив брехливий демон **Я2** через ілюзорні образи інших людей, – очевидно, з єдиною метою – щоб потім вводити його в оману.

По суті такою самою є ситуація з теорією про світ як віртуальну комп’ютерну реальність, тільки місце злого демона **Я2** займають у ній інопланетяни з комп’ютером.

Соліпсизм та аналогія зі сном

Для розуміння теорії соліпсизму ми наводили аналогію зі сном. Але ця аналогія вказує і на слабкість соліпсизму. Ситуація “Я сплю і бачу сон, в якому за мною женеться монстр” в чомусь схожа, а в чомусь несхожа з соліпсизмом. Ситуація сну передбачає реальність не-сну: я прокинуся, побачу себе в справжній реальності, і зрозумію, що то була не справжня реальність, а сон. Соліпсизм не передбачає існування такої справжньої реальності; **Я** соліпсиста, яке *вміщує в собі все те, що ми звичайно сприймаємо як світ*, ніколи не прокинеться і не зрозуміє, що спало. Єдине **Я**, яке себе усвідомлює – це те **Я**, яке *знаходить себе всередині того світу*, який соліпсист оголошує своїм сном.

Ситуація сну більше схожа на приклад Стівена Лоу з інопланетянами: в обох випадках є, з одного боку, справжня реальність (реальність не уві сні, світ інопланетян), яка не дана

людині в досвіді в той час, коли вона спить чи коли її мозок підключений до комп'ютера, та, з іншого боку, ілюзорна (віртуальна) реальність, в якій людина (її свідомість) себе знаходить (сон, віртуальна реальність комп'ютерної програми).

Якщо я опинюся “всередині” сну чи комп'ютерного віртуального світу, то сприйматиму ілюзорну (віртуальну) реальність як справжню. І *хоча це сприйняття буде помилковим, воно буде цілком раціональним*, – просто тому, що воно буде найкращим способом пояснення та передбачення різноманітних явищ мого досвіду. Для пояснення того досвіду, який я переживатиму, опинившись “всередині” ілюзорної (віртуальної) реальності, мені потрібні теорії, які розкривають структуру цієї реальності; а припущення про існування якоїсь іншої, справжньої реальності, яка перебуває цілком поза моїм досвідом, нічого не пояснює, є зайвим. (Інша справа, якщо ця інша реальність якимось чином усе ж проникає в мій досвід, або якщо я раніше перебував у ній. У такому разі, знання про існування іншої реальності та її властивості може мені чимось допомогти в розумінні тієї реальності, в якій я перебуваю зараз.)

Раціональність – не гарантія істинності. Усе, що ми можемо сказати про зв'язок між раціональністю та істинністю, це те, що ми (як раціоналісти) виходимо з припущення про те, що якщо ми якнайкраще застосовуємо наш розум, то в нас більше шансів досягти істинних уявлень або хоча б наблизитися до істини.

Лише прокинувшись, я раціонально можу витлумачити мій попередній тимчасовий досвід як сон, вписуючи його в ширший і багатший контекст досвіду справжньої реальності.

Чому ми розуміємо наші сни як ілюзорні породження нашої підсвідомості чи процесів у корі нашого головного мозку? Можна навести принаймні три причини.

По-перше, у наших снах немає тієї регулярності, яка є в нашому реальному досвіді. Якби наші сни утворювали єдину послідовну “оповідь”, то, мабуть, раціональніше було б вважати, що уві сні наша душа потрапляє в якусь іншу реальність, – так само справжню, як і та, в якій ми перебуваємо зараз.

По-друге, зміст сну набагато бідніший ніж зміст нашого життєвого досвіду, і утворюється з елементів цього досвіду.

По-третє, реальність подій, які ми бачили уві сні, не підтверджується, а часто й спростовується інтерсуб'єктивною перевіркою. Якщо мені наснилося, що я перебував у якомусь

незнайомому мені місці й там відбувалися певні події, то, прокинувшись, я не зможу знайти людей, які були в тому самому місці й спостерігали ці події, або які можуть потрапити в це місце і перевірити, чи справді там відбувалися такі події. У кращому разі, прокинувшись, я просто ніяк не зможу перевірити того, що я бачив уві сні. Але нерідко я можу отримати пряме спростування. Наприклад, у сні я бачив свого друга Василя й ми мали з ним якусь розмову. Прокинувшись, я можу запитати Василя, що він бачив уві сні цієї ночі, і дізнаюся, що в його снах ніякої розмови зі мною й мене самого не було.

Є свідчення, що деякі люди інколи бачать віщі сни, в яких отримують якусь інформацію, якої вони не знали, і яка потім, після пробудження підтверджується; при цьому просте випадкове співпадіння надзвичайно малоймовірне.²⁰ Якби виявилося, що ці свідчення відповідають дійсності (неупереджена перевірка, може, у принципі, дати вагомі підстави так вважати), і якби таке траплялося досить часто (адже зрідка можуть випадково траплятися навіть дуже малоймовірні події), то з цього раціонально було б зробити висновок, що *деякі* зі снів не є ілюзорними, а справді є виходом нашого **Я** (душі) з тіла.

Від соліпсизму до інших версій ідеалізму

Якщо єдиною існуючою річчю є Ваше власне **Я** як мисляча річ (свідомість), то Ваше **Я** виявляється світом-у-собі, що продукує увесь Ваш досвід в усій його різноманітності. Але щоб досягти задовільного розуміння реальності (яка є Вашим власним **Я**), Вам необхідно диференціювати її (Ваше власне **Я**) на багато підрозділів, відповідно до різноманітних відмінностей у Вашому досвіді. Всередині Вашого **Я** має бути щось, що відповідає тому, що звичайно розуміють як зовнішній (фізичний) світ (це може бути якийсь генератор образів та відчуттів, як частина структури Вашого **Я**). Всередині Вашого **Я** має бути щось, що відповідає звичному розрізненню між матеріальними об'єктами та людськими **Я** (свідомостями), та між індивідуальними **Я**, включно з Вашим власним. Соліпсичне **Я** мусить бути розділене всередині себе на фізичний світ і множину звичайних **Я**.

²⁰ Йдеться не про випадки, коли людина уві сні знаходить вирішення проблеми, над якою роздумувала перед цим, – як наприклад, Менделєєв, який побачив уві сні таблицю хімічних елементів. Такі сни можна пояснити підсвідомою роботою психіки.

Цим шляхом йде ідеалістичне вчення *Фіхте*. Воно починає з ідеї “чистого Я”, яке розглядається як єдина реальність, що (будучи за своєю природою свідомістю) у процесі власної діяльності (мислення) диференціює себе у складну реальність, яка відповідає усім різновидам і формам досвіду. Але це означає, що реальність “чистого Я” відтворює ту саму структуру, яку звичайний світогляд приписує зовнішньому світу. Цей процес структурування “чистого Я” починається з його самодиференціації на **Я** (“скінченне я”, яке відповідає звичайному розумінню слова “я”) та “не-я” (тобто, у звичайному розумінні, зовнішній щодо мене світ). Отже, спроба Фіхте зрозуміти дійсність з соліпсичної точки зору приводить до подвоєння **Я** – на “чисте Я” (всеохопна реальність, якій звичайному розумінні відповідає ідея світу, дійсності в цілому) та “скінченне я” (часточка “чистого Я”, яка відповідає звичайному розумінню слова “я”).

Що дає така заміна світу і **Я** у звичайному значенні на “чисте Я” та “скінченне я” у значенні Фіхте? Здається, нічого, крім плутанини, пов’язаної з тим, що ці два “я” розглядаються як у якомусь незрозумілому смислі одне й те ж саме. Можливо, що для когось ця плутанина може слугувати засобом, щоб ототожнювати себе з буттям-у-цілому, уявно збільшуючи власну значущість до всесвітніх масштабів.

Гегель перейняв цю схему з деякими змінами, які розривають її первинний зв’язок з індивідуальним **Я**: він замінив “чисте Я” на ідею Абсолюту (який поперемінно називається то Абсолютним Розумом, то Абсолютною Ідеєю, то Абсолютним Духом) і розглядав весь світ як результат його самодиференціації, яка здійснюється за зразком мислення, а індивідуальні **Я** розглядав як моменти в мисленні Абсолютом самого себе (щось на зразок думок Абсолюту). На мою думку, при переході від Фіхте до Гегеля ідеалізм, перетворюючись з суб’єктивного на об’єктивний, втрачає свою початкову “точку опертя”, свою первинну суб’єктивну основу без адекватної заміни.

Англійський священик і філософ *Джордж Берклі* дійшов до ідеалізму іншим шляхом. Він виходив з теорії пізнання емпіризму, яка говорить, що всі наші знання та ідеї походять з досвіду, сприйняття. Берклі зробив з цього онтологічний висновок (який насправді з цього логічно не випливає), який став головним принципом його теорії: “Існувати – значить або сприймати, або бути в сприйнятті”. А це значить, що поза сприйняттям нічого не існує. А отже, поняття матерії як об’єктивної реальності, що існує незалежно від сприйняття, позбавлене сенсу.

Але тут виникає очевидна проблема: сприйняття речей фізичного світу не є чимось, що ми можемо викликати в себе за власним бажанням (як образи в нашій уяві чи наші думки), це сприйняття якимось чином виникає в нашій свідомості поза нашою волею. А отже, ми маємо припустити, що наше сприйняття того, що звичайно вважають матеріальними речами, викликається в наших свідомостях чимось з-поза наших свідомостей. Звичайно люди вважають, що це щось поза їх свідомістю – матеріальні речі, які існують незалежно від свідомості. Але Берклі відкидає це як нісенітницю. У такому разі, як він пояснює цю видимість-викликання-чимось-з-поза-свідомості сприйняття того, що звичайно вважають матеріальними речами?

Відповідь Берклі: те, що люди звичайно сприймають як матеріальні речі, справді існує незалежно від *людського* сприйняття, але воно усе одно існує у сприйнятті – у сприйнятті Бога. Так звані матеріальні речі насправді – ідеї Бога, які якимось чином передаються до людського сприйняття. (Інакше кажучи, фізичний світ, включаючи людські тіла й усе, що з ними відбувається, – це плід уяви, фантазія Бога, а наші свідомості якимось чином “підключені” до свідомості Бога.) Наші зовнішні сприйняття – це не сприйняття матеріальних речей, а сприйняття ідей Бога. Але який сенс заміни матеріальних об’єктів на ідеї Бога?

Теорія пізнання емпіризму, з якої Берклі зробив висновок про те, що існувати – значить бути в сприйнятті, говорить, що людина отримує все своє знання з досвіду, зі сприйняття. Але ж зрозуміло, що те сприйняття, з якого вона отримує все своє знання – це не чиесь, а її власне сприйняття. (Те, що людина дізнається від інших людей, вона теж отримує через своє власне сприйняття: слухове й зорове.) Якщо вже з цього робиться онтологічний висновок “Існувати – значить бути в сприйнятті”, то це має означати: “Існувати – значить бути в *моєму* сприйнятті”. Той, хто приймає цю “логіку”, має заперечувати існування не лише матерії, але також і інших свідомостей (в тому числі Бога), бо інші свідомості – це щось, що існує незалежно від його свідомості, його сприйняття. Немає рації заперечувати існування матерії на тій підставі, що це поняття передбачає існування поза моїм сприйняттям, і замість цього припускати існування поза моїм сприйняттям інших свідомостей.

Теорія Берклі замінює матеріальний світ свідомістю Бога. Але чого вона цим досягає?

Припустимо, що ми бачимо дерево. З точки зору звичайного здорового глузду, образ дерева в нашій свідомості викликається

деревом. З точки зору Берклі, образ дерева в нашій свідомості викликається образом дерева у свідомості Бога. Точніше – деревом у свідомості Бога. Адже поняття образу, за самим своїм смислом, співвідноситься з чимось, що цей образ відображує, образом чого він є. Образ дерева – з деревами, образ людини – з людьми тощо. Тож якщо образ дерева в моїй свідомості відображає щось у свідомості Бога, то це щось мусить бути деревом (а не образом дерева). (Щоб у свідомості Бога був образ дерева, повинна існувати ще якась відокремлена від свідомості Бога реальність, в якій існували б або хоча б у принципі могли існувати дерева.)

І так – з абсолютно всіма поясненнями нашого зовнішнього досвіду. Але в такому разі виходить, що немає ніякої різниці між свідомістю Бога в розумінні Берклі та матеріальним світом у розумінні звичайного здорового глузду! Відбулася чисто словесна заміна: замість словосполучення “матеріальний світ” підставлено словосполучення “свідомість Бога”. Або можна сказати, що матеріальний світ поміщений у свідомість Бога, – незрозуміло тільки, для чого.

Ідеалістичне бачення реальності не було чимось специфічно властивим деяким ексцентричним філософам типу Фіхте, Гегеля чи Берклі. Насправді, воно приховано містилося у філософії науки, що домінувала в першій половині ХХ століття – позитивізмі – у формі вчення про те, що немає дуалізму матеріальних об’єктів і свідомостей, а все, що справді існує – це досвід (хоча цей досвід і може бути різних видів, деякі з яких можна співвіднести з традиційним поняттям матерії, а деякі інші – з традиційним поняттям свідомості). Основи цього підходу розробляли Ернст Мах, Ріхард Авенаріус, Бертран Рассел. Прибічники цієї теорії як правило ідентифікували себе не з ідеалізмом, а з нейтральним монізмом, однак ця “нейтральність” вельми сумнівна, оскільки досвід (єдина реальність, що визнається цією теорією) належить до свідомості, тобто до “ідеального”. Ця теорія по суті ідеалістична, бо вона не враховує, що досвід не є самодостатньою реальністю, але повинен мати своїм джерелом речі й процеси, які не є досвідом і які існують навіть тоді, коли ніким не переживаються як досвід. Досвід є чимось, що належить нашим **Я**; він може бути лише чиймось досвідом. Тож ідея про те, що не існує нічого крім досвіду, неявно означає, що не існує ніякої іншої реальності, крім **Я** прибічника цієї ідеї. А це вже соліпсизм.

Інші джерела ідеалізму

Об'єктивний ідеалізм має й важливе власне джерело, відмінне від соліпсизму – психологічну схильність-прагнення людини відчувати свою єдність зі світом. Звідси – ідея про те, що глибинна природа людини й світу одна й та ж сама. По суті, ця ж схильність-прагнення, але в протилежній формі, знаходить своє вираження й у матеріалізмі. Ідеалізм відштовхується від безпосередньо, інтроспективно знайомої нам природи людини як суб'єкта-носія свідомості, психіки, суб'єктивних переживань, мислення, волі, і приписує цю природу світові в цілому (або його першооснові). Матеріалізм, навпаки, відштовхується від картини зовнішнього світу, сформованої нашими зовнішніми сприйняттями та природничими науками, і розглядає людину як частину цієї картини.

Іноді на підтримку ідеалізму (як і матеріалізму) наводять давній гносеологічний принцип “подібне пізнається подібним” (Емпедокл). Якщо наш розум (дух) здатний пізнавати дійсність, то й сама дійсність повинна бути розумом (духом). Однак цей принцип необґрунтований і є лише постулатом. Немає вагомих раціональних підстав вважати його істинним. Досвід говорить про те, що дух (розум) може пізнавати і подібне (самого себе, духовний світ інших людей, витвори людського духу), і неподібне (фізичний світ); натомість, те, що не наділене пізнавальними здібностями (об'єкти фізичного світу), не може пізнавати ані подібне, ані неподібне.

Ідеалізм споріднений з релігією й теологією. У ньому часто присутня віра в здатність досягати єдності власного розуму з духовною першоосновою буття (Богом) і таким чином отримувати і повідомляти іншим людям знання про дійсне і належне. Філософ стає пророком, що віщає від імені Абсолютного Духу, Розуму, Буття тощо.

Як правило, ідеалізм намагається дати таке бачення дійсності, в якому вона поставала б розумною, спорідненою з людським духом, – так що, досягнувши її духовну першооснову, людина досягла б розуміння сенсу буття й власного життя. “Все розумне – дійсне, а все дійсне – розумне” (Гегель); “Наш світ – найкращий з усіх логічно можливих світів” (Лейбніц). Людині хотілося б, щоб так було, і тому її приваблюють вчення, які авторитетно (малозрозумілою вченою мовою) пояснюють, що так воно і є насправді.

Проте цей оптимізм зіштовхується з жорстокими реаліями життя і стає виправданням цієї жорстокості як нібито розумної, відповідної якимись вищим цілям вищого розуму, – незрозумілим для звичайних людей, але зрозумілим для філософа-мудреця, який досяг єдності зі

Світовим Духом. Перша половина XX століття особливо наочно продемонструвала “розумність” нашого “найкращого з усіх логічно можливих світів”: дві світові війни, масова різанина вірменів у Туреччині, “червоний терор”, ГУЛАГ, Голодомор 1932-33 рр. в Україні, Голокост, Освенцим, інші геноциди, вибухи атомних бомб... Та й попередні століття достатньо щедрі на вияви такого роду “розумності”. Зрештою, чи не правий був один з героїв Достоевського, стверджуючи, що для знищення віри в розумність дійсності достатньо страждань однієї безвинної дитини? Резюмую словами Артура Шопенгауера:

“Для мене оптимізм, якщо він тільки не є порожніми розмовами тих, під тупими лобами яких нічого не гостює, окрім слів, є не тільки безглуздом, але й справді аморальним способом мислення, як гірке глузування над невимовними стражданнями людства.”

Ідеалістична гіпотеза Коліна Мак-Гіна

У книзі “Таємничий вогонь” Колін Мак-Гін, намагаючись пояснити можливість виникнення свідомості у фізичному світі як результату організації мозку, пропонує гіпотезу, яка, на мою думку, дуже нагадує теорію Гегеля про Абсолютний Дух, який створює своє інобуття – відчужує себе у природу, а потім повертається сам до себе в людській свідомості.

Мак-Гін починає з пояснення того, що свідомість за своєю внутрішньою природою є непросторовою: думки, відчуття, бажання тощо, а також саме людське **Я** як їх суб’єкт не є речами, що займають певне місце у фізичному просторі, мають певний розмір і форму (детальніше про це див. останній підрозділ розділу 1). Звідси, здається неможливим зрозуміти, як свідомість, за своєю внутрішньою природою непросторова, може виникнути з матерії, внутрішня природа (сутність-есенція) якої якраз і полягає у просторовості. Щоб уявити таку можливість, Мак-Гін пропонує гіпотезу: сам простір є не тим, чим ми його уявляємо, – не якоюсь фундаментальною реальністю, а трансформацією чогось непросторового.

Ця ідея пояснюється і обґрунтовується з допомогою сучасних наукових теорій походження Всесвіту як результату Великого Вибуху. Мак-Гін посилається на думку космологів, які “говорять нам, що це було точкою часу, в якій утворилися матерія та простір. Нескінченно щільна “сингулярність” розірвалася потужним вибухом,

який розкидав матерію в усіх напрямках, створюючи цим також і простір.”²¹

Насправді, космологи звичайно говорять ще більше. Ось як резюмує найбільш широко прийняту серед науковців-астрофізиків інтерпретацію теорії Великого Вибуху Стівен Лоу:

“Біля дванадцяти мільярдів років тому відбувся надзвичайно потужний вибух. З величезною швидкістю поширюючись в усі боки, цей катаклізм породив простір, енергію, матерію і навіть час. Світ, що нас оточує, являє собою уламок цього Великого Вибуху.”²²

Мак-Гін також згадує, що “багато космологів не люблять, коли люди ... розмірковують про те, що було *перед тим*, як матерія і простір були утворені у такий спосіб”. Тобто, багато вчених-космологів (астрофізиків) дотримуються теорії, що Великий Вибух був початком не лише матерії та простору, але й часу.²³

Мак-Гін не підтримує цю інтерпретацію у відношенні до часу:

“ми не можемо не задаватися питанням: що було *перед тим*, як матерія і простір були утворені у такий спосіб?”²⁴

²¹ McGinn C. The Mysterious Flame. – с. 119.

²² Law S. Where Did the Universe Come From? // *The Philosophy Gym*. – р. 1. [Лоу С. Откуда появилась Вселенная // Философский тренинг. – с. 10.]

²³ Ця інтерпретація, між іншим, вигідна для теології: сучасні теологи часто говорять про те, що Великий Вибух – це є свого роду акт, яким Бог створив Всесвіт з нічого. (Див., наприклад: Lane Craig W. The *Kalam* Cosmological Argument and the Anthropic Principle.) Також згадаємо, що згідно з традиційною теологією час має початок і кінець, за межами яких – вічність. Отже, Бог у вічності започаткував матеріальний Всесвіт, простір і навіть час через Великий Вибух.

²⁴ McGinn C. The Mysterious Flame. – р. 119.

Від себе додам, що проблема не вирішується через протиставлення часу й вічності. Зрозуміле для нас поняття вічності за своїм змістом невіддільне від поняття часу: “вічність”, у цьому сенсі, означає нескінченну, у минуле й майбутнє, часову послідовність, так що для кожного моменту є “до” і “після”. А отже, твердження про виникнення (створення) і зникнення, початок і кінець часу у вічності позбавлене сенсу або самосуперечливе, як поняття трикутника без кутів. (Можливо, теологи вживають поняття “вічність” у якомусь іншому сенсі; але на жаль, вони не пояснюють, що являє собою та “вічність”, про яку вони говорять, на відміну від вічності у звичайному сенсі. Оскільки незрозуміло, що ж означає “вічність”, якщо не нескінченний

Щоб відбувся Великий Вибух, мало існувати щось, що вибухнуло. І в цьому “чому” або з цим “чимось” – перед Великим Вибухом – мали відбуватися якісь процеси, які призвели до Вибуху.

Незрозумілість ідеї виникнення часу відзначає й Карл Поппер:

“Фізичний Всесвіт несе в собі – або так здається – декілька незалежних та узгоджених між собою слідів виникнення внаслідок потужного вибуху, “першого великого вибуху”. Більше того, те, що видається найкращими з наших сучасних теорій, передбачає його майбутнє зникнення. Ці дві кінцеві події були навіть витлумачені як початок та кінець простору *й* часу – хоча очевидно, що коли ми говоримо такі речі, то навряд чи розуміємо, що ми говоримо.”²⁵

Курсив належить Попперу і, мабуть, має на меті підкреслити, що висловлювання про початок і кінець *часу* є чимось особливо незрозумілим – навіть більш незрозумілим, аніж висловлювання про часовий початок і кінець простору.

Справді, твердження про початок простору й матерії, на відміну від твердження про початок часу, ще якимось можна зрозуміти. А саме: момент Великого Вибуху часто тлумачать як стан, у якому уся матерія й простір були згорнені в одну точку-сингулярність з нескінченною щільністю. Якщо стан сингулярності справді мав місце, то твердження про виникнення матерії й простору в момент Великого Вибуху є коректним. Сама сингулярність ще не є власне простором та матерією (фізичною реальністю), оскільки для цих понять визначальними є просторові відношення між частинами матерії, а в межах однієї точки-сингулярності для таких відношень немає місця. А якщо Всесвіт знову згорнеться в сингулярність, то це буде кінцем існування матерії й простору як таких. А проте цей початок і кінець можуть не бути абсолютними. Сингулярність може бути лише моментом у нескінченному циклічному повторюванні розгортань-згортань

перебіг часу, то твердження про те, що Бог створив світ і час у вічності настільки ж “осмислене”, як і твердження про те, що Бог створив світ і час у тому-не-знаю-чому.) Звичайно, ми можемо умовно назвати “часом” лише деяку обмежену частину вічності – наприклад, починаючи від Великого Вибуху, – але її решта матиме ту ж часову структуру, що визначається поняттями “до”, “після”, “водночас”. Ідея про те, що *до, раніше* моменту Великого Вибуху не існувало й не відбувалося зовсім нічого, цілком незрозуміла.

²⁵ Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 150.

Всесвіту. Момент закінчення згортання простору й матерії в сингулярність в одному циклі може бути моментом початку розгортання простору й матерії в наступному циклі (тобто, моментом чергового Великого Вибуху).



У цій схемі історія Всесвіту від моменту Великого Вибуху до моменту згортання в сингулярність має два етапи: розгортання ($1 \rightarrow 2$) та згортання ($2 \rightarrow 1$). Якщо це так, то логічно можливі два варіанти відповіді на питання про “до” і “після”:

1) Процес $1 \rightarrow 2 \rightarrow 1$ є унікальним (одноразовим). Нічого не відбувалося до і нічого не відбуватиметься після. Тобто, Всесвіт нескінченно довго перебував у стані сингулярності до Великого Вибуху, і після повернення до цього стану перебуватиме в ньому нескінченно. Така відповідь, хоча вона й можлива логічно, виглядає дуже малоправдоподібною. Адже вона говорить, що сингулярність, яка нескінченно довго існувала в абсолютно статичному, незмінному стані, раптом *без ніякої причини* вибухнула, а потім повернеться до цього абсолютно статичного, незмінного стану й уже ніколи не вибухне знову.

2) Процес $1 \rightarrow 2 \rightarrow 1$ є повторюваним, циклічним. Всесвіт є циклічно пульсуючою системою, яка то розширюється до величезних обсягів, то стискається в компактну точкову вибухову масу. Оскільки наприкінці процесу $1 \rightarrow 2 \rightarrow 1$ Всесвіт повертається до того ж стану, з якого й почався Великий Вибух (1 – сингулярність), то цілком природно й раціонально припустити, що за таким поверненням послідує новий Великий Вибух. Так само природно й раціонально припустити, що те ж саме відбувалося і в минулому: Великому Вибуху, який започаткував наш цикл, передувала нескінченна

послідовність інших циклів з власними Великими Вибухами напочатку.²⁶ Принаймні, немає вагомих раціональних підстав заперечувати таку можливість.

А проте насправді теорія Великого Вибуху не дає однозначних відповідей ані на питання про те, що являв собою Всесвіт у момент Великого Вибуху, ані на питання про його майбутнє. Лауреат Нобелівської премії з фізики Стівен Вайнберг у книзі “Перші три хвилини” пише про момент Великого Вибуху як стан з нескінченною щільністю матерії, а проте застерігає:

“Можливо, стану з нескінченною щільністю взагалі ніколи не було. Розширення могло початися після завершення стадії стиснення, наприкінці якої щільність дуже збільшилася, але залишилася скінченною.”²⁷

З такою самою невизначеністю він пише й про розміри Всесвіту в цей початковий момент: якщо Всесвіт нескінченний, то він був таким і в момент Великого Вибуху, а якщо Всесвіт скінченний (“замкнутий на себе подібно до поверхні кулі”), то він був скінченим (хоча й в багато разів меншим, ніж зараз) і в момент Великого Вибуху.²⁸ А як насправді – невідомо. Щодо того, чи розширення Всесвіту колись закінчиться й зміниться стисненням, теж немає певної відповіді: усе залежить від середньої щільності матерії у Всесвіті; якщо вона нижча

²⁶ Ці цикли не мусять повторювати один одного в усіх деталях. Лише в деяких найзагальніших рисах структури всіх циклів (закони природи, темпи розгортання-згортання Всесвіту, виникнення галактик, зірок, планет, можливо, виникнення життя й еволюція на деяких із цих планет) мають бути однаковими. Деталі можуть відрізнятися від циклу до циклу. Така можливість добре гармоніює з індетермінізмом сучасної фізики: відкриття квантової фізики говорять про те, що фізичні події не детерміновані цілкомовито попередніми фізичними подіями й станами, що кожна фізична ситуація об’єктивно містить у собі не одну-єдину можливість-необхідність майбутнього розвитку подій, а цілий спектр можливостей, кожна з яких має деяку, більшу або меншу об’єктивну ймовірність реалізації. А отже, і сценарій розгортання-згортання Всесвіту не є однозначно детермінованим в усіх деталях; у кожному циклі ці деталі можуть бути різними. А це чимало: конкретне розташування галактик, зірок і планет, а тим більше будь-які події на якійсь окремій планеті, якщо тільки вони не суперечать законам природи, є, у масштабах Всесвіту, дрібними деталями.

²⁷ Weinberg S. The First Three Minutes. – pp. 148-149. [Вайнберг С. Первые три минуты. – с. 148.]

²⁸ Ibid. – p. 5. [Там же. – с. 12.]

за критичну, то розширення Всесвіту хоча й уповільнюватиметься, але продовжуватиметься нескінченно; якщо вона вища за критичну, то колись розширення припиниться й зміниться стисненням; за наявними оцінками маси відомої матерії у Всесвіті, середня щільність матерії нижча за критичну; проте можливо, що існує матерія інших видів, яку сучасні наукові теорії й оцінки не враховують, і тому загальна щільність може виявитися набагато більшою. Проти теорії про нескінченно циклічно пульсуючий Всесвіт Вайнберг зауважує, що, наскільки дозволяють судити сучасні фізичні теорії, внаслідок свого роду тертя один з ключових фізичних параметрів (відношення кількості фотонів до нуклонів) з кожним циклом має зростати й “тому важко уявити, яким чином Всесвіт міг пройти через нескінченну кількість циклів”.²⁹ Проти цього слід зауважити, що сучасні фізичні теорії, скоріше за все (про що свідчить історія розвитку науки), є недосконалими й не дають повної й точної картини дійсності, особливо в застосуванні до таких умов, які (як Великий Вибух) радикально відрізняються від усіх тих умов, в яких ці теорії перевірялися-випробовувалися. Вайнберг пише також, що “хоча ми й не знаємо, чи це справді так, але принаймні логічно можливо, що існував деякий початок, до якого час не має смислу.”³⁰ Щоб така можливість виглядала правдоподібніше, Вайнберг наводить аналогію з температурою, яка має абсолютний нуль, що відповідає повній зупинці руху мікрочастинок. Мені ця аналогія здається непереконливою. На мою думку, припущення про те, “що існував деякий початок, до якого час не має смислу”, зовсім незрозуміле – оскільки який би момент часу й відповідний стан Всесвіту ми не взяли, (як слушно зауважує К. Мак-Гін) “ми не можемо не задаватися питанням: що було *перед тим*?”

Повернемося до гіпотези Коліна Мак-Гіна. Мак-Гін відхиляє ідею про те, що час виник у момент Великого Вибуху, а до цього абсолютно нічого не відбувалося. Проте він приймає ідею про те, що в момент Великого Вибуху виникли матерія й простір. Звідси – його гіпотеза:

1) Матерія (фізична реальність) і простір виникли з чогось непросторового (нефізичного); момент виникнення – Великий Вибух.

²⁹ Ibid. – p. 154. [Там же. – с. 153.]

³⁰ Ibid. – p. 149. [Там же. – с. 148.]

2) Після Великого Вибуху цей непросторовий “вимір” якимось був присутній у просторовому Всесвіті, якимось приховуючись за простором і матерією, аж поки

3) ця матерія зорганізувалася в мозок, який створив умови для прояву цього непросторового “виміру” у властивих йому непросторових формах – формах людської свідомості:

“Непросторовий "вимір" був, так би мовити, воскресений мозком і прибрав вигляду свідомості.”³¹

Замініть словосполучення “непросторовий “вимір”” на “Абсолютний Дух” і отримаєте теорію Гегеля.

На мою думку, ця теорія має один великий недолік – вона не пояснює виникнення людської свідомості – моєї чи Вашої свідомості. Загалом, недолік багатьох теорій свідомості полягає в тому, що вони розглядають свідомість як якусь “свідомість взагалі”, а не як те, чим будь-яка свідомість є насправді – як індивідуальну (мою, Вашу чи Мак-Гіна) свідомість. Свідомість мислиться по аналогії з матерією – як якась універсальна речовина, з якої можна сформувати багато різних речей. Узяли Абсолютний Дух, відрізали від нього шматочок – і отримали свідомість ось-цієї людини. (Цікаво, що сам Мак-Гін буквально за кілька сторінок до формулювання своєї гіпотези, яку ми тут обговорюємо, слушно доводив, що зрозуміти виникнення свідомості з якоїсь нематеріальної речовини так само неможливо, як і з матеріальної.) Свідомість – це **Я**, психічний індивід, від якого неможливо відрізати кілька шматочків і скомпонувати їх у нове **Я**. Тому і виникнення людських **Я** з якоїсь духовної першооснови світу так само незрозуміле, як і їх виникнення з матерії, – якщо тільки під духовною першооснотою світу ми не розуміємо духовний “вимір”, в якому ці **Я** *вже присутні* як психічні індивіди. Натомість, якщо ми розуміємо духовну першооснову світу як непросторовий “вимір”, у якому вже перебувають психічні індивіди, то ми повертаємося до звичайного дуалізму: з одного боку, є простір і матерія, з іншого – людські **Я** (душі), що належать до “непросторового виміру”; просторовий і непросторовий “виміри” взаємодіють у тому смислі, що свідомості, або **Я**, взаємодіють зі своїми мізками.

³¹ McGinn C. The Mysterious Flame. – p. 121.

Дуалісти мимоволі: філософія свідомості Р. Таліса, Р. Сперрі,
Т. Нейгела, Ж. Левіне, К. Мак-Гіна, Г. Строусона

Сцієнтистсько-матеріалістичні упередження чинять потужний тиск на філософів, які відчують незадовільність матеріалізму, але прагнуть зберігати наукову респектабельність і дистанціюватися від будь-чого, що асоціюється з релігією. Ряд цікавих філософів, починаючи з 1970-х років висловлювали важливі міркування й аргументи, спрямовані проти матеріалізму, а проте деякі з них продовжують називати себе матеріалістами, висловлюючи надію, що матеріалізм усе ж таки може бути істинним, або навіть віру в те, що він мусить бути істинним, хоча годі уявити, як це можливо; хтось називає себе матеріалістом, підмінюючи смисл поняття “матеріалізм”; хтось шукає серединного шляху між матеріалізмом та дуалізмом... Найбільш цікавим, у цьому плані, є так званий “містеріанізм” (Т. Нейгел, К. Мак-Гін, Ж. Левіне) – вчення про те, що свідомість мусить бути властивістю мозку, хоча годі уявити, як це можливо; це або зовсім неможливо, або потребує якогось революційного концептуального перевороту, який докорінно змінить наше розуміння як свідомості, так і фізичної реальності.

Підтримувати таку віру дозволяє використання поняття “фізичний” в дискусіях про свідомість без ясного визначення його змісту. Це дає змогу стверджувати, що свідомість *може бути* (або навіть *має бути*) чимось фізичним, *всупереч будь-яким аргументам проти цього твердження*. Аргументи, здавалося б, ясно свідчать проти фізикалізму (матеріалізму); проте містеріанці намагаються витлумачити цю ситуацію *епістемологічно*, як неадекватність завданню розуміння свідомості усіх сучасних редукціоністських підходів або навіть людських пізнавальних здатностей в цілому, і уникнути онтологічного (метафізичного) висновку про хибність матеріалізму.

Далі я розгляну деякі з найбільш цікавих і популярних теорій таких “дуалістів мимоволі”.

Раймонд Таліс і привид у машині

Раймонд Таліс (лікар-нейролог, філософ та культурний критик) у чудовій книзі “Мавпуюче людство: нейроманія, дарвінітіз і спотворений образ людини” бореться з “нейроманією”¹ (“звертання до

¹ Tallis R. Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity. Сторінки цитат вказані у дужках: “(р. ...)”

мозку, як він представлений сучасною наукою, щоб пояснити нашу поведінку” (р. 5)) і “дарвінізмом” (“хвороблива форма Дарвіністської думки” (р. 5)), а також зі сцієнтизмом (“помилкова віра, що природничі науки (фізика, хімія, біологія та їхні похідні) можуть дати або дадуть повний опис і навіть пояснення всього, включаючи людське життя” (р. 15)) узагалі. На противагу цьому, Таліс працює (на мою думку, вельми успішно) над тим, щоб “розробити образ людства багатший і відповідніший нашій особливій природі, аніж образ винятково обдарованого шимпанзе” (р. 10). Ця особлива природа може бути резюмована твердженням, що людина – це “тварина, що діє експліцитно”² і чие природне середовище – спільнота розумних істот, яка простирається географічно через усю земну кулю й історично в накопичену свідомість людського роду.” (р. 157)

Програмна теза книги, ще одною цитатою: “... це помилка – вибирати більш піднесені або духовні способи поведінки, такі як написання сонетів або симфоній, дослідження законів природи або віра в Бога. ... це навіює думку, що наші відмінності лише маргинальні: очевидні у верхніх 4 відсотках нашого поведінки. Зрештою, небагато хто з нас витрачає багато часу на написання сонетів; більшість не витрачає взагалі. Якби моя відмінність від тварин залежала від моєї здатності писати симфонії або поклонятися Богові, то я не пройшов би цей тест. ... Суть у тому, що наша відмінність від тварин повсюдна, вона просочує кожен момент нашого дня. Ми так само віддалені від тварин, коли стоїмо у черзі за квитками на поп-концерт, як і тоді, коли ми пишемо піднесену симфонію.” (р. 150) В обговорюваній книзі (а також в багатьох інших своїх книгах) Таліс майстерно розкриває цю тезу.

Крім усього іншого, Таліс багато робить у напрямку часткового пояснення еволюційного розвитку свідомості через виявлення тих фізичних змін, які викликали і направляли розвиток від тваринної свідомості-психіки до людської.

Але еволюційне пояснення Талісом *розвитку* свідомості-психіки не є поясненням *існування* свідомості-психіки (її суб’єктів, носіїв, **Я**) – хоч людської, хоч тваринної. Важливо ясно розрізняти ці два питання:

² “does things explicitly” – Переклад цієї фрази проблематичний через два моменти: 1) в англ. мові “to do things” може означати як буквально “робити речі”, так і більш загально “робити щось”, “робити ті або інші дії”; 2) “explicit” звичайно перекладається як “явний”, “відкритий”, але є також переклад “висловлений до кінця”, і трактування Талісом людини як “експліцитної тварини” значною мірою пов’язане з цим значенням.

1. *Виходячи з існування суб'єктів, здатних мати суб'єктивні переживання, що викликає і направляє розвиток і збагачення цих здібностей (царини суб'єктивного, психіки, свідомості)?*

і

2. *Виходячи з існування чисто фізичної реальності, як вона може продукувати суб'єктів, здатних мати суб'єктивні переживання? Як ці суб'єкти можуть набути існування?*

Таліс дає добрі пояснення щодо першого питання, але вони залишають друге у стані, у якому “можливо, потрібно, щоб ми зрозуміли, що це – більше ніж проблема і навіть більше ніж “важка проблема”. Це – таємниця” (р. 145).

Щодо другого питання, Таліс підкреслює: “сама ідея про повний звіт про світ у фізичних термінах передбачає світ без видимості³ і, отже, світ без свідомості” (р. 143). І це, звичайно ж, не є образ світу, який схвалює Таліс. Він добре усвідомлює “абсурдне становище, у яке Ви потрапляєте, коли Ви стверджуєте, що вся реальність є *фізична реальність*” (р. 133). У якості резюме: “люди – не просто організми, але скоріше *втілені суб'єкти*” (р. 109).

Разом з тим, Таліс кваліфікує себе як “недуалістичного атеїста” (р. 59) і підкреслено заперечує проти “(помилкового) уявлення, ніби єдина альтернатива прийняттю ідеї про те, що свідомість тотожна з, або причинно викликана, мозковою діяльністю, – це дуалізм” (рр. 89-90), “дуалізм, що передбачає не лише те, що ми – “привиди в машині”, але й що існує “свідомість”, яка вільно плаває у світі поміж тілами” (р. 229).

На такі заперечення я можу тільки здивовано знизати плечима. “Дуалізм” означає погляд, що свідомість не тотожна з мозковою діяльністю і взагалі з будь-якими фізичними процесами. Уявлення про те, що “люди – не просто організми, а скоріше втілені суб'єкти”, – це саме те, що Гілберт Райл зневажливо охрестив фразою “привид у машині”. І в традиційних філософських термінах це називається “субстанційний дуалізм”. Тож заперечення Таліса проти дуалізму нагадують про Гоголівську вдову, яка сама себе висікла. А хто розповів Талісу байку про ““свідомість”, яка вільно плаває у світі поміж тілами”? Напевно ж не Декарт, Поппер, Чалмерс чи Хаскер!

Таліс розглядає свою концепцію як альтернативу досить розповсюдженому поглядові, “що вірити в *Я* – це вірити в маленького чоловічка, привида у машині, який якийсь діє на світ хоча й не є його частиною” – у “гомункула”. Таліс намагається “розробити здоровий і

³ appearance – те, як щось являється свідомості

без-гомункула звіт про **Я**” (рр. 263-264), “звіт про тривалу персональну ідентичність, який не вимагає від нас уявляти собі гомункула або картезіанського привида у мозковій машині” (р. 274). Проте якби Таліс менш серйозно сприймав зневажливі метафори, придумані опонентами дуалізму (“гомункул”, “привид у машині”), і з’ясував, що ж у теоріях дуалізму дійсно відповідає цим метафорам, то він виявив би, що це – саме те, що він сам сповідує: існування втілених суб’єктів на відміну від мозку, тіла й будь-яких інших фізичних об’єктів та процесів.

Утім, Таліс робить спробу надати більш конкретний звіт про виникнення **Я**, який може видатися недуалістичним, оскільки він намагається ототожнити **Я** з тілом усупереч тому, що тіло, як фізична система, не має суб’єктивності. Виникнення **Я** Таліс описує як пробудження в тілі “екзистенційної інтуїції **“Я є це”**” (де “це” відпочатку – тіло в міру оволодіння ним) (р. 273). Проблема з цим звітом у тому, що така інтуїція є суб’єктивним психічним станом, що, як і будь-який інший суб’єктивний психічний стан, уже передбачає існування психічного суб’єкта, **Я**. Не може бути інтуїції, якої ніхто не “інтує”, – точно так само, як не може бути відчуття, якого ніхто не відчуває, думки, якої ніхто не мислить, бажання, якого ніхто не бажає. Тіло, як фізична система, є лише сукупність молекул, атомів тощо, які в деякий упорядкований спосіб рухаються й взаємодіють за фізичними законами. Більше в тілі нічого не відбувається – ніяких суб’єктивних психічних станів, у т.ч. екзистенційної інтуїції.

Принаймні, для того, хто вважає інакше, ідея Таліса про виникнення **Я** як пробудження в тілі екзистенційної інтуїції зовсім непотрібна: він може просто стверджувати, що тіло (протягом життя) є одночасно і фізичною системою і психічним суб’єктом. Утім, тоді виникло б питання: яким є відношення між власне фізичною системою тіла та психічним суб’єктом? Зрозуміло, що припущення Таліса не знімає це питання; відносно цього питання нічого не змінюється від того, що психічний суб’єкт починає своє існування з екзистенційної інтуїції. І якщо Таліс визнає взаємодію, каузальну дієвість психічного суб’єкта (**Я**), його здатність впливати на тіло і, через нього, на фізичний світ, то ми отримуємо емерджентистський дуалізм-інтеракціонізм, тобто, вживаючи метафору Г. Райла, емерджентного “картезіанського привида у машині”.

У кінцевому рахунку, Таліс описує свою позицію як онтологічний агностицизм, розглядаючи це як можливість уникнути як “заснованого на фізиці матеріалізму”, так і “помилки прийняття нейтрального монізму

або дуалізму як альтернативи матеріалізму” (р. 359). Таке “розв’язання” видається мені цілковито неадекватним; причому його неадекватність зовсім не в самій пропозиції зайняти позицію онтологічного агностицизму, а в тім, що ця позиція подається як *альтернатива* матеріалізму, дуалізму, нейтральному монізму, а також і панпсихізму й ідеалізму. Якби позиція Таліса була: “я не знаю, і не маю ніякої своєї думки про те, чи є свідомість деякими фізичними процесами (у тілі, мозку людини) чи ні, а також про те, чи існує незалежна від свідомості фізична реальність чи вся так звана фізична реальність, у тому числі людські тіла та мізки, є лише феномени моєї свідомості”, то це був би *цілковитий онтологічний та психофізичний агностицизм*. Але позиція Таліса зовсім інша, оскільки він захищає погляд, що свідомість, **Я**, не є якимись фізичними процесами, а є щось інше, і оскільки він також не приймає позиції, протилежної матеріалізму, – позиції ідеалізму, відповідно до якої мозок, тіло й увесь фізичний світ є психічні феномени. *Тим самим* він приймає позицію *психофізичного дуалізму*. Звичайно, у рамках цієї позиції виникає багато подальших питань і проблем, стосовно багатьох з яких розумно зайняти позицію “Я не знаю”. Також, певна *обмежена* версія онтологічного агностицизму видається розумною позицією остільки, оскільки ми поки що не можемо запропонувати *задовільного цілісного розуміння світу*, у рамках якого вищезгадані подальші питання і проблеми знаходили б задовільне розв’язання. Але ця версія онтологічного агностицизму мусить бути обмежена психофізичним дуалізмом, тобто виключати всі можливості, несумісні з визнанням нетотожності між фізичною реальністю (частиною якої є людське тіло й мозок) та свідомістю, **Я**. Таким чином, виключаються усі версії онтологічного монізму (матеріалізм, ідеалізм, нейтральний монізм). Також, виходячи з дещо інших міркувань (зокрема, наведених самим Талісом), схоже, що слід виключити панпсихізм. Яким би не був, загалом, устрій світу, в ньому мусить бути місце для як *мінімум* двох якісно радикально відмінних фундаментальних типів реальності, фізичних об’єктів і психічних суб’єктів (**Я**), і для їх взаємодії. Тобто, *онтологія нашого світу мусить бути як мінімум дуалістичною, а можливо і плюралістичною*.

Менталізм Р. Сперрі =

**матеріалізм + недопсевдонеозводимість +
свідомість-суб’єктивність контрабандою**

Відомий нейрофізіолог (лауреат Нобелівської премії за дослідження над пацієнтами з розділеними півкулями головного

мозку) Роджер Вільям Сперрі у статті “Психофізична взаємодія: менталізм – так; дуалізм – ні”⁴ запропонував свою концепцію розв’язання психофізичної проблеми.

Стаття є полемікою з книгою Карла Поппера і Джона Еклза (також лауреата Нобелівської премії з нейрофізіології) “**Я** та його мозок”, що захищає інтеракціоністський дуалізм. Сперрі вбачає в книзі Поппера “об’єднання сил з метою ствердження дуалістичної віри в реальність надприродного та існування екстрафізичних, невітлених агентів, що кидає виклик деяким з найфундаментальніших принципів науки”. І він висловлює свою стурбованість “тим публічним меседжем, який переданий, прямо чи опосередковано, їх книгою ... разом з більш недавньою книгою Еклза “Людська таємниця”, і потенційним їх впливом на інтелектуальні перспективи нашого часу”. Стаття викликана цим занепокоєнням і “тим фактом, що мої власні погляди і роботи процитовані на підтримку деяких з їхніх ключових концепцій і як відповідні дуалістичному інтеракціонізму”. Утім, Сперрі відмежовується також і від матеріалізму.

Сперрі описує свою позицію як монізм і менталізм, “як термін “менталізм” використовується в психології на протиставлення біхевіоризму; звичайно ж, не в крайньому філософському сенсі заперечення матеріальної дійсності”. Однак його опис своєї позиції на початку статті виглядає як дуалізм-інтеракціонізм: “Психофізичну взаємодію пояснено в термінах емерджентності у вкладених ієрархіях мозку високого порядку, функціонального походження, психічних властивостей, які взаємодіють відповідно до законів і принципів, що відрізняються від і *незводимі до законів і принципів нейрофізіології...* *Взаємодія свідомості та мозку* стає не лише мислимою та прийнятною з наукової точки зору...” (Курсив мій.)

Начебто визнається, що свідомість (психічні властивості) незводима до процесів у мозку (нейрофізіології) і що вона взаємодіє з мозком. Визнається, що мозок і свідомість – не одне й те саме (дві різні речі). Така позиція у філософії називається “психофізичний дуалізм”. І визнається, що мозок і свідомість взаємодіють. Така позиція у філософії називається “інтеракціонізм”. Проте Сперрі категорично заперечує, що його позиція – дуалізм, і наполягає, що вона – монізм. З подальших пояснень стає зрозумілим, що це справді так, і що насправді (якщо вживати слова “незводимий”, “взаємодія”, “мозок”, “свідомість” у їх звичайному сенсі) його теорія *не визнає*

⁴ Sperry R.W. Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No.

існування психічних властивостей, справді незведимих до фізичних процесів у мозку, і, звичайно ж, ніякої взаємодії між свідомістю і мозком (такої взаємодії не може бути, оскільки свідомість – це і є мозок). Втім, усе це з одним маленьким, але важливим “але”.

Що стосується взаємодії, свідомості, мозку й незведимості, позиція Сперрі поступово прояснюється, починаючи десь із середини статті, і остаточно ясно формулюється в підрозділі “Монізм проти дуалізму”: “Наша теорія описує психічні стани як побудовані з, складені й утворені з фізіологічних і фізико-хімічних елементів і, таким чином, у смислі визначення, зводимі до них.”

Що ж, у такому разі, означають раніше багаторазово повторювані висловлювання Сперрі про те, що емерджентні психічні властивості незведимі до нейрофізіології й що свідомість (психічні процеси) взаємодіє з мозком? Виявляється, ось що: “Просторове і часове положення часточок одна щодо одної визначає якості та причинні відношення цілого, але закони матеріальних складових не включають ці просторово-часові фактори.”

Тобто, іншими словами, психічні сутності (entities) незведимі до просторово-часово неупорядкованої сукупності елементів мозку, однак зводимі до структурованої сукупності, яка “включає ці просторово-часові фактори”! Але ж будь-яка редукція, з якою має справу наука, завжди “включає просторово-часові фактори”. Само собою зрозуміло, що мозок – це не просто множина атомів, безладно звалених у купу, а складним чином структурована в просторі та часі множина атомів та інших мікрочасточок. І само собою зрозуміло, що будь-яка редукція є редукцією властивостей системи до складним чином структурованих у просторі й часі взаємодій і рухів складових частин цієї системи! І зрозуміло, що коли хтось читає твердження Сперрі про те, що психічні властивості незведимі до нейрофізіології, він розуміє це в тому смислі слова “зведення” (“редукція”), у якому воно вживається в науці, тобто в смислі, який “включає просторово-часові фактори”, а не в якомусь зовсім іншому смислі “філософського диспуту між холізмом і редукціонізмом” (у якому, як виявляється, вживає його Сперрі). У контексті дискусії про психофізичну проблему передбачається саме науковий смисл цього поняття: будь-який дуаліст, який стверджує, що свідомість незводима до фізичних процесів у мозку, і будь-який матеріаліст, що стверджує, що вона зводима до них, має на увазі зведення (редукцію), що “включає

просторово-часові фактори”. Тож заяви Сперрі про незводимість лише вводять читача в оману.

У тому смислі, в якому Сперрі вживає поняття “незводимість”, будь-яка, навіть найпростіша фізична система, незводима до своїх складових (наприклад, фігурка конструктора, складена з двох деталей, незводима до цих деталей). У термінах, розглянутих у підрозділі “Матеріалістичний емерджентизм” розділу 6, “незводимість” Сперрі не є справжньою незводимістю – навіть кількісною, не кажучи вже про якісну. Більше того, вона не дотягує навіть до псевдонезводимості (коли явище в принципі зводимо до рухів та взаємодій складових елементів, але таке зведення-редукцію не вдається здійснити через надмірну складність), оскільки навіть усі ті явища, яким наука дала вичерпне редуктивне пояснення, у термінах Сперрі незводимі до їхніх складових. (Див. також підрозділ “Редуктивне пояснення” розділу 6.)

Що стосується “взаємодії” між мозком і свідомістю, то виявляється, у Сперрі це не означає нічого іншого, крім того, що мозок як складним чином структуроване ціле (і його складові підсистеми) визначають динаміку низькорівневих процесів у мозку (станів та рухів окремих нейронів, молекул, атомів). Причому це ціле, як ми вже знаємо, цілком зводимо до структурованої в просторі та часі сукупності цих низькорівневих елементів.

Але при чому тут свідомість, психічні стани та процеси (у смислі суб’єктивності)? Зовсім ні при чому. Те, що Сперрі називає свідомістю – це мозок, або якась (фізична) підсистема мозку як ціле, описане у функціоналістських термінах – у термінах “обробки інформації”. Відповідно, “психічні стани” – це деякі фізично-інформаційні стани мозку. При цьому важливо враховувати ту оманливу двозначність понять “інформація” і “обробка інформації”, яку ми обговорювали в розділі 5. (Схоже, що ця двозначність ввела в оману і Сперрі.)

Сформулювавши трохи інакше, можемо сказати, що *фізичні системи та процеси, такі як звукові коливання повітря, книга, комп’ютер або мозок, самі по собі, поза відношенням до людської свідомості, не містять ніякої інформації в звичайному людському смислі слова “інформація”, а отже і не здійснюють обробки інформації*. Та “інформація” (у технічному смислі), яку вони містять, – це деякі фізичні структури, яким люди, тобто людські свідомості, за домовленістю приписують певний смисл, – і лише внаслідок цього вони, будучи проінтерпретовані людиною, тобто

свідомістю, відповідно до таких домовленостей, стають інформацією. *“Інформація”, що міститься в коливаннях повітря, книгах, комп’ютерах тощо, є інформацією для людської свідомості, а не для повітря, книг і комп’ютерів. Відповідно, “інформація” у мозку також може бути інформацією лише для свідомості, а не для мозку.*

Приписування смислів фізичним об’єктам, процесам, структурам, завдяки якому вони стають інформацією, є в принципі довільним і керується міркуваннями зручності. У принципі, будь-який об’єкт може представляти будь-яку інформацію, якщо люди домовляться розглядати його як символ відповідного смислу. У коливаннях повітря, що сприймаються слухом як звуковий потік, який можна представити як послідовність звуків 'л'-‘ю’-‘д’-‘и’-‘н’-‘а’, або у відповідній конфігурації знаків на папері, немає нічого такого, чому вони повинні означати людину (і нести відповідну інформацію); в інших мовах для позначення людини прийнята інша послідовність звуків (російська: 'ч'-‘е’-‘л’-‘о’-‘в’-‘е’-‘к’, англійська: 'м’-‘е’-‘н’, китайська: 'р’-‘е’-‘н’) та інша конфігурація знаків на папері (російська: “человек”, англійська: “man”, китайська: 人). *За наявності відповідної домовленості, будь-яка фізична структура, будь-який тип фізичних об’єктів або процесів може позначати що завгодно (і нести відповідну інформацію).*

Що стосується “обробки інформації” то, знов-таки, *ані комп’ютер, ані будь-яка інша фізична система, поза відношенням їх фізичних структур і процесів до домовленостей між людьми (тобто між свідомостями), що наділяють їх певними смислами, не здійснюють обробки інформації.* У них лише відбуваються фізичні процеси, які змінюють їхні фізичні стани відповідно до фізичних законів. Однак комп’ютери (їх структура) спроектовані людиною (тобто свідомістю) на основі дуже складних математичних і фізичних теорій (винайдених людиною, тобто свідомістю) так, щоб можливо було створювати в їх специфічних частинах особливі фізичні структури, які відповідно до встановлених (розробниками системи, людьми, тобто свідомостями) правил означають певного роду початкову інформацію і певні програми-алгоритми обробки інформації, викликати взаємодію відповідних фізичних підсистем комп’ютера, і щоб у результаті цієї взаємодії формувалися нові фізичні структури, тлумачення яких відповідно до встановлених правил дає інформацію, тотожну результатів виконання над початковою інформацією послідовності логічних операцій, що відповідають алгоритму програми.

Загалом, комп'ютери та їх програми винайдені, спроектовані, придумані мислячими людьми, тобто свідомостями. У самому комп'ютері та його роботі (“обробка інформації”) немає нічого незводимого до фізичних структур і процесів – нічого крім складним чином організованих фізичних структур і величезної множини паралельних і послідовних фізичних процесів. Усе це стає інформацією й обробкою інформації лише остільки, оскільки воно інтерпретується людьми, тобто свідомостями, відповідно до певних правил інтерпретації, встановлених людьми, тобто свідомостями. Правила інтерпретації та інтерпретація, що роблять фізичні структури та процеси в комп'ютері інформацією й обробкою інформації, є щось нефізичне, існуюче і здійснюване поза комп'ютером та будь-якою іншою фізичною системою.

Висновок: тлумачення свідомості як інформаційного аспекту мозку, аналогічного програмному забезпеченню, інформації й обробці інформації в комп'ютері, цілковито незадовільне.

Таким чином, теорія Сперрі виявляється насправді матеріалістичною (функціоналістською), і відрізняється від звичайного матеріалізму не смислом, а “словником”, що вводить в оману, – використання слів “зведення” (“редукція”), “взаємодія”, “свідомість” не в їхніх звичайних змістах. Утім, є одне “але”.

Сперрі визнає значну відмінність мозку від інших складних систем (таких як телебачення): “мозок ... є великою мірою самопрограмуючою самоенергопостачальною системою. Він створює свої власні заміщуючі психічні програми з його власними вбудованими суб'єктивними генераторами, звертаючись також до внутрішніх спогадів часу життя й до складної вбудованої системи засобів керування цінностями та гомеостатичних регуляторів.”

У цьому описі слід виділити наступний фрагмент: “мозок ... створює свої власні заміщуючі психічні програми з його власними вбудованими суб'єктивними генераторами”. Дуже хотілося б знати: що це за “суб'єктивні генератори”? як вони влаштовані і як вони працюють? як їм вдається генерувати суб'єктивне? Якби Сперрі зміг це пояснити, то він розв'язав би психофізичну проблему. А так, він просто контрабандою (заваливши для непомітності всяким мотлохом на зразок “самопрограмуюча самоенергопостачальна система”, “гомеостатичні регулятори” тощо) переправляє суб'єктивне (психічне, феноменальне, свідомість) у свою, в усьому іншому цілком

матеріалістичну, картину світу.⁵ І там самим зводить нанівець весь свій монізм.

Суб'єктивне як частина об'єктивної реальності. Критика дуалізмofобії Томаса Нейгела

Серед праць, які найбільшою мірою послабили позиції матеріалізму в академічній філософії англomовних країн другої половини ХХ ст. і найбільше сприяли оживленню філософської дискусії про свідомість, одне з чільних місць належить творчості Томаса Нейгела. Проте, на мою думку, в працях Нейгела є одна суттєва хиба, яка перешкоджає (навіть самому Нейгелу) ясному розумінню того, що аргументи Нейгела насправді означають для дискусії між матеріалізмом та дуалізмом. Ця хиба стосується розуміння смислу слова “фізичний”.

У знаменитій статті “Як воно – бути кажаном?” (1974) Нейгел доводить “неадекватність фізикалістських гіпотез, які приймають помилковий об'єктивний аналіз свідомості”.⁶

Нейгел захищає тезу про те, що на відміну від фізичних фактів, суб'єктивний досвід неможливо зрозуміти ззовні самого цього

⁵ Аналогічний “недогляд” зустрічається і в інших висловлюваннях Сперрі. Наприклад: “Будучи згенерованими подіями в мозку, високорівневі психічні шаблони (patterns) і програми мають свої власні *суб'єктивні* якості й розвиток, діють і взаємодіють за своїми власними причинними законами та принципами, що відрізняються і не можуть бути зведені до законів і принципів нейрофізіології... Психічні сутності (entities) перевершують фізіологічні *точно так само*, як фізіологічні перевершують молекулярні, а молекулярні – атомічні та субатомічні, тощо.” (Курсив мій.)

Помилковість другого твердження (“точно так само”) легко побачити, якщо розбити перше твердження на дві частини: 1) психічні сутності (entities) “мають свої власні *суб'єктивні* якості й розвиток” і 2) вони “діють і взаємодіють за своїми власними причинними законами та принципами, що відрізняються й не можуть бути зведені до законів і принципів нейрофізіології”. Ми вже говорили про своєрідне трактування Сперрі незводимості. Зараз нас цікавить інше – частина 1). Адже у відношенні між фізіологічними, молекулярними, атомічними й субатомічними сутностями (entities) немає ніякого аналога 1)! Тож “психічні сутності (entities) перевершують фізіологічні” зовсім інакше, у набагато радикальнішому смислі, аніж той, у якому “фізіологічні перевершують молекулярні, а молекулярні – атомічні та субатомічні, тощо.” І це – саме те, що створює психофізичну проблему!

⁶ Nagel T. What is it like to be a bat? – p. 176.

досвіду. Уявімо, наприклад, кажана. Кажани сліпі й використовують, замість зору, ехолокаційну (сонарну) систему. Чи можемо ми уявити як воно відчувається суб'єктивно? Здається, що ми не можемо зрозуміти, на що схожий суб'єктивний досвід кажана (як воно відчувається), навіть якщо ми знаємо все фізичне про функціонування його ехолокаційної системи та мізків. Специфічний суб'єктивний досвід кажана є чимось, чого “ми не можемо описати або зрозуміти”, хоча здається нерозумним заперечувати його “реальність та логічну важливість”⁷:

“Роздуми про те, як воно – бути кажаном, здається, ведуть нас ... до висновку, що існують факти, які не полягають в істинності суджень, що можуть бути висловлені людською мовою. Ми можемо бути змушені визнати існування таких фактів без здатності висловити або зрозуміти їх.”⁸

Подібно, якби існували якісь розумні інопланетяни без зору – можливо з якоюсь кажаноподібною системою просторової орієнтації, – вони не могли б уявити як воно – бути людиною і відчувати (суб'єктивно переживати зорові сприйняття) як людина, – навіть якби вони знали усі фізичні факти про людську систему зору й мозок. Специфічно людські форми досвіду (зокрема, зорові сприйняття як суб'єктивні переживання) були б тими фактами, які інопланетяни не могли б описати й зрозуміти, невисловлюваними в їхній мові (оскільки вони не мають такого досвіду, то в їх мові і немає понять для його позначення).

Тим не менше, у цій же статті Нейгел пише, що “неадекватність фізикалістських гіпотез, які приймають помилковий об'єктивний аналіз свідомості” не є доказом хибності матеріалізму, вона “нічого не доводить”:

“Було б правильніше сказати, що фізикалізм є позицією, яку ми не можемо зрозуміти, оскільки ми не маємо на даний момент ніякої концепції того, як він може бути істинним. ... Ми не маємо навіть зародків концепції того, як він може бути істинним. ... Бракує ідеї того, як психічні й фізичні терміни можуть вказувати на одну й ту ж саму річ, і звичні аналогії з теоретичними ототожненнями в інших сферах не надають такої ідеї.”⁹

⁷ Nagel T. What is it like to be a bat? – pp. 170-171.

⁸ Nagel T. What is it like to be a bat? – p. 171.

⁹ Nagel T. What is it like to be a bat? – pp. 176-177.

На мою думку, такі міркування Т. Нейгела (як і аналогічні міркування інших авторів, про яких ми будемо говорити далі) є наслідком, з одного боку, тиску домінуючих фізикалістських поглядів та, з іншого боку, невизначеності того смислу, в якому він вживає центральне поняття – “фізичне”.

Сам Нейгел наприкінці статті “Як воно – бути кажаном?” зауважує: “Я не дав визначення терміну “фізичне”.” Тож що він розуміє під цим терміном, обговорюючи впродовж статті питання про можливість редукції свідомості (суб’єктивного досвіду) до фізичного? Нейгел пробує пояснити:

“Очевидно цей термін охоплює не лише те, що може бути описане поняттями сучасної фізики, оскільки ми очікуємо її подальшого розвитку. ... Але, хоч би що ще можливо сказати про фізичне, воно мусить бути об’єктивним. Тож якщо наша ідея фізичного колись розшириться так, що охопить психічні явища, це має приписати їм об’єктивний характер – незалежно від того, чи це здійснюється шляхом їхнього аналізу в термінах інших явищ, які вже розглядаються як фізичні.”¹⁰

Думаю, що моя незгода зі сподіваннями Нейгела на можливість знаходження нової концептуальної схеми, яка дозволить зрозуміти свідомість як щось фізичне, ґрунтується на тому, що я вважаю таке визначення “фізичного” (через “об’єктивне”) неадекватним. Натомість, я пропоную визначення фізичного як *концептуально зводимого до розташування у просторі та його змін у часі* (модифікація Декартового “атрибуту протяжності”), яке цілком відповідає “історії питання” і точно виражає те, про що насправді йдеться в дискусії між матеріалістами та їх опонентами. Між іншим, сам Нейгел у статті “Панпсихізм” (1979) звертається до такого визначення (див. примітку 7 до розділу 1), але не зауважує принципову відмінність такого визначення від визначення через “об’єктивне”, і в іншій статті, “Суб’єктивне та об’єктивне” (1979), знову отожднює опозицію психічне-фізичне з опозицією суб’єктивне-об’єктивне.

На мою думку, цей підхід – спроба визначити “фізичне” через “об’єктивне” – є незадовільним. Він вводить в оману, оскільки термін “об’єктивний” частіше вживається в іншому смислі: щось реальне, яким воно є насправді, незалежно від наших знань чи уявлень про

¹⁰ Nagel T. What is it like to be a bat? – p. 179.

нього, на відміну від уявного чи мислимого. Тож дуалісти чи ідеалісти вважають, що свідомість *існує об'єктивно* (існування свідомості є *об'єктивним фактом*), але це ніяк не робить її фізичною. Також і матеріаліст, якщо стверджує, що феноменальний, суб'єктивний вимір свідомості *не існує об'єктивно*, аж ніяк має на увазі, що свідомість (як царина феноменального, суб'єктивного) *не є фізичною* (є *чимось нефізичним*); він має на увазі зовсім інше: що феноменальний, суб'єктивний вимір свідомості – це не те, чим свідомість *є насправді*, а те, чим вона *лише видається (суб'єктивно)*. Отже, “фізичний” не є синонімом “об'єктивного”; значення терміну “об'єктивний” (“об'єктивна реальність”) більш широке і може охоплювати не лише фізичну реальність, але також і свідомість (суб'єктивність).

Відразу відзначу, щоб уникнути нерозуміння: те, про що я писатиму далі, не є суперечкою про слова: що означає слово “об'єктивний” “насправді”? Воно означає те, в якому смислі ми його вживаємо. Я, звичайно, вважаю, що те тлумачення, яке я даю й детально пояснюватиму далі, більше відповідає мовній практиці. Але не було б нічого страшного, якби ми домовилися вживати це слово в тому смислі, в якому це робить Нейгел – як синонім поняття “фізичне”. Якби він послідовно вживав слова “суб'єктивний” та “об'єктивний” лише у такому смислі – як синоніми до “психічний” та “фізичний”, не змішуючи його з іншими смислами (об'єктивне – це те, що реально існує, яким воно є насправді; суб'єктивне – це як щось видається нам), то він не міг би не побачити, що його позиція, як вона описується у статті “Суб'єктивне та об'єктивне”, є метафізичним та психофізичним дуалізмом, прихованим за зміненим слововжитком.

Тож моя теза: психічне-суб'єктивне (свідомість та її стани – відчуття, емоції, мислення, бажання) *існує об'єктивно, є частиною об'єктивної реальності* – тобто *не лише мислиться і уявляється, а існує насправді*; але це аж ніяк не означає, що воно є фізичним.

Твердження про об'єктивне існування суб'єктивного, про суб'єктивне як частину об'єктивної реальності може видатися парадоксальним, але так лише видається через двозначність понять “об'єктивний” та “суб'єктивний”. “Суб'єктивність” може означати психічний характер, належність до свідомості, а може означати “те, яким (чим) щось нам видається, на відміну від того, яким (чим) воно є насправді”. Так само й “об'єктивність” може означати непсихічний характер, а може означати “те, яким (чим) щось є насправді, на відміну від того, яким (чим) воно нам видається”. Зрозуміло, що суб'єктивність у першому смислі (як психічний характер, належність

до свідомості) не суперечить об'єктивності в другому сенсі (“те, яким (чим) щось є насправді”).

Тож моя думка (якщо я справді її мислю), існує так само реально-об'єктивно як ось-цей стіл чи олівець. Референт-об'єкт моєї думки – те, про що я думаю, як я про нього думаю – може існувати або не існувати, але сама думка існує; її існування – об'єктивний факт. І вона є насправді (об'єктивно) саме тим, чим вона (суб'єктивно) видається – психічним (суб'єктивним) станом-процесом моєї свідомості. Наприклад, якщо я думаю про єдинорога, то єдиноріг насправді не існує; але моя думка про єдинорога, ідея єдинорога, образ єдинорога в моїй уяві, будучи, звичайно ж, суб'єктивними, існують насправді (об'єктивно). На відміну від ситуації, коли хтось думає, ніби я думаю про єдинорога, тоді як насправді я про нього не думаю: у цій ситуації об'єктивно існує чиясь (суб'єктивна) думка про те, ніби я думаю про єдинорога, але не існує моя думка про єдинорога.

Позиція дуалізму якраз у тому й полягає, що свідомість як царина суб'єктивного існує (насправді≡об'єктивно) і не є чимось фізичним. *Суб'єктивне та об'єктивне не виключають одне одного. Ці поняття є протилежними лише як дві сторони пізнавального відношення: “суб'єктивне” представляє суб'єкта мислення (пізнання) – того, хто мислить (пізнає), а “об'єктивне” – об'єкт мислення (пізнання) – те, про що мислять (те, що пізнають).* Наші ідеї є суб'єктивними, оскільки вони належать суб'єкту, є його психічними станами; разом з тим вони можуть бути об'єктивними, оскільки вони представляють – більш або менш адекватно – якийсь об'єкт (є ідеями *про щось* – згадаймо поняття інтенціональності). І вони об'єктивно (тобто насправді) існують і мають певний зміст – вони з їх змістом є частиною об'єктивної реальності.

Об'єктивна реальність включає суб'єктів свідомості (людські Я) з їх суб'єктивністю, а суб'єктивне охоплює в мисленні різні частини й аспекти об'єктивної реальності, у тому числі самого себе.

Звернемо увагу на останню фразу: та ж сама особа (як свідомість, Я) може бути об'єктом та суб'єктом водночас. Саме це і є самосвідомість. Я (як і будь-хто інший) у ролі суб'єкта можу мислити про себе й таким чином робити себе об'єктом мого власного мислення. Більше того, у деякому акті мислення (мислення-2) я можу думати про себе саме як про суб'єкта якогось іншого акту мислення (мислення-1). У цьому випадку, в акті мислення-1 я є суб'єктом, а в акті мислення-2 я є суб'єктом мислення, об'єктом якого є *я-як-суб'єкт-акту-мислення-1*. І звичайно ж, ми можемо думати про інших

суб'єктів мислення, роблячи *інших-як-суб'єктів-мислення* об'єктами нашого мислення. І ці акти мислення означають, що ми мислимо про суб'єктів (інших дій та станів) *об'єктивно*, що наші думки про них можуть бути істинними або хибними, тобто можуть відповідати або не відповідати їх об'єктам (нагадаю: об'єктами в цих випадках є суб'єкти інших дій чи станів, в тому числі ми самі).

Думаю, що основні смисли слів “суб'єктивне” та “об'єктивне” можна пояснити наступним чином.

Поняття “об'єктивний” та “суб'єктивний” вживаються в таких основних смислах.

(1) Якщо ці поняття вживаються як *характеристика думок, ідей, теорій* то “об'єктивний” означає “такий, що відповідає об'єкту”; “суб'єктивний” – “такий, що виражає бажання, упередження, настрої, індивідуальні особливості даного суб'єкта; вузьке, однобічне бачення дійсності “з власної дзвіниці””. У цьому контексті, “об'єктивний” та “суб'єктивний” можна розглядати як синоніми до “неупереджений” та “упереджений”.

(2) Вони можуть вживатися як *синоніми до “як є насправді”* (об'єктивне) та “*як комусь видається, уявляється*” (суб'єктивне) (Зрозуміло, що в цьому смислі суб'єктивне може відповідати, а може не відповідати об'єктивному). В цьому смислі, об'єктивна реальність – це “справжня реальність”, або просто “реальність”, на відміну від уявлень про неї.

В обох цих смислах пара понять “об'єктивне”-“суб'єктивне” не є синонімом до пари “фізичне”-“психічне”.

(3) У контексті *психофізичної проблеми* поняття “суб'єктивний” означає саму *суб'єктивність як частину (об'єктивної, у смислі (2)) реальності* – суб'єктивні, психічні стани (думки, уяву, відчуття, емоції, бажання), свідомість людини. Зрозуміло, що ми можемо домовитися вживати поняття “об'єктивний” для позначення всього іншого – усього неспіхічного. Міркування Нейгела можна зрозуміти в цьому смислі; а проте він змішує його зі смислом “об'єктивний” як “як є насправді”. Я все ж вважаю вживання поняття “об'єктивне” у смислі “непсихічне” нетиповим, а також недоречним через зазначену щойно плутанину смислів, яку воно створює, і якої не можна допускати при обговоренні питання про природу свідомості.

Отже, об'єктивність не є визначальною для “фізичного”. Звичайно ж, *фізичне є об'єктивним*, але це не означає, що об'єктивне є фізичним. *Не лише фізичне може бути об'єктивним*; зміст поняття об'єктивного (у смислі “як є насправді”) ширший, аніж зміст поняття фізичного, і охоплює суб'єктивність як психічну реальність та її суб'єктів (**Я**).

До проблеми визначення фізичного можна спробувати підійти з протилежного боку, стверджуючи, що свідомість є цариною суб'єктивного (переживань та усвідомлення), у той час як “*фізичне*” – це *те, що позбавлене суб'єктивності*. Я вважаю, що це справді так, але *не за визначенням*. Визначення фізичного як позбавленого суб'єктивності було б некоректним, оскільки в нього вже було б закладене дуалістичне вирішення питання про відношення між матерією та свідомістю (передрішення спірного питання). Адже, якщо ми визначимо фізичне в такий спосіб, то свідомість (як суб'єктивність) не може бути чимось фізичним *за визначенням*, а це не годиться: противники матеріалізму мають ще показати, що свідомість не є фізичною.

Натомість, я пропоную – як такі, що, по-перше, відповідають традиційному смислу цих понять і, по-друге, представляють сторони, відношення між якими утворює психофізичну проблему – визначення *свідомості* як *царини суб'єктивного (переживань та усвідомлення)* та *фізичного* як *концептуально зводимого до просторового розташування та його змін у часі* (див. Розділ 1, підрозділи “Поняття фізичного (матерії)” та “Поняття свідомості як суб'єктивності”).

Відповідно, суть дискусії виражається питанням: *чи є суб'єктивні переживання концептуально зводимими до просторового розташування та його змін у часі?* Або інакше кажучи: чи такі речі як молекули, атоми, електрони, фотони тощо – будучи речами, що розташовані й рухаються десь у просторі, впливають на рухи один одного відповідно до фізичних законів, *не мають здатності суб'єктивних переживань та усвідомлення*, – можуть, будучи поєднаними у якісь складні структури, *скласти* суб'єктивні переживання та усвідомлення? Чи можуть суб'єктивні переживання та усвідомлення бути нічим іншим як складними структурованими взаємодіями таких позбавлених здатності суб'єктивного переживання та усвідомлення часточок?

Саме ці питання є ключовими, смислоутворюючими для дискусії між матеріалізмом (фізикалізмом), дуалізмом, ідеалізмом, панпсихізмом тощо. Я не знаю якихось інших визначень, крім

запропонованих вище, які робили б цю дискусію правильно зрозумілою. (Зокрема, визначення фізичного як об'єктивного явно не відповідає цій вимозі.)

Запропоновані вище визначення відповідають усім вимогам проблемної ситуації:

- вони є чіткими, однозначними;
- вони виражають те, про що справді йдеться в дискусіях про природу свідомості та її відношення до матеріальної (фізичної) реальності;
- визначення “фізичного” адекватно охоплює всю царину фізики і є *незалежним від поточного стану та майбутнього розвитку фізики*,¹¹ крім того, воно охоплює усі неproblemатично матеріальні системи та процеси на вищих рівнях опису (всю хімію, а також усю біологію окрім психіки-суб'єктивності – фізіологію і зовнішню спостережувану, як тілесні рухи, поведінку тварин і людей).

З огляду на сказане вище, проаналізуємо міркування Т. Нейгела про свідомість у статті “Суб'єктивне та об'єктивне” (1979).

¹¹Тут може виникнути питання про квантову механіку, яка начебто говорить (згідно стандартної інтерпретації), що мікрочасточки не мають чітко визначеного просторового розташування, і взагалі не є “класичними” часточками, а є чимось, що неможливо адекватно зрозуміти в традиційних термінах, але що виявляє як корпускулярні (“класичних” часточок), так і хвильові властивості.

Проте запропонована тут інтерпретація поняття фізичного як концептуально зводимого до змінюваних з часом просторових властивостей та відношень фізичних тіл (у випадку квантової механіки – мікрочасточок) цілком сумісна як з уявленнями про мікрочасточки як “класичні” часточки з чітко визначеним розташуванням у просторі, так і з уявленнями про них як про якісь розмиті хмароподібні сутності, а також і з ідеєю про те, що потік мікрочасточок або навіть окрема мікрочасточка в русі в якийсь момент перестають (перестає) існувати як потік мікрочасточок (або одинична мікрочасточка) і існує як хвиля (тобто просторово-часова сутність без чітких меж, що описується математичними рівняннями, які визначають ймовірність виявлення мікрочасточок у різних ділянках простору), яка потім у якийсь момент, що називають спостереженням, знову перетворюється на (колапсує в) чітко локалізовані індивідуальні мікрочасточки.

Усі квантово-механічні поняття – як і всі інші фізичні поняття й теорії – позначають ті або інші регулярності, які вдається виявити в змінюваних з часом спостережуваних просторових властивостях і конфігураціях фізичних тіл і які дозволяють успішно передбачати результати таких спостережень.

Смисли, які Нейгел приписує ключовим термінам, доволі неясні. “Об’єктивне” – це щось “з ніякої точки зору”, у перспективі “нізвідки”, тоді як “суб’єктивне” – це щось невіддільне від певної точки зору. Хоча Нейгел допускає різні рівні об’єктивності, у кінцевому рахунку він ототожнює “об’єктивне” з фізичним або з не-суб’єктивним. “Суб’єктивне”, у свою чергу, ототожнюється в кінцевому рахунку зі свідомістю, **Я**. Позиція, яку Нейгел намагається захищати, полягає в тому, що ці дві точки зору – об’єктивна та суб’єктивна – повинні співіснувати без намагання “поглинути” одна одну, бо якщо ми бачимо реальність лише з однієї з цих точок зору, то ми неминуче “вианалізовуємо або виключаємо з існування”, “залишаємо поза увагою”, “упускаємо” щось суттєве.¹² Так, якщо ми віримо, що “об’єктивна” точка зору є всеохопною, ми “вианалізовуємо або виключаємо з існування”, “залишаємо поза увагою”, “упускаємо” наші власні **Я** та суб’єктивні переживання.

Я згоден з цими думками по суті, але вважаю (з підстав, які пояснено вище), що термін “об’єктивний” в цьому контексті є неадекватним і має бути замінений на “фізичний”. Як я вже говорив, справа тут не просто у використанні слів (якби все це зводилося до слів, то не варто було б витрачати на них часу). Щось суттєво “не так” із самим аналізом проблеми свідомості в цій статті: ототожнення відношення *свідомість-фізичне* з відношенням *суб’єктивне-об’єктивне* заплутує автора, затемнює справжній смисл його міркувань (приховує від ясного розуміння те, що вони справді означають), створює враження, ніби цей смисл полягає в чомусь іншому. Я маю на увазі наступне: міркування Нейгела **насправді означають онтологічний (метафізичний) дуалізм** – дуалізм *фізичного* та *суб’єктивного* як двох – однаково реальних – *типів реальностей*, але вони **подаються так, ніби** йдеться лише про *дуалізм точок зору*. Поясню це твердження.

Фізичне – це все, що можливо досягнути у фізичній (“об’єктивній” – в термінології Нейгела) перспективі. Якщо існує щось, чого неможливо досягнути в фізичній перспективі – це “щось” є чимось нефізичним. Але ж, як визнає Нейгел, наші **Я** та їх (наші) суб’єктивні переживання якраз і є чимось, чого неможливо досягнути у фізичній (“об’єктивній”) перспективі. А отже, наші **Я** з їх суб’єктивними переживаннями – це щось нефізичне, що реально існує поряд з

¹² Nagel T. Subjective and Objective. – pp. 212-213.

фізичною реальністю, – вони настільки ж реальні (об’єктивні – у нашому сенсі) як і фізична реальність.

З висловлювань Нейгела складається простий силізм:

1) наші **Я** та суб’єктивність неминуче “віаналізуються або виключаються з існування”, “залишаються поза увагою”, “упускаються” в “об’єктивній перспективі”;

2) фізичне є об’єктивним¹³;

Отже, (Нейгел не робить цього висновку, але він логічно випливає):

наші **Я** та суб’єктивність є нефізичними.

Але ж це чистої води метафізичний дуалізм!!!

“Ну то й що, що вони нефізичні? – заперечить хтось. – Вони ж і не об’єктивні – вони лише суб’єктивні (≡ уявні, нереальні, ілюзорні). Об’єктивно (≡ насправді) вони не існують. Тож ніякий це не дуалізм.”

Це заперечення містить досить типову для дискусій про свідомість схему введення в оману (і самооману?) через змішування двох різних смислів слова “об’єктивний”.

Якщо “об’єктивне” означає лише *непсихічне, дане в зовнішньому спостереженні*, а “суб’єктивне” означає лише *психічне, дане інтроспективно*, то суб’єктивне так само реальне, як і об’єктивне. (Якби це було не так, то невже, на думку Нейгела, ми мали б шкодувати через те, що якісь *ілюзії, те, чого насправді не існує*, “віаналізуються або виключаються з існування”, “залишаються поза увагою”, “упускаються” в “об’єктивній перспективі”? Це слід було б лише вітати!) Тож як не крути, а висловлювання Нейгела означають метафізичний дуалізм.

Але Нейгелу вдається цього не помічати. Він пише, що ідея душі є однією з “метафізичних вигадок”, чия “неясність приховує очевидне: що ті самі проблеми суб’єктивності виникатимуть щодо них, якщо вони справді належать до об’єктивної реальності”¹⁴. І на цій підставі Нейгел заперечує проти “приєднання суб’єктивної реальності до об’єктивної”, – тобто проти того, щоб розглядати суб’єктивність (людські **Я**) як частину об’єктивної реальності.

А це називається “перекладати з хворої голови на здорову”! Було б краще пошукати неясність і приховування очевидного у протилежному напрямку – в ототожненні “об’єктивне”-“суб’єктивне”

¹³ “хоч би що ще можливо сказати про фізичне, воно мусить бути об’єктивним” (Nagel T. What Is It Like to be a Bat. – p. 179.)

¹⁴ Nagel T. Subjective and Objective. – p. 211.

з “фізичне”-“свідомість”. Якщо роз’яснити двозначності й плутанину, пов’язані з цим ототожненням, то виявиться, що ніякої неясності в ідеї душі немає: слово “душа” *означає* саме те, чим Нейгел (мимоволі, сам цього, схоже, не усвідомлюючи) визнає наші **Я**, – щось нефізичне, що є суб’єктом суб’єктивних переживань та усвідомлення.

І я не бачу жодних “проблем суб’єктивності, що виникатимуть щодо душі, якщо вона справді належить до об’єктивної реальності”, – якщо ми не ототожнюватимемо поняття “об’єктивне” та “фізичне”, а будемо розуміти поняття “об’єктивне” як синонім поняття “реальне”, “справжнє”, “те, що існує насправді, таке, яким воно є насправді”, – відрізняючи його від суб’єктивного як уявного (насправді не існуючого), але не від суб’єктивності як психічної реальності та її носія-суб’єкта (**Я**).

Насправді, я не став би заперечувати проти термінологічної конвенції, згідно з якою “об’єктивне” означало б “фізичне”, – але якщо ми приймемо таку конвенцію, то мусимо визнати, що *повна реальність* складається з різнорідних складових (субреальностей), однією з яких є об’єктивна ($\equiv$ фізична) реальність, а іншими – наші **Я** (суб’єктивні реальності). Тож, всупереч запереченню Нейгела проти приєднання суб’єктивної реальності до об’єктивної, ми отримаємо те ж саме приєднання – не має жодного значення, чи ми назвемо реальність, яка об’єднує фізичне та суб’єктивне “об’єктивною” чи “повною”. Що має значення, так це те, що 1) наші **Я** не є фізичними та 2) вони настільки ж реальні, як і фізична реальність.

Можливо, я був надто критичним щодо міркувань Нейгела, які датуються 1970-ми роками. Їх можна розглядати як незрілі підступи до проблеми відношення об’єктивної та суб’єктивної точок зору, радше постановку проблеми, аніж рішення.

У пізнішій праці, “Погляд нізвідки” (1986),¹⁵ Нейгел здійснив якісний аналіз цієї проблеми, вільний від більшої частини розглянутих вище недоліків. В цій праці Нейгел відмежовується від псевдооб’єктивного сцієнтизму і досягає значно більш об’єктивного (неупередженого) бачення об’єктивності та суб’єктивності.

Книга починається з обговорення понять об’єктивності та суб’єктивності стосовно точок зору, перспектив. Йдеться не про об’єктивну *реальність*, а про об’єктивні та суб’єктивні *погляди*,

¹⁵ Nagel T. The View from Nowhere. Сторінки цитат вказані у дужках: “(р. ...)”

бачення реальності. На мою думку, ці пояснення Нейгела дуже вдалі. Об'єктивне бачення – це бачення, відсторонене від власної позиції (слово “позиція” тут має подвійний смисл – і як наявні погляди, і як становище у світі, суспільстві тощо), а суб'єктивне – з точки зору власної позиції. (Це – перший з наведених мною вище смислів слів “об'єктивне” та “суб'єктивне”.) Правда, схоже пояснення є й у статті “Суб'єктивне та об'єктивне”. Але є суттєві відмінності: у “Погляді нізвідки” ці смисли не змішуються з “об'єктивною реальністю” (натомість, є згадування про “у вузькому смислі об'єктивну реальність”(р. 7)) і дві перспективи не розглядаються як взаємовиключні. Перше речення говорить чимало: “У цій книзі йдеться про одну проблему: як поєднати перспективу окремої особи всередині світу з об'єктивним баченням цього самого світу, **включаючи саму цю особу та її точку зору**” (р. 3). (Порівняймо з “Суб'єктивним та об'єктивним”: там просто немає місця для “особи з її точкою зору” в “об'єктивному баченні”).

Ще трохи про об'єктивність у цитатах:

“Щоб набути більш об'єктивного розуміння деяких аспектів життя та світу, ми відступаємо крок назад від нашого початкового бачення¹⁶ й формуємо нову концепцію, яка має за свій об'єкт це бачення та його відношення до світу. Іншими словами, ми розміщуємо себе у світі, який нам потрібно зрозуміти. ... нова концепція ... включає більш відсторонене розуміння себе, світу та взаємодії між ними. Таким чином, об'єктивність дозволяє нам трансцендувати¹⁷ нашу специфічну точку зору й розвинути розширену свідомість, яка охоплює світ повніше. ... якщо ми хочемо зрозуміти світ в цілому, ми не повинні забувати про ті суб'єктивні початкові позиції, ми та наші особисті перспективи є частиною світу.” (рр. 4-6 . Курсив мій.)

Здається, усе ясно.

Об'єктивність – це трансцендування наших специфічних точок зору для досягнення розширеної свідомості, яка дає більш повне розуміння світу в цілому, *включно з нами самими (Я) як суб'єктами розуміння, що мають ту або іншу точку зору*. Щоб стати більш

¹⁶ Можливо, переклад не передає деяких важливих нюансів: очевидно, Нейгел має на увазі щось подібне до того, як художник, малюючи картину, час від часу робить крок назад, щоб оцінити зі сторони, побачити в більш об'єктивній перспективі, що в нього вийшло.

¹⁷ трансцендувати – вийти за межі, піднятися над, подолати

об'єктивним, слід докладати зусиль для розуміння різних точок зору і бачення речей у їх перспективах.

Щодо *суб'єктивності*, то йдеться про дві суттєво різні речі:

(1) суб'єктивність (“суб'єктивність-1”) як частина реальності, якою є ми самі – наші **Я** з їх суб'єктивними переживаннями, мисленням, свідомістю, точками зору;

(2) суб'єктивність (“суб'єктивність-2”) як характеристика наших поглядів, протилежна об'єктивності – це просто некритичне тримання власної точки зору (яка звичайно є не зовсім власною – скоріше, некритично засвоєною точкою зору, що домінує в середовищі спілкування), без намагання піднятися над нею і розвинути більш повне розуміння. Суб'єктивні-2 особи не піддають сумніву “свої” погляди і не намагаються *справді зрозуміти* інші точки зору.

Важливо не плутати суб'єктивність-2 та суб'єктивність-1. Стати більш об'єктивним означає стати менш суб'єктивним-2, залишаючись настільки ж суб'єктивним-1, як і раніше. Бути суб'єктивним-1 – це бути людиною. Бути суб'єктивним-2 – це бути упередженим, догматичним, несамокритичним, самовдоволеним.

Важливо також не плутати 1) трансцендування власної точки зору з 2) ігноруванням самих себе як тих, хто має ту або іншу точку зору (якою б вона не була) та різноманітні суб'єктивні-1 переживання. Перше – це розширення нашої свідомості та розвиток повнішого розуміння світу, включно з нами самими (**Я**). Друге – це звуження свідомості й прийняття зашореного бачення світу, в якому немає місця для нас самих (**Я**). Перше – це справжня об'єктивність. Друге – це псевдооб'єктивний сцієнтизм – форма колективної суб'єктивності-2, яку надто часто плекає сучасна наукова освіта та корпоративні упередження.

Тим не менше, на мою думку, і в цій праці Нейгелу не вдалося позбутися деяких упереджень щодо дуалізму, які закорінені в спотворених інтерпретаціях і браку розуміння. (Мається на увазі класичний дуалізм психічного **Я** й тіла; натомість Нейгел віддає перевагу *теорії двох аспектів*, яку інакше називають *пропетивним дуалізмом* (дуалізмом властивостей) і яка по суті виявляється *панпсихізмом*.)

Нейгел висловлює думку, що “хоча істинність дуалізму свідомості й тіла є мислимою, вона неправдоподібна. Існують кращі альтернативи, навіть якщо найкраща ще не придумана. ... відношення

між психічним та фізичним є ймовірно більш близьким, ніж воно було б, якби дуалізм був істинним.” (р. 29)

Чи справді існують кращі альтернативи? На мою думку (обґрунтовану щодо матеріалізму та ідеалізму в цій книзі, щодо панпсихізму, расселіанізму, нейтрального монізму – у Книзі 2), аналіз відомих альтернатив в цілому виявляється не на їх користь. Щодо найкращої альтернативи, яка “ще не придумана”, – є серйозні підстави для скепсису. Головні принципові альтернативи добре відомі (матеріалізм, ідеалізм, дуалізм, панпсихізм), і логічно місця для чогось *принципово нового* не залишається. Звичайно, можливо, що подальша розробка якогось із цих напрямків змінить баланс на його користь, але поки що, у світлі відомих аргументів, як на мене, баланс на користь дуалізму-інтеракціонізму. Зауважимо також, що в *принципі* дуалізм допускає *наскільки завгодно близьке* відношення між психічним та фізичним, окрім тотожності; хоча слід визнати, що дуже тісний зв’язок між мозком і свідомістю зменшує правдоподібність дуалізму. Проте, як на мене, зважуючи всі відомі “за” та “проти”, альтернативи ще значно менш правдоподібні.

Звичайно ж, моя загальна оцінка балансу – це лише *моя оцінка*, з якою можна не погодитися. Але оскільки баланс утворюється з окремих “важелів” на різних “чашах” наших мислительних “терезів”. Тому цікавіше розглянути самі ці “важелі”. Зокрема, розглянемо те, що Нейгел називає “головним запереченням проти дуалізму”:

“Головне заперечення проти дуалізму полягає в тому, що він постулює додаткову, нефізичну субстанцію без пояснення, як *вона* може підтримувати суб’єктивні ментальні стани, у той час як мозок не може. ... По-перше, постулювання такої субстанції не пояснює, як вона може бути суб’єктом психічними станів. Якщо є якась річ, що не має маси, енергії та просторових вимірів, чи це полегшить розуміння того, як можливо, що є щось таке як *вона* – *бути цією річчю?*.. По-друге, не було наведено ніяких підстав, чому слід вважати, що якщо ми можемо знайти місце для психічних станів у світі через приєднання їх до нефізичної субстанції, ми не можемо так само добре знайти для них місце в чомусь, що має також фізичні властивості?” (р. 29)

Як на мене, якби це справді було *головним* запереченням проти дуалізму, то це означало б, що проти дуалізму немає серйозних заперечень. Щоб відхилити це заперечення треба просто подумати про те, як звичайні люди, свідомість яких не зашорена “розмовами про субстанції”, звичайно розуміють ідею душі. Насамперед, слід завжди

тримати в центрі уваги, що душа – це людське **Я**, суб'єкт переживань, мислення, усвідомлення – той психічний індивід (в початковому смислі поняття “індивід” – неподільний), чийми психічними станами вони є. Треба завжди тримати в центрі уваги, що психічні стани – це завжди *чийсь* психічні стани, вони не існують самі по собі, без того суб'єкта (**Я**), чийми станами вони є. Мозок не може бути суб'єктом психічних станів просто тому, що мозок – це не що інше, як величезна множина мікроелементів, які розташовані певним чином у просторі (так, що утворюють дуже складну структуру) і змінюють своє розташування за фізичними законами, при тому, що жоден з цих елементів абсолютно нічого не відчуває й не усвідомлює. Душа ($\equiv$ **Я**) може бути суб'єктом психічних станів просто тому, що душа, це, так би мовити, *за визначенням* суб'єкт психічних станів; суб'єкт психічних станів – це сам смисл (принаймні, головна його частина) поняття душі.

Вимагати пояснення того, як душа ($\equiv$ **Я**) може бути суб'єктом психічних станів – це все одно, що вимагати пояснення того, як фізичні тіла можуть бути розташовані в просторі, рухатися, мати масу тощо.

Душа ($\equiv$ **Я**) не є просто “нефізичною субстанцією” – вона взагалі не є “субстанцією”, якщо це слово розуміти по аналогії з фізичною субстанцією-матерією, ніби мова йде про якусь речовину, з якої утворюються різні речі. Душа ($\equiv$ **Я**) *не утворена* ні з якої нефізичної речовини-субстанції. Душа ($\equiv$ **Я**) є суб'єктом психічних станів.

Принаймні, якщо ми зрозуміли, що матеріалізм є хибним, якщо ми визнаємо, що

1) будь-яке взаємне розташування будь-якої кількості елементів, жодний з яких не є суб'єктом психічних станів (**Я**), не утворює суб'єкта психічних станів (**Я**),

2) суб'єкти психічних станів (**Я**) існують, то дуалізм – розрізнення **Я** (душі) та тіла (мозку) – необхідно логічно з цього випливає.

Залишається відповісти на питання Нейгела: чому слід вважати, що ми не можемо знайти для психічних станів місце в чомусь, що має також фізичні властивості? З огляду на сказане вище, це питання слід переформулювати: чому слід вважати, що ми не можемо знайти для фізичних властивостей місце в чомусь, що має також психічні стани? Тобто: чому **Я** (душа) не може мати поряд з психічними властивостями також і фізичних властивостей?

Відповідь: А хто сказав, що не може? Може. Більше того, з точки зору інтеракціонізму, **Я** має деякі фізичні властивості, а саме – властивості в деякий складний спосіб впливати на мозок. Тільки що жоден з фізичних елементів, про які нам відомо, на роль душі (**Я**) не підходить. (Див. у розділі 9, Книга 2 обговорення теорії панпсихізму.)

Жозеф Левіне та метафізичні імплікації “пояснювального розриву”

Жозеф Левіне відомий насамперед як філософ, який у своїх працях доводить 1) наявність “пояснювального розриву” (“explanatory gap”) між мозком і свідомістю та 2) неспроможність усіх матеріалістичних спроб подолати цей розрив.

Аргументація “пояснювального розриву” походить від статті Т. Нейгела “Як воно – бути кажаном?”. Суть її в тому, що свідомий досвід (≡суб’єктивність) неможливо пояснити фізичними процесами. Левіне у статті “Матеріалізм та квейли¹⁸: пояснювальний розрив” (1983) здійснив класичний аналіз цієї проблеми (стаття багаторазово передруковувалася в різних збірниках і активно обговорювалася). Хоча результати цього аналізу явно йшли врозріз з матеріалістичним (фізикалістським) розумінням свідомості, Левіне ухиляється від конфлікту в спосіб, слушно охарактеризований Т. Нейгелом: “він надто охоче описує проблему як епістемологічну радше ніж метафізичну”¹⁹, – тобто так, ніби йдеться лише про проблеми пізнання (епістемологія), а не про устрій та природу дійсності (онтологія, метафізика).

Аргументація “пояснювального розриву” показує, що “загадка свідомості” полягає не просто у факті, що нам *поки що* бракує адекватного фізикалістського опису-пояснення²⁰ свідомого досвіду, але що в нас є вагомі підстави вважати, що такий опис-пояснення неможливий *в принципі*. Епістемологічний висновок такий: адекватний опис-пояснення свідомого досвіду у фізичних термінах неможливий. Але чи слід це розглядати *лише* як епістемологічний висновок? На мою думку, це випадок, коли епістемологічний висновок (про можливість або неможливість опису-пояснення певного

¹⁸ лат. *qualia* приблизно відповідає словосполученню “суб’єктивні переживання”

¹⁹ Nagel T. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem

²⁰ англійське слово *account*, що означає водночас опис, звіт і пояснення, у цьому контексті більш зручне

типу) прямо переводиться в метафізичний (про природу речей, які ми намагаємося описувати-пояснювати).

Метафізичне питання таке: чи є свідомість чимось фізичним? Але що означає слово “фізичний”? Думаю, що немає потреби вдаватися в деталі, – ми можемо вдовольнитися тавтологічною відповіддю: фізичне – це будь-що (і нічого крім того), що можливо адекватно описати-пояснити у фізичних термінах.

Якщо щось не може бути, у принципі, адекватно описане-пояснене у фізичних термінах, то це щось не є фізичним. Це – тавтологічна істина, подібна до істини про те, що будь-який чотирикутник має чотири кути.

Це не означає, що ми завжди можемо дати адекватний фізичний опис-пояснення будь-якому фізичному явищу (у не дуже далекому минулому людям бракувало знання для адекватного фізичного опису-пояснення таких фізичних явищ як блискавка чи веселка); але це означає, що для будь-якого фізичного явища існує адекватний фізичний опис-пояснення, навіть якщо ми його поки що не знайшли. Таким чином, той факт, що ми поки що не знайшли адекватного фізичного опису-пояснення свідомого досвіду, ще не означає, що свідомий досвід не є чимось фізичним, – можливо, що існує адекватний фізичний опис-пояснення, якого ми ще не знайшли. Але якщо в нас є раціональні підстави вважати, що адекватний опис-пояснення свідомого досвіду **неможливий**, то ті ж самі підстави мають метафізичне значення – як раціональні підстави вважати, що свідомий досвід не є чимось фізичним.

Але ж суть аргументації “пояснювального розриву” полягає якраз у тому, що вона показує: *існують вагомі раціональні підстави вважати, що свідомий досвід неможливо (в принципі) адекватно описати-пояснити у фізичних термінах.*

У книзі “Пурпурна імла: загадка свідомості” (2001)²¹ Левіне здійснює докладний аналіз аргументації “пояснювального розриву”, обговорює всі спроби його подолання й показує їхню незадовільність. Звідси, здавалося б, слід зробити висновок (принаймні попередній, на даному етапі дискусії) про те, що фізикалізм (матеріалізм), скоріше за все, є хибним. Але це – не той висновок, який робить Левіне. Його позиція лаконічно подана на обкладинці книги:

“З одного боку, доволі грубий матеріалізм має бути істинним, щоб пояснити, як події свідомості каузально взаємодіють з

²¹ Levine J. Purple Haze: The Puzzle of Consciousness

несвідомими, фізичними подіями. З іншого боку, ми не можемо пояснити, як фізичні явища породжують свідомий досвід.”

Тож ми знову зустрічаємо нашого старого знайомого – постулат про каузальну закритість фізичного: щоб взаємодіяти з фізичними подіями свідомість сама мусить бути чимось фізичним. І, як і зазвичай, ми не зустрічаємо вагомих аргументів, чому неможлива взаємодія нефізичного з фізичним. Цей момент чітко підмічено в огляді Рендала Мак-Катчена:

“Левіне надзвичайно ретельний, відкритий та терпимий до помилок. Він не відхиляє жодної позиції без аргументації (виключення... *немає аргументів на користь каузальної закритості фізичного світу*, хоча нам не слід надто сильно комусь дорікати за те, що він не ставить під сумнів *цю найміцніше вкорінену догму сучасності*)... Справді, протягом читання усієї книги у мене було дивне відчуття (можливо, витвір моєї уяви), що сам-по-собі, тобто за відсутності “філософського колегіального тиску”, цей автор ймовірно врешті-решт звернувся б до якоїсь форми дуалізму, до якого, здається, явно лежить його серце. Але він цього не робить, завершуючи книгу словами про те, що “психофізична проблема є лише... проблемою”, і ще більш виразно: “Я впевнений, що матеріалізм мусить бути істинним, хоча, присягаюся життям, не бачу як.” (Чи не тому ти впевнений, Джо, що майже кожний так говорить?)”²²

²² McCutcheon R. Whatever it is, that guitarist put a spell on he // З сайту книжкового інтернет-магазину Amazon.com

Пор.: Девід Чалмерс:

“Часто стверджують, що навіть незважаючи на те, що важко зрозуміти, як матеріалізм може бути істинним, матеріалізм *мусить* бути істинним, оскільки альтернативи неприйнятні. На мою думку, є принаймні три прийнятних, на перший погляд, альтернативи матеріалізму..., кожна з яких сумісна з натуралістичним, у широкому сенсі, (хоча й не матеріалістичним) світоглядом, і жодна з яких не має фатальних проблем. Таким чином, за наявності ясних аргументів проти матеріалізму, мені здається, що ми маємо принаймні пробно прийняти висновок, що одна з цих альтернатив є слушною. ...як воно є, я вважаю, що у нас є вагомі раціональні підстави вважати, що свідомість займає фундаментальне місце у природі.” (Chalmers D. Consciousness and Its Place in Nature. – pp. 134-135)

Реально дуалістичний нематеріалістичний матеріалізм-панпсихізм Галена Строусона

Ще один цікавий приклад плутанини, що виникає внаслідок відсутності ясного визначення понять “фізичне” та “матерія”, можемо побачити в працях *Галена Строусона*. Строусон ідентифікує свою позицію з матеріалізмом-фізикалізмом і, водночас, з панпсихізмом. І це справді панпсихізм, але аж ніяк не матеріалізм (фізикалізм) у звичайному, традиційному розумінні цього поняття.²³ Строусон використовує терміни “матерія” та “фізичний” у своєму власному невизначено-всеохопному смислі,²⁴ посилаючись на наше незнання “справжньої природи” фізичного.

Відповідно, те, як Строусон пояснює своє розуміння поняття матеріалізму, дивує ігноруванням того загальноприйнятого смислу, який і надає сенсу дискусії між матеріалізмом та його опонентами. Цитую за “програмною” статтею “Справжній матеріалізм”:

Вендел Стефенсон, з огляду книги Галена Строусона “Ментальна реальність”:

“У книзі Строусона прикметною є декларація віри: віри, що натуралізм-монізм-матеріалізм є істинним... Прикметною, оскільки Строусон наполягає, що матеріалізм не може пояснити або зрозуміти свідомий досвід як матеріальний, але жодна особа при здоровому розумі не заперечуватиме реальність свідомого досвіду.” (Stephenson W. Whatever is real in your reading this book is material // З сайту книжково інтернет-магазину Amazon.com)

²³ Панпсихізм – вчення про те, що усе в природі має психічні властивості (є одушевленим), у тому числі усі ті речі, які ми звикли вважати неживою природою. Панпсихізм можливий у дуалістичній (як теорія про те, що всі елементи реальності мають психічні та фізичні властивості) або ідеалістичній (як теорія про те, що справжня природа реальності є психічною; вона лише являє себе у фізичних формах) версіях. Він має також щось спільне з матеріалізмом – обидва є натуралістичними. Але матеріалізм та панпсихізм є протилежними поглядами на природу: матеріалізм – це *бездушний натуралізм*, в той час як панпсихізм (грецьк. *пан* – усе, *психе* – душа) є *всєодушевлюючим натуралізмом*. Про проблеми з цією теорією див. розділ 9.

²⁴ Це нагадує мені дискусію, яку я колись мав в інтернет-форумі з “матеріалістом”, який був переконаний, що все існуюче *мусить бути* матеріальним, якими б не були його властивості. Якщо душа чи Бог існують, то це означає, що вони матеріальні! У розділі 6 ми також розглядали визначення матерії як об’єктивної реальності, дане В. І. Леніним і канонізоване в радянській марксистській філософії діалектичного матеріалізму.

“Реалістичні матеріалісти – *реалістичні будь-хто* – мусять визнавати, що Досвідні явища є реальними, конкретними явищами, бо ніщо у цьому житті не є більш певним. Вони повинні, *отже*, вважати, що вони є фізичними явищами.”²⁵ (Курсив мій.)

Звідки це *отже*? З визнання досвіду (суб’єктивних переживань) *реальним* логічно ніяк не впливає, що він мусить бути *фізичним*. Суть дискусії між матеріалізмом та його опонентами якраз і полягає в тому, *чи реальним є лише фізичне, чи також і щось нефізичне*. Зрозуміло, що ця дискусія має сенс лише якщо поняття “фізичний” розуміється у традиційному смислі – як таке, що означає не все що існує, яким би воно не було, а лише те, що зводиться на фундаментальному рівні до чогось, що не має суб’єктивних переживань (а саме – до просторових відношень та їх змін з часом).

Натомість, Строусон просто ототожнює поняття “фізичне” та “реальне”; поводить ся з поняттям “фізичне” так, ніби воно *означає* “реальне” (не якусь *специфічну* реальність, а *все*, що є реальним). Але якби це було так, то питання “чи існує (насправді, реально) щось нефізичне?” не могло б бути предметом дискусії. Насправді, дискусія навколо психофізичної проблеми передбачає інший, більш специфічний смисл поняття “фізичний”, – такий смисл, що з факту, що щось є реальним, (тавто)логічно не випливає, що воно є фізичним: щоб вирішити, чи воно є фізичним, потрібні якісь додаткові аргументи. А отже, виходить, що Строусон просто підміняє поняття (як Ленін – див. розділ 6), і наївно вважає, що така словесна еквілібристика може розв’язати проблему. Але проблема залишається такою самою, якою вона й була; тільки що якщо ми приймемо термінологію Строусона, то потребуватимемо якогось нового терміну для позначення того, що традиційно позначалося термінами “фізичне”, “матерія”. Зараз предметом дискусії є питання: чи є свідомість фізичною? Припустимо, що, послухавшись Строусона, ми вирішимо вживати термін “фізичний” у іншому смислі, як синонім поняття “реальний”. Зрозуміло, що тоді дуалісти визнають, що свідомість є фізичною, але від цього не перестануть бути дуалістами. Дискусія між матеріалістами й дуалістами від цього не припиниться і змістовно не зміниться. Тільки що вони введуть замість старих термінів “матерія” та “фізичне” нові – наприклад, “шматерія” та “шфізичне”; матеріалісти стануть називатися “шматеріалістами”, а головне дискусійне питання звучатиме: чи є свідомість шфізичною?

²⁵ Strawson G. Real Materialism. – p. 21.

Власне, саме це і робить Струсон: традиційну опозицію “свідомість”-“фізичне” виражає іншими словами – “психічне” (“досвідне”)-“непсихічне” (“недосвідне”), не зауважуючи, що така заміна слів нічого крім слів не змінює і не розв’язує жодної проблеми.

Струсон називає свою позицію то “справжній матеріалізм” то “реалістичний монізм” і стверджує, що “дуалізм не має нічого на свою користь”. Здається, з його “матеріалізмом” усе зрозуміло. А як щодо монізму? Цитую:

“Можна просто оголосити себе Досвідним-і-не-Досвідним моністом: тим, хто визнає безсумнівну реальність Досвідних явищ і вважає, що існують також не-Досвідні явища”.²⁶

Зважаючи на те, що в Струсона поняття Досвідного означає свідомість, а поняття не-Досвідного – те, що традиційно називають матерією або фізичним, його “справжній матеріалізм”-“реалістичний монізм” виявляється ... дуалізмом.²⁷

Тасмниця, але не там: “містеріанізм” Коліна Мак-Гіна

Припустимо, що свідомість є не тим, чим ми її вважаємо, а чимось, чого ми не знаємо і, більше того, неспроможні пізнати за самою конституцією людських пізнавальних здібностей. Припустимо

²⁶ Strawson G. Real Materialism. – p. 48.

²⁷ Цікавою й характерною особливістю статті Струсона “Реальний матеріалізм” є її стиль. Це – не просто філософські міркування та аргументи, а ще й віровчення. Стаття рясніє настановами у вірі: у що повинен вірити “реалістичний матеріаліст” і що йому слід робити, щоб зміцнитися у своїй вірі – включно з медитативними практиками з самонавіюванням:

“...виконувати спеціальні акти концентрації – зосереджуючи свою думку на своєму мозку й намагаючись повністю тримати у свідомості ідею, що його переживання під час цієї вправи є частиною фізичного буття мозку (частиною фізичного буття мозку, з якою він, можна сказати, знайомий як вона є в собі...). Варто намагатися це підтримувати ... повертаючи думку у центр уваги, коли вона зникає. ...зануритися, наприклад, у мовчазне заглиблено-розуміюче промовляння подумки таких думок як "Зараз я думаю про свій мозок і думаю, що цей досвід цього самого мислення, який я зараз маю – і це промовляння подумки – є частиною фізичної діяльності й буття мого мозку". Корисно також дивитися на інших, включно з малими дітьми, як вони переживають світ, і думати про буття-в-часі звичайної матерії, яка міститься в їх голові (вуглець, залізо, калій, натрій тощо). Корисно слухати музику й зосередитися на думці, що його слухове переживання є формою матерії.” (Strawson G. Real Materialism. – pp. 37-38).

також, що фізична реальність є не тим, чим ми її вважаємо, а чимось, чого ми не знаємо і, більше того, неспроможні пізнати за самою конституцією людських пізнавальних здібностей. Оскільки це так, то можливо і ймовірно що ці два незнамо-що насправді є лише одним незнамо-що.

Чи так слід розв'язувати проблему свідомості? В загальних рисах, Колін Мак-Гін пропонує саме такий підхід.

Мак-Гін зробив своєю центральною тезою ідею про те, що природу свідомості взагалі неможливо пізнати, вона є *непізнаваною таємницею*, оскільки структура людських пізнавальних здатностей у цілому не відповідає цьому завданню.²⁸ Наголосимо: *не просто непізнаваною, а саме непізнаваною*, – тобто такою, що ми її в принципі не можемо (ніколи не зможемо) пізнати. Мак-Гін стверджує, що хоча свідомість “неможливо пояснити в термінах електрохімічних процесів знайомого нам типу”, “те, що відповідає за свідомість, є якоюсь {природною} властивістю мозку”, – тому дуалісти помиляються, вважаючи “що ніяка властивість мозку не може впоратися з завданням” пояснення свідомості.²⁹ Разом з тим, за теорією Мак-Гіна, ця властивість (як і природа свідомості) є *непізнаваною*: “саме непізнаваність цієї властивості й породжує всі наші труднощі” (в розумінні свідомості). Отже, маємо вельми цікаву теорію, яка говорить, що існує якась властивість мозку, яка *може впоратися із завданням* пояснення свідомості, але, разом з тим, ця властивість є *непізнаваною*, з чого випливає, що вона *не може впоратися з цим завданням*. Або, якщо виразити цю думку точніше: існує якась природна властивість мозку, яка могла б упоратися із завданням пояснення свідомості, якби вона була пізнаваною; але оскільки вона є *непізнаваною*, то вона не може впоратися з цим завданням.

Слід зауважити, що існування “деякої властивості мозку, яка є *відповідальною за свідомість*” насправді не суперечить дуалізму, якщо тільки твердження про існування такої властивості не трансформується в інше: “деяка властивість мозку є свідомістю”. (Аналогія: оскільки я написав цю книгу, то я, звичайно ж, є

²⁸ Пор.: Т. Нейгел:

“...ми можемо ... вважати, що існують факти, які взагалі не можуть бути репрезентовані або зрозумілі людськими істотами ... просто тому, що наша структура не дозволяє нам оперувати з поняттями потрібного типу.” (Nagel T. What is it like to be a bat? – p. 171)

²⁹ McGinn C. The Mysterious Flame. – p. 29.

відповідальним за неї, але я не є цією книгою.) Дуалісти визнають, що деякі процеси в мозку відповідальні за стани свідомості в тому сенсі, що вони їх причинно зумовлюють. Наприклад, дуаліст-інтеракціоніст Карл Поппер висловлював та обґрунтовував гіпотезу про те, що людське **Я** безпосередньо пов'язане з центром мовлення, який розміщений у лівій півкулі мозку, – безпосередньо взаємодіє з цим центром; у цьому сенсі Поппер міг би сказати, що ця частина мозку є відповідальною за свідомість.

Мак-Гін сподівається уникнути дуалізму за допомогою припущення, що мозок за своєю природою є чимось не таким, яким ми його собі уявляємо.³⁰ Але це припущення не допомагає, оскільки самого смислу понять свідомості й мозку, а також мінімального знання про мозок (того факту, що він є складною фізичною системою, яка складається з атомів і дрібніших мікрочасток) достатньо для того, щоб зрозуміти, що свідомість – це не мозок чи якісь його структури, процеси, чи функції.

Чим “насправді” є мозок? Тим, що відповідає смислу поняття “мозок”. Поняття мозку означає деяку складну фізичну систему, розташовану в голові (це, звісно, грубе визначення; деталі тут не мають значення; має значення лише те, що за смислом поняття йдеться про *чисто фізичну* систему).

Якщо щось є не тим, що передбачається *поняттям мозку*, то це вже не мозок. Звичайно, смисл, який ми надаємо тому чи іншому поняттю, є умовним і визначається міркуваннями зручності. Ми могли б вживати поняття мозку у сенсі, відмінному від того, що означає чисто фізичну систему – наприклад, у сенсі, що охоплював би водночас і цю фізичну систему, і свідомість. Але це ніяк не вирішувало б проблему й не давало б змоги уникнути дуалізму. Ми просто змінили б смисли слів, об'єднавши в одному понятті “мозок” те, що зараз розділяється між двома поняттями – мозку (як фізичної системи) та свідомості. Мозок у новому сенсі був би просто об'єднанням мозку у звичайному (фізичному) сенсі та свідомості. Він був би об'єктом подвійної – фізичної та психічної – природи. (Це міг би бути або субстанційний, або пропетивний дуалізм. Детально ці альтернативи обговорюються в розділі 9, Книга 2.) Тож усе, до чого зводиться в Мак-Гіна “уникнення дуалізму” між мозком та свідомістю, виявляється просто підміною смислів слів; дуалізм

³⁰ Там само. – pp. 66-68.

залишається і лише потребує для свого вираження нових слів замість старих.

Насправді, хоча Мак-Гін і намагається уникнути самоідентифікації з дуалізмом, знайти якийсь “серединний шлях” між матеріалізмом та дуалізмом, йому це не дуже вдається. Зокрема, багато його висловлювань виразно дуалістичні.

Наприклад, коли Мак-Гін пише, що людські “пізнавальні здатності не створені так, щоб вони могли досягнути, що *пов’язує* свідомість з мозком”³¹ – це явний дуалізм, адже в цьому висловлюванні говориться про *дві речі* – свідомість та мозок, які якимось *пов’язані*. Ще в інших місцях Мак-Гін пише, що “свідомість мешкає в мозку”, “мозок є місцезнаходженням свідомості”³², – що напевно передбачає існування двох різних речей – будинку й того, хто в ньому живе, стільця і того, хто на ньому сидить, мозку та свідомості. Отже, точка зору Мак-Гіна, хоч він і намагався представити її як “серединний шлях” між матеріалізмом та дуалізмом, насправді виявляється якоюсь формою дуалізму.

На одне з наведених вище висловлювань Мак-Гіна варто звернути особливу увагу: “пізнавальні здатності не створені так, щоб вони могли досягнути, що *пов’язує* свідомість з мозком”³⁴. Таємничість і непізнаваність у контексті проблеми відношення свідомості та мозку Мак-Гін локалізує саме тут – у цьому таємничому зв’язку. На думку Мак-Гіна, ми маємо здатності для досягнення, з одного боку, фізичної реальності (зокрема мозку) та, з іншого боку, власне свідомості, як вона нам дана інтроспективно, але ми не маємо здатностей для досягнення того, що їх пов’язує, – цього самого таємничого “зв’язку”.

Як бачимо, ідею зв’язку (*link*) Мак-Гін розуміє буквально, ніби це є якоюсь третьою річчю – субстанцією-посередником, що поєднує свідомість і мозок. Я вважаю, що уявлення про необхідність такого посередника та його непізнаваність – це залишок наївного механіцизму доньютонівських часів, і воно веде Мак-Гіна до низки хибних міркувань. Немає ніякої такої непізнаваної “третьої речі”; є *взаємодія* свідомості й мозку. (Див. розділ 10, Книга 2 про проблему

³¹ McGinn C. The Mysterious Flame. – p. 51

³² в оригіналі *seat*, що може перекладатися і як *місцезнаходження*, і як *сидіння*, *те, на чому сидять*

³³ McGinn C. The Mysterious Flame. – pp. 52-53.

³⁴ McGinn C. The Mysterious Flame. – p. 51.

взаємодії.) Правда, ідея взаємодії все ж передбачає деяку зв'язуючу ланку – закони природи, за якими здійснюється ця взаємодія, – але тут немає нічого такого, що було б принципово незбагненним для людини.

Немає сенсу шукати якогось іншого, більш “речового”, посередника між мозком та свідомістю. Припущення про існування такого посередника не може нам допомогти в розумінні відношення між свідомістю й тілом. Адже, якби така субстанція-посередник існувала, вона мала б бути або фізичною, або ні. У будь-якому разі, проблема розуміння взаємодії фізичного з нефізичним залишається. Ми лише 1) порушуємо принцип “леза Оккама” (“Не слід множити сутності (entities) без потреби”; “Марна справа робити з більшим те, що можна зробити з меншим”) – вводимо якусь додаткову – незнану й непізнану – сутність (entity) без будь-якої потреби, та 2) переміщуємо проблему з питання про відношення двох добре знаних сутностей (свідомість та мозок) до питання про те, яким є відношення між кожною з них та якоюсь гіпотетичною незною й непізнаною субстанцією. Не дивно, що бачення проблеми в такому світлі робить її нерозв'язною.

Відповідно, міркування Мак-Гіна про те, що “для розуміння зв'язку між мозком та свідомістю нам потрібна додаткова здатність”, оскільки “здатності, які ми маємо, дають нам обидві сторони відношення свідомість-мозок, але не дають нам того, що зв'язує ці сторони”³⁵, виражає хибне розуміння проблеми. Оскільки не існує такої субстанції-посередника, то нам не потрібно ніякої додаткової здатності для її сприйняття-осягнення. Справжня проблема в іншому: як узгодити наші знання, теорії, уявлення, інтуїції, які стосуються двох сторін відношення свідомість-мозок? як узгодити між собою, з *одного боку*, наші інтроспективні (від першої особи, **Я**) знання та інтуїції самих себе та, з *іншого боку*, наукові знання й теорії про фізичний світ, про наші тіла (зокрема, про біологічну еволюцію, яка, згідно з прийнятою переважною більшістю науковців теорією Дарвіна, є творцем наших тіл) та про зв'язки між тілесними й психічними станами?

Замість якоїсь містичної непізнаної властивості мозку, яку постулює Мак-Гін, ми маємо справу з двома добре знаними речами – свідомістю й мозком. Проблема розуміння їх відношення виникає не тому, що нам бракує здатності сприйняття-розуміння якоїсь

³⁵ McGinn C. The Mysterious Flame. – p. 52.

(неіснуючої) опосередковуючої субстанції, а тому, що наші наявні знання та інтуїції про свідомість, мозок та емпіричні зв'язки між ними погано узгоджуються між собою, не інтегруються в єдине теоретичне ціле. (Проблеми узгодження детально обговорюються в розділі 14, Книга 2) Невідомо, чи ми колись зможемо розв'язати цю проблему так, щоб усунути усі суттєві неузгодженості, але немає вагомих підстав вважати таке розв'язання принципово неможливим.

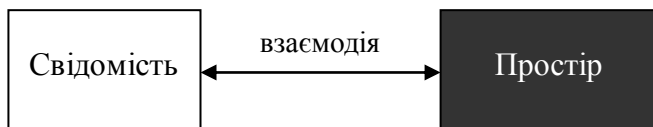
Зрештою Мак-Гін приходять до цікавої теорії: ані свідомість, ані простір (як осердя “фізичного”) не є тим, чим ми їх вважаємо. Те, що ми вважаємо свідомістю, є лише частиною чогось більшого, таємничого й непізнаного, що і є “справжньою” свідомістю. А те, що ми вважаємо простором, також є частиною чогось більшого, таємничого й непізнаного, що і є “справжнім” простором. Хоча те, що *ми вважаємо* свідомістю й простором, виглядає явищами зовсім різної природи, що не мають між собою нічого спільного, крім причинного взаємозв'язку, те, що *є* свідомістю й простором, – “справжні”, тобто незнані й непізнані, свідомість і простір, – утворюють щось єдине.

Схематично, цю теорію можна зобразити – і співставити з дуалізмом – наступним чином. Будемо називати свідомістю й простором свідомість і простір у звичайному розумінні. Введемо додаткові поняття МГ-свідомість та МГ-простір, для позначення тих таємничих і непізнаних речей, які Мак-Гін вважає “справжніми” свідомістю й простором.

Тоді відношення між тим, що позначається цими чотирма поняттями, буде виглядати так:



Натомість, з точки зору звичайного дуалізму-інтеракціонізму, відношення між свідомістю і простором (фізичним) виглядає так:



Нагадаю, що ті проміжні ланки, які передбачаються концепцією Мак-Гіна (перехідна сіра зона: частина МГ-свідомості, що не співпадає зі свідомістю, та частина МГ-простору, що не співпадає з простором), не виконують *ніякої* пояснювальної функції, вони позначають щось не лише незнане, але й *непізнаване* (таке, що ми, люди, у принципі не можемо його пізнати, оскільки в нас відсутні пізнавальні здібності, потрібні для його осягнення). Оскільки це так, то припущення про існування цієї “сірої зони” не ґрунтується ні на яких раціональних підставах. Воно є явним “множенням сутностей (entities) без потреби”, і має бути відрубане “лезом Оккама”.

У будь-якому разі, свідомість і простір, у нормальному смислі, залишаються в схемі Мак-Гіна так само відмінними, як і в схемі звичайного дуалізму. Так що теорія Мак-Гіна є дуалізмом – тільки що, так би мовити, “змазаним”, “розмитим” дуалізмом (і несамосвідомим – “дуалізмом мимоволі”). Мак-Гін лише намагається опосередкувати відношення між двома цілковито різними речами чимось “перехідним”, при цьому постулюючи неможливість для нас (людей) зрозуміти, що може являти собою це “перехідне”: воно є чимось непізнаваним.

На мою думку, ідея перехідної “сірої зони” між свідомістю і простором не може бути слушною. Перехід можливий між властивостями одного виду (синій – зелений, великий – малий, круглий – квадратний, твердий – м’який), але не між зовсім різнорідними, неспівставними властивостями (товстий – дерев’яний, білий – квадратний, просторовий – суб’єктивний). Останні можуть лише поєднуватися як різні властивості однієї речі, але не можуть переходити одна в одну; між ними не існує перехідних властивостей, бо вони неспівставні. Свідомість та фізичне визначаються двома зовсім різними видами властивостей – суб’єктивністю та просторовістю, які не переходять одна в одну. У тому чи іншому окремому випадку кожний з цих типів властивостей або присутній, або ні. Певна річ або має просторові властивості (розташована десь у просторі), або ні. Вона або має суб’єктивні психічні стани, або ні. Якщо присутня лише одна з цих властивостей, то маємо або свідомість, або фізичне; якщо присутні обидві, то маємо й свідомість, і фізичне, або як дві різні речі (субстанційний дуалізм), або як два різні типи властивостей однієї речі (пропетивний дуалізм).

Томас Нейгел проти логічної можливості феноменальних зомбі

У “Свідомій психіці” Девід Чалмерс на основі дуже ґрунтовного й всебічного аналізу доводить, що якщо ми сприймаємо свідомість всерйоз, то раціонально неможливо уникнути висновку, що матеріалізм є хибним, а якась форма дуалізму – істинною.³⁶ “Сприймати свідомість усерйоз” означає справді намагатися зрозуміти її феноменальний, суб’єктивний характер – на противагу функціоналістській стратегії його ігнорування, коли поняття свідомості *тлумачиться* так, ніби воно *означає* лише поведінково-функціональні прояви; така *підміна змісту поняття* дозволяє “пояснювати” свідомість таким чином, що справжня важка проблема – свідомість у основному (феноменальному, суб’єктивному) смислі цього слова – залишається незаторкнутою і непоміченою, або її існування взагалі заперечується. (Найбільш ушлявлений приклад – праця Д. Деннета “Пояснена свідомість”).

Чалмерс ретельно розглядає і спростовує усі відомі спроби уникнути висновку про хибність матеріалізму та істинність якоїсь форми дуалізму; більше того, він переконливо показує, що навряд чи можливі якісь інші, більш успішні спроби.

Набагато слабша “позитивна частина” (друга половина) праці Чалмерса, в якій він обґрунтовує думку, що слід віддати перевагу “слабкій” версії дуалізму – епіфеноменалізму, і виводить з цього вибору різноманітні висновки. Хоча на перший погляд ця частина теж видається ретельно обґрунтованою, вона залишає інтуїтивне відчуття, що щось тут не так, і бажання якось виразити і обґрунтувати цю інтуїцію. На мою думку (обґрунтовану у розділах 5, 10 та 11), аргументи Чалмерса на користь епіфеноменалізму та проти інтеракціонізму насправді є слабкими (що пізніше визнав і сам Чалмерс³⁷); натомість, існують дуже вагомні аргументи проти епіфеноменалізму. Саме прийняття епіфеноменалізму веде Чалмерса до дуже неправдоподібних висновків і хибних тлумачень тих підстав, які роблять раціональними наші уявлення про наявність у інших

³⁶ Поняття “дуалізм” розуміється у широкому смислі – як визнання того, що психічні (феноменальні) сутності (entities) або властивості є фундаментальними, незводимими до фізичного, так що у світі є (як мінімум) два фундаментальні типи сутностей або властивостей – фізичні та психічні (феноменальні, суб’єктивні).

³⁷ Chalmers D. “Consciousness and Its Place in Nature” (2003)

людей свідомості та відповідність між їх поведінкою та свідомістю (див. розділ 10).

Проте джерело сильного інтуїтивного відчуття, що з теорією й аргументами Чалмерса “щось не так”, і шлях подолання проблеми легко вгледіти не там, де вони є насправді. Особливо, філософу, у якого є свої улюблені ідеї, від яких йому нелегко відмовитися, хоч би якими були аргументи проти цих ідей. Я думаю, саме такою є ситуація зі спробами Томаса Нейгела³⁸ все ж знайти в аргументах Чалмерса проти матеріалізму якусь “лазівку”.

Розглянемо основні моменти в міркуваннях Нейгела.

1) *Чи може тотожність між мозком та свідомістю бути апостеріорною необхідною істиною?*

Чалмерс показує, що хоча між психічними (феноменальними) та фізичними станами (тобто, станами свідомості та мозку) має місце тісна кореляція, це є *емпіричним фактом, а не логічною необхідністю*. Факти про свідомість логічно не впливають з фактів про фізичні стани мозку; феноменальні властивості (психічні, суб’єктивні стани) не є логічно надвідповідними щодо фізичних фактів. Логічно можливо (тобто є мислимим без суперечності), щоб ті самі фізичні події супроводжувалися якимись іншими феноменальними станами (які відчувалися-переживалися б по-іншому) або не супроводжувалися ніякими (феноменальні зомбі). Звичайно, ми можемо сказати, що (наскільки ми можемо судити з нашого досвіду, емпіричного знання) у деякому сенсі кореляція між свідомістю й фізичними станами мозку є необхідною; але це – *не логічна необхідність* (як у випадку води та сукупності молекул H₂O, які є не двома різними речами, а одним і тим самим, що описується в термінах макро- та мікро- перспектив); а *природна необхідність* (у термінах Чалмерса) – тобто *причинна необхідність відповідно до деяких законів природи*, яка є відношенням між двома різними подіями (одна подія спричинює іншу у відповідності з певним законом природи), одна з яких належить до царини фізичного, а друга – до царини свідомості.

Натомість, Нейгел висловлює сподівання, що зв’язок між свідомістю та мозком усе ж є *логічно* необхідним, але наші сучасні концепції свідомості та фізичного є неповними, і ця неповнота не дає нам побачити цю логічну необхідність. Насправді, з фізичних фактів

³⁸ Nagel T. (1998) *Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem*
Nagel T. (2002) *The Psychophysical Nexus*

логічно випливають факти про свідомість, але недосконалість нашого концептуального апарату не дозволяє нам це зрозуміти. Можливо, що якщо ми правильно зрозуміємо “справжню природу” фізичного та свідомості, то це “відкриє шлях до відкриття *апостеріорних необхідних істин* про те, яким фізіологічним станом є певний специфічний вид суб’єктивного переживання”³⁹.

Це висловлювання апелює до поняття “апостеріорної необхідної істини”, що було введено Саулем Кріпке. Варто згадати, що не лише Нейгел, а й чимало інших філософів звертаються до цього поняття для захисту теорії про тотожність між свідомістю та мозком. Що ж це поняття означає, і чи справді воно є придатним для обґрунтування можливості тотожності між свідомістю та деякими фізичними процесами в мозку?

Поняття “апостеріорної необхідної істини” є частиною теорії “природних видів” Кріпке. Сама ця теорія, на мою думку, є хибною. А проте навіть якби вона була слушною, поняття апостеріорної необхідної істини так само рятує матеріалізм, як мертвого припарка (ззовні він може порожівішати, і може комусь видатися живим, якщо не приглянутися трохи уважніше).

Апостеріорні (лат. *a posteriori* – після) істини – це “післядосвідні” істини, тобто істини, що можуть бути пізнані з досвіду, і не можуть бути пізнані інакше. Априорні (лат. *a priori* – перед) істини – це позадосвідні (що передують досвіду) істини, що можуть бути пізнані шляхом логічного аналізу змісту понять, математичних доказів тощо. Необхідні істини – це такі істинні висловлювання, які не могли б бути хибними ні за яких обставин (ні в яких логічно можливих світах). Випадкові істини – істинні висловлювання, які могли б бути хибними (у цьому світі або в якомусь іншому логічно можливому світі). Починаючи з Іммануїла Канта, який і запровадив це розрізнення, усі філософи до Кріпке, які використовували ці пари понять, вважали, що *априорні* істини *необхідні*, а *апостеріорні* істини *випадкові*. Справді, важко уявити, що ще може зробити висловлювання необхідно істинним (так, що воно не може бути хибним ні в якому логічно можливому світі), крім того, що його істинність – це справа чиста концептуальних відношень, тобто, що воно є аналітичною, априорною істиною. Однак Кріпке вдалося представити справу по іншому, і його погляд незабаром став майже загальноприйнятим в аналітичній філософії.

³⁹ Nagel T. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem

Кріпке доводив⁴⁰, що деякі *апостеріорні* істини *необхідні*. У сучасній аналітичній філософії це зазвичай вважається важливим відкриттям. Я вважаю, що це – лише надзвичайно впливова плутанина, що виникає з безмежної розтяжності смислу слова “необхідний”: у тому смислі, у якому Кріпке застосовує його до істини, можна показати, що всі істини необхідні, – і це робить ідею необхідної істини цілковито порожньою.

Смисл “відкриття” Кріпке краще пояснити на класичному прикладі – води та сукупності молекул H_2O . Ми знаємо, що вода є сукупністю молекул H_2O . Кріпке стверджує, що ця істина є *апостеріорною* та *необхідною*. Що це означає?

Твердження “Вода є сукупністю молекул H_2O ” є *апостеріорною* істиною, оскільки ця істина була відкрита *після* емпіричних досліджень і в принципі не могла бути відкрита без них – засобами концептуального аналізу (з’ясування смислів понять та логічних відношень між ними). Колись люди не знали, що вода є сукупністю молекул H_2O . Вони використовували (і зазвичай досі використовують) слово “вода”, щоб позначати рідку прозору речовину, яка є в річках, озерах, морях, яка годиться для пиття тощо. У цьому (або подібному більш точному) описі немає нічого, з чого випливало б, що вода є сукупністю молекул H_2O . Тож *априорі*, без проведення емпіричних досліджень, засобами концептуального аналізу смислу понять “вода”, “сукупність”, “молекула H_2O ”, неможливо дізнатися, що вода є сукупністю молекул H_2O . Не існує логічного переходу від поняття води до поняття молекули H_2O . Логічно, вода могла виявитися якимось XYZ, але фактично виявилась H_2O . Тож ця істина є *апостеріорною*.

Але що означає твердження Кріпке, що ця істина є *необхідною*? Той факт, що вода виявилась сукупністю молекул H_2O здається випадковим ($\equiv$ не-необхідним), адже могло б бути й інакше: вода могла виявитися сукупністю молекул XYZ. А проте Кріпке стверджував, що це лише так здається, а насправді вода *логічно* не може бути чимось іншим, крім як сукупністю молекул H_2O . Чому? Пояснення Кріпке спирається на (1) твердження про необхідну тотожність будь-якої речі із самою собою та (2) концепцію “природних видів”.

(1) Кріпке використовує приклад з Фосфорусом та Гесперусом. Фосфорус – це небесне тіло, яке можна побачити в певному місці

⁴⁰ Kripke S. *Naming and Necessity*. First published in 1972.

зранку (“ранкова зірка”), а Гесперус – небесне тіло, яке можна побачити в певному місці ввечері (“вечірня зірка”). Виявилося, що Фосфорус та Гесперус насправді є одним і тим самим небесним тілом – планетою Венерою. Тож Фосфорус – це Гесперус. Ця істина – *апостеріорна*: поняття ранкової зірки та вечірньої зірки логічно не впливають одне з одного; щоб дізнатися про те, що Фосфорус – це Гесперус, були потрібні емпіричні дослідження. Згідно з Кріпке, ця істина є також *необхідною*. Чому? Тому, що “Фосфорус” та “Гесперус” – це два імені однієї й тієї ж речі (планети Венери), а будь-яка річ необхідно тотожна з самою собою; жодна річ не може бути чимось іншим, аніж те, чим вона є. Те ж саме, згідно з Кріпке, вірно щодо води й сукупності молекул H_2O . Тут “виходить на сцену” концепція “природних видів”.

(2) Майже усі визначні філософи логіки й мови, які до Кріпке приділяли увагу питанню про смисли родових назв (таких як “вода”, “тигр” тощо), вважали, що ці назви означають приблизно те ж саме, що й опис виду (для води) “рідка прозора речовина, яка є в річках, озерах, морях, океанах, яка має два різновиди – солоний та прісний, причому прісну воду можна пити і вона вгамовує жагу”; що назви є чимось типу скорочення таких описів. Відповідно, будь-яка речовина, яка відповідає цьому (або якомусь уточненому) опису буде водою, яким би не був її хімічний склад (H_2O чи XYZ). Цю точку зору я називаю *концептуалістською* або *дескриптивною теорією смислів родових назв*.⁴¹

Кріпке не погодився з цією теорією й запропонував натомість власну – теорію *природних видів*. Згідно з цією теорією, родова назва означає “природний вид” – деяку псевдоконкретну “ось-цю” множину

⁴¹ Тут і в усьому тексті, оскільки йдеться про смисли-значення мовних виразів, перевага віддається слову “смысл”, оскільки слово “значення” часто вживається в іншому смислі – як синонім слова “важливість”. Проте варто зауважити, що слово “значення” має деякі переваги в плані 1) поєднання морфологічної (за формою) та семантичної (за смыслом) спорідненості слів “значення”-“означати” та 2) більшої близькості до відповідного англomовного терміну “meaning”. Цей термін ще більш характерний в плані 1), оскільки відповідне дієслово “to mean” вживається як у значенні “означати”, так і у значенні “мати на увазі”. Відповідно:

Meaning of a word is what it means. (Значення слова – це те, що воно означає.)

Meaning of a word is what we mean by it. (Значення слова – це те, що ми маємо на увазі під ним.)

речей чи речовину, яка має спільні “сутнісні властивості” та складає більшу частину тієї множини чи речовини, до якої історично застосовувалася ця родова назва. У води “ось-ця речовина” виявилася сукупністю молекул H_2O (її “сутнісні властивості” – складатися з молекул H_2O).

З (1) та (2) Кріпке робить висновок про те, що тотожність між водою та сукупністю молекул H_2O є необхідною істиною. Адже слово “вода” та словосполучення “сукупність молекул H_2O ” означають одну й ту саму “ось-цю-речовину”. Оскільки це – одна й та сама речовина, то вона *необхідно тотожна із собою*. Ситуація тут точно така сама, як і у випадку з Фосфорусом та Гесперусом: оскільки Фосфорус *необхідно тотожний із собою* та 2) Гесперус – це та ж сама річ, що й Фосфорус, то, отже, Гесперус *необхідно тотожний з Фосфорусом*.

Зрозуміло, що якщо слово “вода” та словосполучення “сукупність молекул H_2O ” означають *одну й ту саму* речовину, то вони ніяк не можуть означати *різні* речовини. Речовина, яку вони означають, не може не бути собою. Ця речовина *необхідно* є цією речовиною; логічно неможливо, щоб ця речовина не була цією речовиною. Висловлювання “Ця речовина не є цією речовиною” (“Вода не є водою”, “Дерево не є деревом”) є самосуперечливим, його істинність логічно неможлива; натомість істинність висловлювання “Ця речовина є цією речовиною” (“Вода є водою”, “Дерево є деревом”) є логічно (тавтологічно) *необхідною*. А оскільки “вода” та “сукупність молекул H_2O ” – це просто два різні способи позначення *цієї речовини*, то *вода логічно необхідно є сукупністю молекул H_2O* . Тож висловлювання “Вода є сукупністю молекул H_2O ” – це *необхідна апостеріорна істина*.

Аналогічно, на думку Нейгела, можливо, що стани свідомості логічно *необхідно тотожні* з певними фізичними станами, але цього неможливо встановити *apriori*, шляхом концептуального аналізу змісту понять “свідомість”, “фізичний”, “мозок”. Подібно до випадку з водою та сукупністю молекул H_2O , можливо, що тотожність між певними станами свідомості та певними фізичними станами мозку є *апостеріорною необхідною істиною*.

Висуваючи таке припущення, Нейгел чомусь залишає без уваги аргументацію Чалмерса в цьому питанні (навіть не згадує про неї). Однак Чалмерс ретельно проаналізував стратегію звертання до ідеї апостеріорної істини (яку нерідко застосовували до Нейгела деякі прибічники матеріалізму) і, по-моєму, ясно показав, що вона хибна.

Чалмерс не заперечує теорію природних видів, а проводить її чіткий логічний аналіз, який показує, що ідея апостеріорних необхідних істин є цілком непридатною для обґрунтування можливості тотожності між свідомістю та деякими фізичними процесами в мозку.

“Двовимірний” (англ. *two-dimensionalist*) аналіз Чалмерса оперує поняттями первинного та вторинного інтенціоналів (intension) слів; поняття інтенціоналу означає приблизно те ж саме, що й слово “смысл” або “значення” (що слово чи вираз означає). У цій “двовимірній” перспективі, слово “вода” має – первинний інтенціонал у формі опису типу “рідка прозора речовина...”

та

– вторинний інтенціонал – те, чим, як виявилось, є ця рідка прозора речовина – “сукупність молекул H_2O ”.

Йдеться, отже, про вживання слова “вода” у двох різних смислах, які в нашому реальному світі вибирають одну й ту саму речовину, але в принципі, логічно (у якомусь із “логічно можливих світів”) могли б вибирати й різні речовини. Перехід від первинного до вторинного інтенціоналу ґрунтується на емпірично встановленій тотожності, яка відповідає поняттю апостеріорних необхідних істин Кріпке. Чалмерс називає це “апостеріорним семантичним”⁴² вивертом {twist}”.

Чалмерс пропонує вживати слово “вода” відповідно до первинного інтенціоналу (як ми зазвичай робимо), коли йдеться про реальний світ, і вживати його відповідно до вторинного інтенціоналу, коли йдеться про уявні, логічно можливі світи. Ця пропозиція відповідає твердженню Кріпке: оскільки ми знаємо, що вода є сукупністю молекул H_2O , то якщо ми уявимо якийсь світ, в якому рідка речовина, що наповнює ріки, озера, океани, годиться для пиття тощо, не є сукупністю молекул H_2O , буде неправильно називати цю рідку речовину водою. Хоча я й вважаю, що це твердження не є слухним⁴³,

⁴² тобто, смисловим

⁴³ Смысли слів не є чимось, що міститься у самих словах. Слова означають те, що ми маємо на увазі, коли їх вживаємо. Вони мають той смысл, який ми в них вкладаємо за звичним вживанням або про який ми домовляємося. Можна вживати будь-яке слово в будь-якому контексті в будь-якому смислі за умови, що співбесідники однаково його розуміють і в процесі обговорення проблеми не відбувається підміни смислів, – а саме для такої підміни часто й використовують “семантичний виверт”. Я вважаю, що концептуалістська

доречно прийняти пропозицію Чалмерса як домовленість, корисну для аналізу ідеї апостеріорних необхідних істин та її застосовності до психофізичної проблеми; адже сама ця ідея ґрунтується на “апостеріорному семантичному виверті” від первинного до вторинного інтенціоналу. Такий підхід дозволяє Чалмерсу “розбити противника на його власній території”: роз’яснивши смисл туманних концепцій Кріпке, він показує їхню цілковиту непридатність для захисту теорії тотожності свідомості й мозку.

Чалмерс показує, що вторинний інтенціонал недоречний у питаннях тотожності-редукції. У цих питаннях має значення лише можливість редукції (логічна надвідповідність, пояснення того, як з властивостей більш фундаментальних рівнів можуть логічно впливати властивості вищих рівнів) відповідно до *первинного інтенціоналу*.

Справді, усі питання про тотожність є питаннями про тотожність відповідно до первинного інтенціоналу. Питання про тотожність між водою та сукупністю молекул H_2O – це питання про те, чи є сукупністю молекул H_2O рідка прозора речовина, що наповнює річки, озера, моря, океани, годиться для пиття тощо. Щоб встановити цю тотожність, потрібно показати (в загальних рисах, без необхідності пояснювати усі деталі) як властивості, які ми вважаємо визначальними для води (такі як рідкість, прозорість, придатність для пиття, розташування, форма, обсяг тощо) можуть утворюватися властивостями молекул H_2O та їх структурованими взаємодіями. І в усіх випадках фізичних речей та подій ми можемо (у загальних рисах) легко пояснити, як вони можуть утворюватися фізичними мікроелементами, їх рухами та взаємодіями. Адже всі їх властивості, у кінцевому рахунку, концептуально зводяться до одного типу властивостей – просторового розташування та його часових похідних. Психофізична проблема існує саме тому, що ми не можемо зробити те ж саме зі свідомістю й не маємо жодного уявлення, як це можна зробити; більше того, є вагомі підстави вважати, що це неможливо в принципі.

Що ж до вторинного інтенціоналу (і, відповідно, апостеріорної необхідності), то він цілком недоречний у питаннях про тотожність. *Проблеми тотожності відповідно до вторинного інтенціоналу не може бути в принципі*. Якщо вторинним інтенціоналом слова “вода” є

(deskриптивна) концепція смислів назв значно краще відповідає потребам розуміння, аніж концепція “природних видів” Кріпке.

“сукупність молекул H_2O ”, то тотожність між водою та сукупністю молекул H_2O відповідно до вторинного інтенціоналу є порожньою тавтологією. Якщо слово “вода” вживається в смислі “сукупність молекул H_2O ”, то той, хто говорить, у цьому смислі, що вода є сукупністю молекул H_2O , говорить лише, що сукупність молекул H_2O є сукупністю молекул H_2O .

І це, по суті, усе, до чого зводиться ідея апостеріорної необхідності. Те, що чимало сучасних філософів подають як “визначне відкриття” Кріпке, насправді є нічим іншим як тавтологією типу “Будь-що, чим би воно не було, є тим, чим воно є” або “Будь-що, з чого б воно не складалося, складається з того, з чого воно складається” тощо. Можемо узагальнити це “відкриття”: *усі істини є необхідними: адже будь-яке висловлювання, якщо воно є істинним, не може не бути істинним, а отже, воно є необхідно істинним.*

Тим не менше, деякі прибічники матеріалізму (теорії тотожності) схопилися за ідею апостеріорних необхідних істин як потопаючі хапаються за соломинку. Але “соломинка” не може винести такої ваги. Оскільки йдеться про психофізичну проблему, усе, на що спроможна ідея апостеріорних необхідних істин – це затуманювати й заплутувати, перешкоджати ясному мисленню і, таким чином, приховувати незадовільність матеріалізму.

Питання про ідею апостеріорних необхідних істин можна резюмувати вдалими характеристиками Рендала Мак-Катчена: ми маємо справу з міфологізованою “в основі порожньою доктриною”⁴⁴; ““Уроки” Кріпке ... для багатьох з нас відпочатку здавалися схожими на вправи фокусника... Проте до них надалі будуть апелювати, оскільки це стало справою полеміки; люди придумують погані аргументи, що нібито стосуються фізикалізму або свідомості, спираючись на модальні виверти Кріпке.”⁴⁵

2) “Стратегія Мак-Гіна”:

Нейгел також намагається використати стратегію, яка є центральною в працях Коліна Мак-Гіна: можливо, що свідомість та фізичні процеси якимось чином є одним і тим самим, але наші

⁴⁴ McCutcheon R. Tremendous introduction to analytic philosophy // З читачького огляду на книгу “The Conscious Mind” by David J. Chalmers на сайті книжкового інтернет-магазину Amazon.com

⁴⁵ McCutcheon R. You can find someone to argue against anything // З читачького огляду на книгу “Reference and Description” by Scott Soames на сайті книжкового інтернет-магазину Amazon.com

поняття свідомості та фізичного є неадекватними, і це не дозволяє нам зрозуміти, як вони можуть бути одним і тим самим. У формулюванні Нейгела:

“Звичайне поняття води є, так би мовити, ненасиченим, оскільки воно містить порожній простір для заповнення через відкриття справжнього й суттєвого, хімічного складу води. Точно так, як ми створюємо простір для можливості такого відкриття через заперечення того, що очевидні властивості води вичерпують її природу, ми можемо відкрити можливість апостеріорної відповіді на психофізичну проблему через заперечення того, що очевидні властивості суб’єктивних переживань вичерпують їхню природу. Це означає мислити про суб’єктивні переживання, всупереч інтуїції, як про події, чия повна природа не відкривається в досвіді суб’єктивних переживань – і більш загально, мислити свідомість, всупереч Картезіанській інтуїції, як лише частково доступну, навіть у принципі, в інтроспекції.”⁴⁶

На мою думку, ця стратегія хибна; вона лише затуманює проблему, а не допомагає її вирішенню. Адже психофізична проблема якраз і полягає в тому, щоб зрозуміти відношення до фізичної реальності саме тих “очевидних властивостей суб’єктивних переживань”, які “відкриваються в досвіді суб’єктивних переживань” і “доступні в інтроспекції”. Ми можемо домовитися вживати поняття свідомості в смислі, що охоплює *лише* ці властивості, або ввести для цього допоміжне поняття “свідомість-1” і поставити питання: 1) чи може свідомість-1 бути чимось фізичним? та 2) чи вона існує? (тобто, чи існують суб’єктивні переживання?) Якщо відповіді на ці питання 1) “ні” та 2) “так”, то це означає істинність дуалізму, якими б не були відношення між фізичним та свідомістю у будь-якому іншому можливому смислі слова “свідомість”.

Справді, якщо ми вживатимемо поняття свідомості в якомусь іншому смислі (свідомість-2), яке не охоплює суб’єктивні переживання (свідомість-1), ми просто підмінімо психофізичну проблему у звичайному смислі (“важку” проблему свідомості) на цілком інші (“легкі”) проблеми, як це роблять біхевіористи та функціоналісти. Тоді ми легко можемо пояснити, як свідомість-2 є фізичною, але це анітрохи не наближає нас до розв’язання психофізичної проблеми, яка визначається питанням: чи може

⁴⁶ Nagel T. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem

свідомість-1 (особиста царина суб'єктивності – все те, що доступне в інтроспекції) бути фізичною?

Очевидно, Нейгел хоче не підмінити звичайне поняття свідомості (свідомість-1) цілком іншим (свідомість-2), а розширити його (назвемо це розширене поняття “свідомість-р”). Але це ніяк не може допомогти.

Для початку зауважимо, що Нейгел (як і Мак-Гін) не має (не пропонує) жодного уявлення про те, як це зробити: чого саме бракує звичайному поняттю свідомості (свідомість-1), як можливо його розширити так, щоб це якось допомогло у вирішенні психофізичної проблеми. І це не дивно, бо ніяке розширення з цим не впорається.

Оскільки поняття свідомості у звичайному феноменальному смислі (свідомість-1) уже включає всі феноменальні стани (суб'єктивні переживання), то розширити його можливо, лише додавши до нього щось, що не є феноменальними станами (суб'єктивними переживаннями).⁴⁷ Але це означає повернення до тієї самої проблеми, лише із заміною термінів: якщо зараз ми говоримо про проблему відношення *свідомості* до мозку, то тоді ми будемо говорити про проблему відношення *феноменальних станів свідомості* до мозку. Проблемна ситуація не змінюється, ми анітрохи не наближаємося до розв'язання проблеми, а лише міняємо одні назви на інші.

Чалмерс роз'яснював це на прикладі болю. Уявімо, що хтось наполягає, що хоча біль і видається феноменальним станом (суб'єктивним переживанням) “як воно відчувається коли боляче”, *насправді* він є чимось іншим – деяким функціональним нейрофізіологічним станом, а отже він є фізичним. Ми можемо сказати: “ОК. Нам немає потреби сперечатися щодо смислів слів. Припустимо, що слово “біль” означає те, що ви кажете. Але ж проблема цим не знімається. Усе одно залишається *феноменальний стан, суб'єктивне переживання “як воно відчувається коли боляче”*, як би ми його не назвали. Можемо назвати такі переживання словом “бібіль” або якось інакше. Проблема залишається тією ж самою: ми просто використовуємо слово “бібіль” замість слова “біль”.”

Реальні проблеми ніколи не розв'язуються (хоча часто затуманюються) маніпуляціями зі словами та їх смислами.

Те ж саме стосується ще однієї ідеї, до якої часто звертається Нейгел, сподіваючись знайти в ній точку опертя: ідеї про “існування

⁴⁷ Зауважимо, що єдині реальні кандидати – це або 1) деякі фізичні процеси у мозку або 2) як у Мак-Гіна, щось взагалі недоступне для розуміння.

концептуального зв'язку між свідомими психічними станами та поведінковими й іншими взаємодіями організму з оточенням”, так що “ми можемо знати апіорі дві речі: (а) що специфічні стани свідомості зазвичай виконують певні функціональні ролі та (б) що з цих функціональних ролей не випливають концептуально необхідно специфічні свідомі стани”.⁴⁸ Тобто, на думку Нейгела має місце таке відношення між смислами понять, які означають стани свідомості, та смислами понять, які означають деякі форми поведінки, за якого з наявності певних станів свідомості логічно випливає наявність відповідних форм поведінки, але не навпаки (з наявності певних форм поведінки логічно не випливає наявність відповідних станів свідомості). Чи справді існує такий концептуальний зв'язок?

Ні. Поняття, які позначають стани свідомості, у звичайному, феноменальному смислі, самі по собі не передбачають необхідності тих або інших форм поведінки. Можливо помислити без логічної суперечності наявність таких феноменальних станів без відповідних форм поведінки. Концептуальний зв'язок між свідомістю та поведінкою існує, але він має інший характер.

Концептуальний зв'язок між станами свідомості та поведінкою існує, але він міститься не в поняттях станів свідомості (якщо розуміти їх у чисто феноменальному смислі) та поведінки, а в додатковій (інтеракціоністській) теорії, якої ми зазвичай дотримуємося, а саме, у теорії про те, що наша свідомість впливає на нашу поведінку. Ця теорія говорить, що якщо Ви щось робите, то Ви це робите, як правило або принаймні часто, тому, що ви свідомо хочете це зробити або мотивуєтеся деякими емоціями (суб'єктивними переживаннями) чи свідомими цілями. Завдяки взаємодії між свідомістю й мозком, стани свідомості людини виявляються в її поведінці.

Зрозуміло, що ми можемо “вбудувати” цю теорію в саме поняття свідомості й у поняття різноманітних станів свідомості. Ми можемо, наприклад, домовитися вживати поняття болю в смислі, який включає в себе не лише феноменальний стан болю (біль як він відчувається), але й його типові поведінкові прояви. Але це нічого не змінює, крім способу вживання слів. Якщо раніше ми запитували про відношення між болем (розуміючи це слово у смислі суб'єктивного переживання “як воно відчувається коли боляче”) та больовою поведінкою, то тепер ми запитуватимемо про відношення між больовим суб'єктивним

⁴⁸ Nagel T. The Psychophysical Nexus. – pp. 29-30.

переживанням (“як воно відчувається коли боляче”) та больовою поведінкою.

Зв'язок між свідомістю, у чисто інтроспективному смислі, та поведінкою не є логічною (концептуальною) необхідністю. Зі змісту поняття свідомості (у чисто інтроспективному смислі) логічно не випливає, що за наявності свідомості або певних специфічних станів свідомості мусить бути відповідна поведінка. (Якби це логічно випливало, то поведінка була б лише аспектом, феноменом свідомості. А це означало б істинність ідеалізму.) І навпаки, зі змісту поняття поведінки, а також будь-яких більш специфічних форм поведінки, логічно не випливають наявність свідомості (в інтроспективному смислі) та її специфічні стани. (Якби це логічно випливало, то звичайний матеріалістичний редукціонізм був би істинним.) Обидві екстремістські теорії – як соліпсизм (заперечення існування фізичного світу та інших свідомостей крім моєї), так і елімінативізм (заперечення існування свідомості як суб'єктивності) можуть бути логічно послідовними; в їх базовій ідеї немає внутрішньої логічної суперечності. Логічно можливими є як світ феноменальних зомбі з людською тілесною організацією та поведінкою, але без свідомості, так і чиста свідомість з різноманітними феноменальними станами без (реального) фізичного світу. Інша справа, що у нас є достатньо вагомі підстави вважати, що наш світ не є таким світом. Якщо в цьому ми маємо рацію, то це є *не логічною необхідністю, а природним фактом*; фактом про те, яким *насправді є наш світ*, а не про те, які світи є логічно можливими, а які ні.

3) “Приватна мова” та феноменальні поняття

Нейгел посилається на аргумент Вітгенштейна проти “приватної мови”: ми не могли б мати поняття болю, якби не його поведінкові прояви. Справді, якщо ми подумаємо про те, як ми навчилися вживати слово “біль”, дізналися про його смисл, то мабуть, пояснення буде приблизно таким: коли ми мали певне відчуття, інші люди це помічали й називали це словом “біль”. Але ж інші люди не могли помітити саме відчуття (суб'єктивне переживання), вони насправді помічали його поведінкові прояви й за ними робили висновок про наявність самого відчуття. На думку Нейгела, це доводить, що поведінкові прояви є невід'ємною частиною змісту поняття болю.⁴⁹

⁴⁹ Nagel T. The Psychophysical Nexus. – pp. 33-34.

Заперечення:

Смисл слова – це те, що ми маємо на увазі, коли вживаємо це слово. А коли ми вживаємо слово “біль”, то зазвичай маємо на увазі саме біль як суб’єктивне переживання, а не його поведінкові прояви.

Ми навчаємося вживати слова для означення суб’єктивних переживань та станів свідомості, здогадуючись, що люди навколо нас називають цими словами саме їх, навіть якщо самі ці люди здогадуються про наші стани свідомості з їхніх поведінкових проявів. З цього ніяк не випливає, що поведінкові прояви є невід’ємною частиною смислу відповідних слів.

Факт полягає в тому, що ми можемо цілком осмислено й послідовно говорити про біль у чисто феноменальному смислі, окремо від його поведінкових проявів. І, як правило, ми так і робимо.

Якщо ми вирішимо вживати слово “біль” в іншому смислі, який включатиме як феноменальну, так і поведінкову складові, то ці складові все одно є відмінними одна від одної, і ми можемо говорити про кожну з них окремо. Ми можемо говорити про феноменальний стан (суб’єктивне переживання) “як воно відчувається коли боляче”. Можемо позначити його якимось словом – наприклад, “бібіль”. І якщо ми всі домовимося вживати слово “бібіль” в цьому чисто феноменальному смислі (що не включатиме поведінкових аспектів), то це слово в цьому смислі стане частиною *публічної мови*. Але нам немає потреби цього робити, бо в нашій публічній мові є слово, яке вживається в цьому смислі – це слово “біль”.

4) Надвідповідність та пояснення

Нейгел пише:

“Ми маємо добрі підстави вважати, що психічне є надвідповідним щодо фізичного – тобто, що не існує жодної психічної відмінності без фізичної відмінності. Але чиста, непояснена надвідповідність не є вирішенням, а лише є ознакою чогось фундаментального, чого ми не знаємо. Ми не можемо розглядати чисту надвідповідність як кінець історії, оскільки це означало б, що фізичне робить необхідним психічне, але немає ніякої відповіді на питання, яким чином воно це робить. Але мусить бути це “яким чином” і наше завдання – його зрозуміти.”⁵⁰

Це твердження має дві серйозні вади, причому обидві вони добре роз’яснені Чалмерсом:

⁵⁰ Nagel T. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem.

1) Йому бракує принципово важливого розрізнення щодо надвідповідності й необхідності – розрізнення логічного та природного (каузального) їх різновидів. Це розрізнення принципово важливе, оскільки якби свідомість логічно надвідповідала фізичним процесам у мозку (певні стани свідомості є логічно необхідними за наявності певних фізичних станів, оскільки це одне й те ж саме, описане в різних термінах), то це означало б істинність матеріалізму (фізикалізму); натомість, якщо свідомість природно (каузально) надвідповідає фізичним процесам в мозку (певні фізичні процеси в мозку *спричинюють* певні стани свідомості), то це означає істинність дуалізму.

2) Хибне наполягання на тому, що мусить бути це “яким чином”. Цікаво те, що Чалмерс у “Свідомій психіці” також дав ясну й вичерпну відповідь, але Нейгел її чомусь ніби не помітив:

“Час від часу можна почути ... заперечення проти дуалізму, яке полягає в тому, що він не може пояснити, як фізичне та нефізичне взаємодіють. Але на це питання є проста відповідь на основі концепції природної надвідповідності: вони взаємодіють завдяки психофізичним законам. Існує система законів, яка забезпечує відповідність певної фізичної конфігурації даним суб'єктивним переживанням, точно так само, як є закони, завдяки яким даний фізичний об'єкт у певний спосіб гравітаційно впливає на інші. Можуть заперечити, що це не говорить нам, яким є зв'язок⁵¹, або *яким чином* фізична конфігурація викликає суб'єктивне переживання. Але пошук такого зв'язку є помилковим. Навіть у випадку фундаментальних фізичних законів, ми не можемо знайти “зв'язку”, який виконує цю працю. Речі просто відбуваються у відповідності з законом; за певною межею марно запитувати “яким чином”.”⁵²

5) Логічна можливість феноменальних зомбі та електроніків

Нейгел не наводить, по суті, жодного контраргументу, який показував би, що феноменальні зомбі логічно неможливі. Він лише висловлює сподівання, що незважаючи ні на що, можливо, що вони логічно неможливі, хоча все говорить про те, що вони логічно можливі. Пояснення Нейгела щодо того, як це можливо, щоб феноменальні зомбі виявилися логічно неможливими, безпорадні. Він

⁵¹ йдеться про той самий пошук *зв'язуючої ланки*, який ми обговорювали, розглядаючи теорію К. Мак-Гіна

⁵² Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 170.

не виявляє якихось вад у тих міркуваннях, за допомогою яких Чалмерс доводить логічну можливість феноменальних зомбі. Нейгел визнає, що “в описі зомбі немає прихованої буквальної (verbal) суперечності”, але поєднує це з застереженням “навіть якщо в дійсності зомбі є логічно неможливими”. Але ж ці два твердження несумісні! Логічна можливість чи неможливість – це і є відсутність чи наявність (прихованої) суперечності в описі. Якщо в описі істоти, яка має всі ті самі фізичні властивості й поводить себе так само, як людина, але не має свідомості, відсутня (явна чи прихована) логічна суперечність, то це означає, що ця істота є логічно можливою.

Правда, тут слід зауважити, що опис зомбі повинен включати всі факти про організацію та функціонування людського мозку, які стосуються суті справи. Але суті справи стосується лише загальний характер тих фактів, які належать до категорії фізичних фактів. Ні з яких можливих фізичних фактів – тобто фактів про чисто автоматичні рухи та взаємодії за законами фізики фізичних сутностей (entities), які не є психічними суб'єктами, (мікрочасток, полів, хвиль) – логічно не впливає існування чогось суб'єктивного; ніякі такого роду факти не роблять феноменальну свідомість логічно необхідною. А отже, якими б ці факти не були, опис зомбі, що включатиме ці факти, не буде містити логічної суперечності. А це означає, що феноменальні зомбі логічно можливі.

Єдине, що могло б зробити феноменальних зомбі логічно неможливими, – це вплив на фізичні процеси в людському мозку свідомості як чогось відмінного від мозку й взагалі від будь-яких фізичних сутностей та процесів, нефізичного. Але це означало б хибність матеріалізму та істинність дуалізму-інтеракціонізму, чого Нейгел не допускає.

Нейгел висловлює сподівання, що зомбі логічно неможливі, але ми не можемо цього побачити через неповноту наших концепцій фізичного та свідомості. Але це сподівання марне: як би ми не змінювали й не розширювали наші концепції, логічне відношення між тим змістом, який охоплюється поняттям фізичного в тому сенсі, в якому ми його вживаємо зараз, і тим змістом, який охоплюється поняттям свідомості в тому (феноменальному) сенсі, в якому ми його вживаємо зараз, залишиться тим же самим. Ми можемо розширити, звужити або поміняти на щось зовсім інше сенс слів “фізичне” та “свідомість”, але від цих словесних маніпуляцій феноменальний зомбі не стане логічно неможливим. Феноменальний зомбі як істота, яка має усі фізичні властивості людини у тому сенсі

слова “фізичне”, в якому ми його вживаємо зараз, але не має свідомості у тому (феноменальному) сенсі слова “свідомість”, в якому ми його вживаємо зараз, все одно буде логічно можливим (за припущення каузальної закритості фізичної реальності). Заміна способів вживання слів не змінює логічних відношень між тим змістом, який ці слова мали (тим, що ці слова означали) до заміни. Ми можемо перестати називати “фізичним” те, що ми зараз називаємо фізичним, перестати називати “свідомістю” те, що ми зараз називаємо свідомістю, перестати називати “феноменальним” те, що ми зараз називаємо феноменальним, а натомість можемо називати все це якось інакше, наприклад, X, Y, Z, – суть залишиться тією самою, зміниться лише її словесне вираження: “Z зомбі як істота, яка має всі X властивості людини, але не має Y, є логічно можливим”.

Нейгел наполягає на тому, що феноменальні зомбі є *насправді* неможливими. Але що означає ця насправді-неможливість? Чи йде мова про природну (каузальну), чи про логічну неможливість? Чалмерс погодився б, що феноменальні зомбі насправді неможливі в сенсі *природної неможливості*; але вони *логічно можливі*. Здається, наполягання Нейгела на насправді-неможливості феноменальних зомбі передбачає щось більше, ніж природну неможливість. Розглянемо характерну цитату:

“Наступні речі виглядають на перший погляд мислимыми, але є з великою певністю неможливими в дуже сильному сенсі, а саме:

(1) живий, з поведінкою, фізіологічно й функціонально досконалий людський організм, який тим не менше зовсім не має свідомості, тобто зомбі;

(2) свідомий суб’єкт з внутрішнім життям точно таким самим, як наше, який поводитиметься точно як людина, але має електронну сітку замість мізків.”⁵³

Я схильний погодитися з Нейгелом в обох пунктах: і зомбі, й електронний свідомий суб’єкт (назвемо його “електронік”) неможливі. Чалмерс погодився б із тим, що зомбі неможливий у сенсі природної неможливості, але не погодився б із тим, що електронік неможливий, – оскільки в “Свідомій психіці” він віддає перевагу тій точці зору, що будь-яка система, функціонально ідентична людському мозку, породжуватиме точно таку саму свідомість, на якій би основі (наприклад, електронній) не була реалізована ця система.

⁵³ Nagel T. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem.

На мою думку, неможливості зомбі та електроніка набувають правдоподібності та “сильного смислу” завдяки припущенню, якого ми всі дотримуємося в повсякденному мисленні, але яке Чалмерс відхиляє без вагомих підстав. Це припущення полягає в тому, що свідомість відіграє вагомому каузальну-функціональну роль; якби її можливо було відняти від людського організму (мозку), то цей організм не міг би функціонувати належним чином. Тобто, це припущення про взаємодію між свідомістю й мозком – *інтераціоналізм*.

Інтераціоналізм підтримує припущення про неможливість зомбі та електроніка наступним чином.

Якщо інтераціоналізм істинний, то звідси логічно випливає неможливість зомбі. Якщо свідомість відіграє певну роль у функціонуванні мозку, “віднімання” свідомості (якби воно було можливим) призвело б до порушень у функціонуванні організму. Отже, якщо інтераціоналізм істинний, то зомбі є логічно неможливим. Хоча Чалмерс також припускає, що зомбі є неможливим, з його (епіфеноменалістської) точки зору зомбі є неможливим у *більш слабкому смислі* – у смислі природної, каузальної (а не логічної) неможливості. Іншими словами, інтераціоналізм прямо виключає можливість зомбі, а епіфеноменалізм, сам по собі, не виключає такої можливості. Щоб виключити можливість зомбі, епіфеноменалізм потребує додаткового припущення про існування закону природи, який робить зомбі неможливим. Якщо інтераціоналізм є істинним, то логічно неможливо, щоб зомбі був можливим. Якщо епіфеноменалізм є істинним, то логічно можливо, що зомбі є можливим; хоча також можливо (і, на думку Чалмерса, ймовірно), що зомбі є неможливим у силу деякого закону природи.

Що стосується можливості електроніка, то ані інтераціоналізм, ані епіфеноменалізм не виключають її цілком – не роблять електроніка *логічно* неможливим. Разом з тим, інтераціоналізм робить набагато більш правдоподібним припущення про *природну* неможливість електроніка. Це неважко побачити, якщо проаналізувати (як ми це зробили в додатку до розділу 5) аргументи, наведені Чалмерсом у “Свідомій психіці”. Нагадаю, що в ній Чалмерс захищає припущення про те, що електронік є можливим, і пропонує солідну аргументацію на підтримку цієї думки. Але вся ця аргументація ґрунтується на епіфеноменалістському припущенні (що свідомість не відіграє ніякої ролі у функціонуванні мозку) і є недійсною без нього. Натомість, якщо істинним є інтераціоналізм, то неможливо, щоб електронна сітка,

якщо вона реалізує всю функціональність системи “свідомість-мозок” чисто фізичними (електронними) засобами, породжувала таку саму свідомість, як у людини (тобто, породжувала свідомого суб’єкта ідентичного людському **Я**). Якщо всі функції системи “свідомість-мозок” реалізовані самою електронною сіткою, то тут просто не лишається місця для такої свідомості, як у людини (за припущення, що людська свідомість відіграє певні функціональні ролі). Це досить близько до логічної неможливості електроніка, хоча й не зовсім те ж саме.

Логічно, інтеракціонізм усе ж допускає деяку можливість того, що електронік є можливим, але робить її дуже неправдоподібною. Наприклад, інтеракціонізм логічно не виключає можливості того, що можливою є деяка електронна сітка, яка реалізує не всі функції системи “свідомість-мозок”, а лише ту її частину, яка належить мозку, і що той самий закон природи, який призводить до виникнення свідомості у випадку мозку, призведе до виникнення такої самої свідомості у випадку цієї електронної сітки. Інтеракціонізм не виключає також і можливості, що можлива якась електронна сітка, яка реалізує всі функції системи “свідомість-мозок” і породжує свідомість *функціонально відмінну* від людської (без ніякої функціональності взагалі), але *феноменально таку ж саму* (таку ж саму в аспекті характеру суб’єктивних переживань та думок). Але в будь-якому разі, з точки зору інтеракціонізму немає підстав вважати, що ці можливості є не лише суто логічними – що електронік є насправді, *природно* можливим. Натомість, якщо істинним є епіфеноменалізм, то є вагомі підстави (як показує Чалмерс) віддати перевагу припущенню про те, що електронік є насправді, природно можливим.

Тож можливо, що незгода Нейгела з Чалмерсом свідчить про інтуїтивне бачення Нейгелом проблеми в інтеракціоністській перспективі, хоч сам він цього й не усвідомлює. Інтеракціонізм підтримує як неможливість зомбі (сильно), так і неможливість електроніка (дещо слабше); епіфеноменалізм є нейтральним щодо можливості зомбі і підтримує можливість електроніка. Точка зору, якій віддає перевагу сам Нейгел, – нейтральний монізм, за уважного аналізу не відрізняється принципово від епіфеноменалізму (див. розділ 13, Книга 2).

Резюме щодо логічної можливості феноменальних зомбі

Якщо інтеракціонізм є істинним (фізична реальність не є каузально закритою; свідомість робить свій внесок у функціонування

мозку й спричинення поведінки), то феноменальні зомбі логічно неможливі. Їхня можливість логічно виключається інтеракціонізмом.⁵⁴ Якщо ж фізична реальність є каузально закритою (як стверджують матеріалізм та епіфеноменалізм), то феноменальні зомбі логічно можливі. У будь-якому разі, матеріалізм є хибним.

6) Чи може допомогти нейтральний монізм?

Одна з улюблених ідей Нейгела: оскільки ми не можемо пояснити прямо, як фізичне й феноменальне можуть бути одним і тим самим, можливо, це вдасться через посередника. Давайте шукати якусь нову концепцію деякого X, так що, коли ми матимемо цю концепцію, ми зможемо побачити, що феноменальне та X – одне й те саме, а також що фізичне та X – одне й те саме, а отже феноменальне і фізичне – одне й те саме.

Я переконаний, що це сподівання марне й ніякого такого X неможливо придумати. Будь-яке X може або зовсім не бути феноменальним, або мати феноменальні та нефеноменальні аспекти, або бути чисто феноменальним.

- Якщо X зовсім не є феноменальним, то феноменальне (свідомість) та X не можуть бути одним і тим самим.
- Якщо X має як феноменальні, так і нефеноменальні властивості, то феноменальне (свідомість) та X – не одне й те саме; X є чимось більшим, аніж феноменальне (свідомість), оскільки має нефеноменальні властивості. І щодо цього X постає та сама проблема – відношення між його феноменальною та нефеноменальною складовою. Насправді, нам непотрібно видумувати якесь незрозуміле X; є добре відомі нам “речі”, які мають феноменальні (свідомість) та нефеноменальні (фізичне) властивості чи складові, – це люди. І саме тому постає психофізична проблема.
- Якщо X є чисто феноменальним, то тотожність фізичного з X або частиною X (деякими складовими або властивостями X) можлива лише якщо істинною є теорія ідеалізму: справжньої фізичної

⁵⁴ Правда, істинність інтеракціонізму логічно не виключає можливості дещо модифікованої версії феноменальних зомбі, у яких немає свідомості, але які поведуться точно так само як люди завдяки тому, що їх мозок відрізняється від людського, має якісь додаткові властивості чи підсистеми, які функціонально компенсують брак свідомості.

реальності, поза свідомістю, не існує; те, що ми називаємо фізичною реальністю, насправді є частиною свідомості.

Якщо ми сприймаємо свідомість усерйоз, то єдиною можливістю уникнути дуалізму є ідеалізм – теорія про те, що фізична реальність не є справжньою, що вона є лише феноменами свідомості, формами, в яких одні психічні процеси чи речі (у-)являються іншим. На мою думку, такий підхід неприйнятний (див. детальніше розділ 7): фізичну реальність слід сприймати так само всерйоз, як і свідомість.

Нейгел апелює до прикладів з фізики, які, на його думку, показують, як нові концепції можуть зв'язати те, що видавалося розрізненим. Але ці приклади є невдалими аналогіями до психофізичної проблеми, оскільки всі фізичні теорії відпочатку мають справу з чимось об'єднаним одним-єдиним типом властивостей – просторовими відношеннями, що змінюються з часом. Усе інше, що виявляє фізика і що об'єднує ці нібито розрізнені фізичні явища – це лише регулярності, закони, математичні формули, опосередковуючі поняття. Розглянемо характерний фрагмент з “Погляду нізвідки”:

“Ми не можемо прямо побачити необхідний зв'язок, якщо він є, між феноменальним болем та фізіологічно описаним станом мозку, так само як ми не можемо прямо побачити необхідний зв'язок між зростанням температури та тиском газу за постійного обсягу. В останньому випадку необхідність зв'язку стає ясною лише коли ми спустимося на рівень молекулярного опису: до цього моменту це видається випадковою кореляцією.”⁵⁵

Але ж це зовсім не так! Якщо ми говоримо про температуру й тиск як *фізичні явища* (абстрагувавшись від їх феноменальних ефектів – тих суб'єктивних переживань, які вони викликають), то можемо легко виявити прямий *логічний зв'язок* (а не лише емпіричну кореляцію) між температурою та тиском *засобами концептуального аналізу*. (Щодо феноменальних ефектів температури й тиску, то ніякі фізичні теорії й відкриття неспроможні пояснити їх – так само як і будь-яких інших суб'єктивних переживань – специфічний характер.) Що таке температура в чисто фізичному сенсі (абстрагувавшись від того як це відчувається)? Грубо кажучи, температура – це показник стовпчику термометра чи щось подібне. Зміна показника стовпчику термометра – це не що інше, як розширення або звуження рідини (ртуті, спирту тощо) у цьому стовпчику. Узагальнено, температура – це щось, що

⁵⁵ Nagel T. The View from Nowhere. – pp. 48-49.

викликає розширення або звуження речовин. У чисто фізичному сенсі, температура – це міра тенденції речовин до розширення. Застосовуючи це до газу, зрозуміло, що якщо щось має тенденцію до розширення, але зустрічає перепону, то воно тисне на перепону тим сильніше, чим сильнішою є його тенденція до розширення, тобто чим більшою є його температура. Тож щоб зрозуміти необхідність зв'язку між температурою та тиском нам зовсім непотрібно спускатися на рівень молекулярного опису! (Усе, що ми можемо отримати, спустившись на цей рівень – це більш детальне й математизоване пояснення того, що в загальних рисах добре зрозуміле й без цього.)

Нейгел навів цей приклад для ілюстрації погляду, до якого, судячи з усього, він найбільше схильний:

“єдиною можливою основою для певного психічного процесу є щось, що водночас має специфічні фізичні властивості й навпаки. У такому разі існує необхідна тотожність між психічними та фізичними процесами, але не того типу, який потрібний для підтримки традиційної психофізичної редукції, оскільки вона здійснюється через проміжну ланку більш фундаментального поняття, ані психічного, ані фізичного, концепції якого в нас немає.”⁵⁶

Але ж це ніяка не тотожність між психічними та фізичними процесами, це лише *необхідний (природний, каузальний) взаємозв'язок!* Йдеться про щось, що має водночас психічні і фізичні властивості. Що б це не було, фізичні властивості не стануть психічними, а психічні – фізичними! Фізичні і психічні властивості (стани, процеси) – це не одні й ті ж, а *різні властивості (стани, процеси)*. А отже, цей погляд – пропетивний дуалізм.

Власне, будь-який (чи то пропетивний, чи то субстанційний) дуаліст підтримує думку про те, що є таке “щось”, що водночас має і специфічні фізичні, і специфічні психічні властивості. Це “щось” – людина. (Розходження проходять на глибшому рівні.) Нам зовсім не потрібне якесь “більш фундаментальне поняття, ані психічне, ані фізичне, концепції якого в нас немає”; у нас є, натомість, дуже добре знайоме і зрозуміле усім нам поняття, яке поєднує і фізичне, і психічне – поняття людини.

⁵⁶ Nagel T. The View from Nowhere. – p. 48.

Словник

агностицизм – 1) теорія про неможливість пізнання дійсності; 2) у релігійному контексті – позиція, прибічники якої вважають, що ми не знаємо й не можемо дізнатися, чи існує Бог; 3) визнання власного незнання та утримання від судження в якомусь питанні

антропоморфізм – уявлення про природні явища чи суспільство як про людиноподібних (в смислі наявності цілей, бажань, намірів) істот

детермінізм – вчення про те, що все, що відбувається, відбувається необхідно, як єдино можливий наслідок попередніх подій та станів (причин)

дуалізм (від англ. *dual* – подвійний) – багатозначне поняття, яке вказує на двоїстість, полярність; в контексті даної праці – теорія про те, що свідомість – це щось нефізичне: нефізична річ, відмінна від тіла й мозку – душа (субстанційний дуалізм) або система нефізичних властивостей-станів мозку (пропетивний дуалізм)

дуалізм пропетивний (дуалізм властивостей) – вчення про те, що мозок має як фізичні, так і нефізичні властивості (свідомість), – детальніше див. Книгу 2, С. 24, 34-35

дуалізм субстанційний – вчення про те, що свідомість і тіло (мозок) є різними речами (субстанціями), – детальніше див. Книгу 2, С. 24-29

емерджентизм – див. С. 129-130, 164-165, а також Книгу 2, с. 24

емпіричний – такий, що походить з (зовнішньочуттєвого) досвіду, спостережень

епістемологія – розділ філософії, що займається проблемами пізнання

ідеалізм – вчення про те, що природа дійсності є ідеальною, духовною (див. детальніше С. 191-192)

ідеалізм об'єктивний – див. С. 191-192

ідеалізм суб'єктивний – див. С. 191-192

інтерсуб'єктивний – міжособистісний

каузальний – причинно-наслідковий

концептуальна зводимість – див. С. 15-21

матерія – фізична реальність – див. С. 13-20

матеріалізм – вчення про те, що все буття матеріальне, у світі немає нічого, крім матерії, фізичної реальності

матеріалізм діалектичний – див. С. 158-160

монізм – вчення про те, що існує лише одна першооснова буття (субстанція); різновидами монізму є матеріалізм, ідеалізм, нейтральний монізм

монізм нейтральний – вчення про те, що “матеріальне” і “духовне” – це “одне й те саме з різних точок зору” або різні прояви якоїсь нейтральної першооснови буття (субстанції)

метафізика – часто вживається як синонім *онтології*; інколи – як негативний ярлик (у марксистській діалектико-матеріалістичній традиції ототожнюється з односторонністю та нехтуванням розвитком; у позитивістській – з ненауковістю, що часто прирівнюється до відсутності смислу, – метафізичні теорії оголошуються позбавленими смислу нісенітницями); у К. Поппера – теорії та інші висловлювання, що не належать до формальних дисциплін (формальна логіка, математика) і мають форму, непридатну до емпіричної перевірки-фальсифікації (спростування), – під цю категорію підпадають, зокрема, усі філософські теорії, на відміну від емпірично-наукових

надвідповідність (відповідність на вищому рівні, супервентність) – див. С. 173-174

об’єктивне – див. с. 248

онтологія – вчення про буття, розділ філософії, який має справу з питаннями про загальний устрій, структуру дійсності

панпсихізм – вчення про те, що вся дійсність є одушевленою, що всі елементи реальності мають психічні властивості

передрішення спірного питання (англ. *begging the question*) – типова логічна помилка, яка полягає в тому, що для обґрунтування певного судження посилаються на інше судження, у яке перше судження вже “вбудоване”; тобто судження Х “обґрунтовується” неявним посиланням на саме Х

плюралізм (від англ. *plural* – множинний) – багатозначне поняття, яке вказує на багатоманітність; в контексті даної праці – онтологічне вчення про те, що дійсність має множинну природу, утворюється кількома першоосновами (субстанціями), має кілька фундаментальних автономних царин

психофізична проблема (англ. *the mind-body problem*) – проблема відношення свідомості й тіла людини

редукціонізм – у контексті проблеми свідомості, віра в можливості зведення (редукції) свідомості до фізичних процесів; у більш загальному сенсі – установка на зведення явищ, що спостерігаються, до більш фундаментальних складових дійсності

соліпсизм – вчення про те, що існує лише моя свідомість, а те, що звичайно ми вважаємо зовнішнім світом, є лише образами в моїй свідомості

субстанція – носій властивостей та станів, на відміну від властивостей та станів (детальніше див. Книгу 2, С. 25-29)

суб’єктивне – див. с. 248

супервентність (надвідповідність, відповідність на вищому рівні) – див. С. 173-174

сутність, суще (англ. *entity*) – щось існуюче, або просто “щось” (річ, поняття, властивість тощо); інколи вживається в сенсі “річ” як носій властивостей і станів на відміну від властивостей і станів (подібно до “субстанції”) – ця “річ” може бути як фізичною, так і нефізичною (свідомість, психічне **Я**, поняття, теорія); але також часто вживається і в ширшому сенсі, що однаково застосовний до “речей”, властивостей і станів

сутність (англ. *essence*) – сукупність найбільш суттєвих властивостей чогось

фізична реальність – матерія – див. С. 13-20

фізикалізм $\approx$ матеріалізм – віра в те, що все в дійсності зводиться до фізичних процесів і може бути, у принципі, описане у фізичних термінах

Література

1. Аанстус К. Головна течія у психології та гуманістична альтернатива // Гуманістична психологія: Антологія: У 3-х т. – Т. 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. – К.: Пульсари, 2001. – С. 23-36.
2. Васильев В. В. Кока-кола и секрет Китайской комнаты // Философия сознания: классика и современность. – М.: Савин С. А., 2007. – С. 86-94.
3. Васильев В. В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта // Вопросы философии. – 2006. – №1. – С. 67-79.
4. Васильев В. В. Сознание и вещи. – М.: Либроком, 2014. – 240 с.
5. Васильев В. В. Трудная проблема сознания. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
6. Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // “Медитації” Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень. – К.: Дух-і-літера, 2014. – 368 с. – С.115-292
7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1976 г. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30-ти т. – Л.: Наука, 1982. – Т. 24.
8. Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15 томах. – Т. 4. – Л.: “Наука”, Ленинградское отделение, 1988.
9. Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К.: Політвидав України, 1965. – Т. 20. – С. 3-318.
10. Енгельс Ф. Діалектика природи // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 20. – К.: Держполітвидав УРСР, 1965. – С. 319-577.
11. Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець німецької класичної філософії // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К.: Політвидав України, 1964. – Т. 21. – С. 269-317.
12. Ильенков Э. Диалектическая логика. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
13. Кант І. Критика практичного розуму. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
14. Кант І. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
15. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек: Философия, политика, искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 119-356.
16. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. – 958 с.
17. Ламетри Ж. О. Человек – машина // Ламетри Ж. О. Сочинения. – М.: Мысль, 1983. – 509 с. – С. 169-226.
18. Лейбниц Г. В. Монадология // Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 413-429.
19. Ленін В. І. Матеріалізм і емпіріокритицизм // Ленін В. І. Повне зібранні творів. – К.: Політвидав України, 1971. – Т. 18. – 490 с.
20. Лок Д. Досліди про людське розуміння. У чотирьох книгах. – Х.: Акта, 2002. – 152 с., 608 с., 248 с., 394 с.

21. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 393-599.
22. Маркс К. Капітал. Т. 1. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К.: Політвидав України, 1963. – Т. 23. – 847 с.
23. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. – М.: Catallaxy, 1994. – 416 с.
24. Мизес Л. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
25. Монтень М. Проби. У 3-х кн. – Кн. 1. – К.: Дух-і-літера, 2005.
26. Моуди Р. Жизнь после жизни. – М.: София, 2009. – 256 с.
27. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. – К.: Абрис, 1995. – 336 с.
28. Ніцше Ф. Антихрист // Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с. – С. 331-414.
29. Платон. Апологія Сократа // Платон. Діалоги. – Х.: Фоліо, 2008. – 349 с. – С. 21-51.
30. Платон. Федон // Платон. Діалоги. – Х.: Фоліо, 2008. – 349 с. – С. 152-236.
31. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т. 2. Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. – К.: Основи, 1994. – 494 с.
32. Поппер К. Злиденність історизму. – К.: Абрис, 1994. – 192 с.
33. Поппер К. Логика научного дослідження. – М.: Республіка, 2004. – 447 с.
34. Поппер К. Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму // Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т. 2. – К.: Основи, 1994. – С. 430-461.
35. Сенека. Моральні листи до Луцілія. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
36. Симоненко В. Дід помер // Симоненко В. У твоєму імені живу. – К.: Веселка, 1994.
37. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. 1. – С. 359-616.
38. Тейлор Ч. Джерела себе. – К.: Дух-і-літера, 2005. – 696 с.
39. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Воскресение. Повести и рассказы. – С. 259-287.
40. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. – М.: “Символ”, “Мартос”, 1997. – 414 с.
41. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
42. Фейербах Л. Сущность христианства. – М.: Мысль, 1965. – 416 с.
43. Франкл В. Людина в пошуках граничного сенсу // Гуманістична психологія: Антологія: У 3-х т. – Т. 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. – К.: Пульсари, 2001. – С. 165-177.
44. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

45. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – Мн.: Попурри, 1999. – 624 с.
46. Фромм Э. Иметь или быть. – М.: АСТ, 2007. – 320 с.
47. Чехов А. П. Палата №6 // Чехов А. П. Избранные произведения. В 3-х т. – Т. 2. – М.: Художественная литература, 1964. – С. 233-286.
48. Шопенгауэр А. Под завесой истины. – Симферополь: Реноме, 1998. – 496 с.
49. Эпикур // Антология мировой философии. Античность. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2001. – С. 482-542.
50. Bartley W. The Retreat to Commitment. – La Salle, London: Open Court Publishing Company. – 1984. – 285 p.
51. Bayne T., Chalmers D. What is the Unity of Consciousness? // Cleeremans A. (ed.), The Unity of Consciousness: Binding, Integration, Dissociation. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – pp. 1-41.
52. Beloff J. The Mind-Body Problem // The Journal of Scientific Exploration. – Vol. 8. – No. 4. – 1994. – pp. 509-522.
53. Blackmore S. Dying to Live. – Buffalo, New York: Prometheus Books. – 1993. – 291 p.
54. Block N. Troubles with Functionalism // In Savage, C.W. (ed.) Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978. – pp. 261-325.
55. Chalmers D. Consciousness and Its Place in Nature // Blackwell Guide to Philosophy of Mind / S. Stich & F. Warfield, eds. – Blackwell, 2003. – pp. 102-142.
56. Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. – Vol. 2(3). – 1995. – pp. 200-219.
57. Chalmers D. Imagination, indexicality, and intensions // Philosophy and Phenomenological Research. – №68. –2004. – pp. 182-190.
58. Chalmers D. Moving Forward on the Problem of Consciousness // The Journal of Consciousness Studies, № 4(1):3-46, 1997.
59. Chalmers D. Strong and Weak Emergence // The Re-Emergence of Emergence / P. Clayton and P. Davies, eds. – Oxford University Press, 2006. – pp. 244-254.
60. Chalmers D. The Conscious Mind. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1996. [Чалмерс Д. Сознательный ум. – М.: Эдиториал УРСС, 2013. – 512 с.]
61. Churchland P. Matter and Consciousness. – The MIT Press, 1988. – 196 p.
62. Dennett D. Consciousness Explained. – Toronto: Little, Brown and Company, 1991. – 512 p.
63. Dworkin R. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // Philosophy & Public Affairs 25, no.2 (Spring 1996)

64. Eccles J.C. *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. – London and New York: Routledge, 1989.
65. Eccles J. *Facing Reality*. – New York, Heidelberg, Berlin: Springer Verlag, 1970.
66. Eccles J. *The Human Psyche*. – Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1980. – 279 p.
67. Edwards P. *The Dependence of Consciousness on the Brain // Immortality / by Paul Edwards (ed.)*. – Amherst, NY: Prometheus Books, 1997.
68. Gasser W. *The Psychon Theory* // <http://members.lol.li/twostone/E/psychon.html>
69. Grof S. *The Ultimate Journey: Consciousness and the Mystery of Death*. – Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies, 2006. – 356 p. [Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти. – М.: АСТ, 2008. – 475 с.]
70. Haldane J.B.S. *Possible Worlds*. – Chatto & Windus, 1927. – 312 p.
71. Hayek F. *The Counter-Revolution of Science*. – London: The Free Press of Glencoe, 1964. – 255 p. [Хайек Ф. Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблении разумом. – М.: Фонд “Либеральная миссия”, ОГИ, 2003. – 288 с.]
72. Hellie B. *Inexpressible Truths and the Allure of the Knowledge Argument* // <http://individual.utoronto.ca/benj/itaka.pdf>
73. Hodgson D. *The Mind Matters: Consciousness and Choice in a Quantum World*. – Oxford: Oxford University Press, 1991. – 484 p.
74. Hofstadter D., Dennett D. (eds.) *The Mind's I*. – Basic Books, 2000. – 512 p. [Хофштадтер Д., Деннетт Д. Глаз разума. – Самара: Баракс-М, 2003. – 432 с.]
75. Jackson F. *Epiphenomenal Qualia* // *Philosophical Quarterly*, 32, 1982. – pp. 127-136.
76. Jackson F. *From Metaphysics to Ethics*. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1998.
77. Jackson F. *Looking Back on the Knowledge Argument* // *There's Something about Mary / ed. by P. Ludlow, Y. Nagasawa, and D. Stoljar*. – Cambridge, London: The MIT Press, 2004. – pp. xv-xix.
78. Jackson F. *What Mary didn't know?* // *Journal of Philosophy*, 83, 1986. – pp. 291-295.
79. James W. *The Dilemma of Determinism* // Pojman L. P. (ed.) *Philosophy. The Quest for Truth*. – 6th ed. – New York, Oxford: Oxford University Press, 2006. – pp. 355-365.
80. Kallestrup J. *The Mind-Body World-Knot* // *Think*, 21, Vol. 8, 2009. – pp. 37-51.
81. Kripke S. *Naming and Necessity*. – Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980.

82. Lane Craig W. The *Kalam* Cosmological Argument and the Anthropic Principle // Pojman L. P. (ed.) Philosophy. The Quest for Truth. – 6th ed. – New York, Oxford: Oxford University Press, 2006. – pp. 54-71. (Reprinted from: Lane Craig W. Reasonable Faith. – Crossway, 1994.)
83. Law S. The Philosophy Files. – Orion Children's Books, 2002. – 224 p. [Лью С. Философские истории. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – 280 с.]
 - Where Am I? – pp. 55-77. [Где же я? – С. 83-111.]
 - How Do I Know That the World Isn't Virtual? – pp. 28-54. [Как узнать, что окружающий мир – не иллюзия? – С. 49-82.]
 - What Is the Mind? – pp. 151-178. [Что такое сознание? – С. 203-236.]
84. Law S. The Philosophy Gym. – Thomas Dunne Books, 2003. – 224 p. [Лью С. Философский тренинг. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – 352 с.]
 - Brain Transplants, "Teleportation" and the Puzzle of Personal Identity. – pp. 241-252. [Пересадка мозга, "телепортация" и загадка персонального тождества. – С. 298-311.]
 - The Consciousness Conundrum. – pp. 141-151. [Загадка сознания. – С. 179-191.]
 - The Strange Case of the Rational Dentist. – pp. 80-91. [Удивительные рассуждения рационального дантиста. – С. 104-117.]
 - Where Did the Universe Come From? – pp. 1-9. [Откуда появилась Вселенная. – С. 11-20.]
 - Why Expect the Sun to Rise Tomorrow? – pp. 152-162. [Почему мы ожидаем, что Солнце завтра взойдет? – С. 192-203.]
85. Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly, 64, 1983. – pp. 354-361.
86. Levine J. Purple Haze: The Puzzle of Consciousness. – Oxford University Press, 2003.
87. Lipton P. Inference to the Best Explanation. – London and New York: Routledge, 2005. – 219 p.
88. Lowe E. J. An Introduction to the Philosophy of Mind. – New York: Cambridge University Press, 2000. – 318 p.
89. Magee B. Confessions of a Philosopher. – New York: Random House, 1997. – 495 p.
90. McGinn C. Consciousness and Space // McGinn C. Consciousness and Its Objects. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2004. – pp. 93-114. (Reprinted from: Journal of Consciousness Studies, 2, 1995. – pp. 220-230.)
91. McGinn C. The Mysterious Flame. – New York: Basic Books, 1999. – 242 p.
92. Mele A. Free. – Oxford University Press, 2014. – 112 p.
93. Midgley M. Science and Poetry. – London: Routledge, 2002. – 240 p.
94. Mill J. S. A System of Logic. – CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016. – 770 p.

95. Moody R. *The Light Beyond*. – Bantam, 1989. – 224 p. [Моуди Р. *Жизнь после жизни: свет вдали*. – М.: София, 2009. – 288 с.]
96. Moreland J. P. *A Contemporary Defence of Dualism // Philosophy. The Quest for Truth* / ed. by L. Pojman. – 6th ed. – New York, Oxford: Oxford University Press, 2006. – pp. 259-268. (Reprinted from: Moreland J.P. *Scaling the Secular City*. – Baker Books, 1987.)
97. Musgrave A. *Critical Rationalism*. // *The Power of Argumentation (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 93)* / ed. by E. Suárez-Iñiguez. – Amsterdam/New York: Rodopi, 2007. – pp. 171-211.
98. Nagel T. *Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem // Philosophy*, vol. 73, no. 285, 1998. – pp. 337-352.
99. Nagel T. *Mortal Questions*. – Cambridge University Press, 2008. – 214 p. (First published: 1979)
 - Preface. – pp. ix-xiii.
 - Brain Bisection and the Unity of Consciousness. – pp. 147-164. (First published: Synthese, XX, 1971)
 - What is it like to be a bat? – pp. 165-180. (First published: *Philosophical Review*, vol. 82, 1974. – pp. 435-450.)
 - Panpsychism. – pp. 181-196.
 - Subjective and Objective. – pp. 196-213.
100. Nagel T. *The Last Word*. – Oxford University Press, 1997.
101. Nagel T. *The Psychophysical Nexus // Concealment and Exposure and Other Essays*. – New York: Oxford University Press, 2002.
102. Nagel T. *The View from Nowhere*. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1986. – 244 p.
103. Nida-Rümelin M. *What Mary Couldn't Know: Belief About Phenomenal States // There's Something about Mary* / ed. by P. Ludlow, Y. Nagasawa, and D. Stoljar. – Cambridge, London: The MIT Press, 2004. – pp. 241-267.
104. Parfit D. *Reasons and Persons*. – Oxford University Press, 1984. – 543 p.
105. Parfit D., Vesey G. *Brain Transplants and Personal Identity // Philosophy. The Quest for Truth* / ed. by L. Pojman. – 6th ed. – New York, Oxford: Oxford University Press, 2006. – pp. 312-317. (Reprinted from: *Philosophy in the Open* / ed. by G. Vesey. – Open University Press, 1974.)
106. Penfield W. *The Mystery of the Mind*. – Princeton University Press, 1975. – 124 p.
107. Perry J. *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*. – Hackett Publishing Company, 1978. – 56 p.
108. Perry J. *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. – MIT Press, 2001.
109. *Philosophy. The Quest for Truth* / edited by L. Pojman. – 6th ed. – New York, Oxford: Oxford University Press, 2006.
 - Pojman L. *Abductive Reasoning*. – pp. 34-36.
 - Pojman L. *What Am I? A Mind or a Body?* – pp. 242-244.

110. Popper K., Eccles J. *The Self and Its Brain*. – Springer International, 1977. – 596 p.
111. Popper K. *Conjectures and Refutations*. – London and New York: Routledge, 2002. – 588 p. [Поппер К. Предположения и опровержения. – М.: АСТ, Ермак, 2004. – 638 с.]
- *Language and the Body-Mind Problem*. – pp. 395-402. [Язык и психофизическая проблема. – С. 487-496.]
 - *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*. – pp. 3-39. [Об источниках знания и невежества. – С. 15-59.]
 - *On the Status of Science and of Metaphysics*. – pp. 249-271. [О статусе науки и метафизики. – С. 310-336.]
 - *Science: Conjectures and Refutations*. – pp. 43-86. [Наука: Предположения и опровержения. – С. 61-118.]
 - *Three Views Concerning Human Knowledge*. – pp. 130-160. [Три точки зрения на человеческое познание. – С. 168-207.]
 - *Truth, rationality and the Growth of Scientific Knowledge*. – pp. 291-338. [Истина, рациональность и рост научного знания. – С. 359-419.]
112. Popper K. *Evolutionary Epistemology // Evolutionary Theory: Paths into the Future* / ed. by J.W.Pollard. – Chichester and New York: John Wiley & Sons, 1984. – pp. 239-255. [Поппер К. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 464 с. – С. 57-74.]
113. Popper K. *How I See Philosophy // Popper K. In Search of a Better World*. – London and New York: Routledge, 1992. – pp. 173-187. [Поппер К. Как я понимаю философию // Поппер К. Все люди – философы. – М.: УРСС, 2003. – С. 9-22.]
114. Popper K. *Knowledge and the Body-Mind Problem*. – London and New York: Routledge, 1996. – 168 p. [Поппер К. Знание и психофизическая проблема. – М.: ЛКИ, 2008. – 256 с.]
115. Popper K. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. – Oxford University Press, 1979. – 406 p. [Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.]
- *Two Faces of Common Sense: An Argument for Commonsense Realism and Against the Commonsense Theory of Knowledge*. – pp. 32-105. [Два облика здравого смысла: аргумент за реализм здравого смысла и против теории познания здравого смысла. – С. 40-107.]
 - *Of Clouds and Clocks*. – pp. 206-255. [Об облаках и часах. – С. 200-247.]
 - *Conjectural Knowledge: My Solution of the Problem of Induction*. – pp. 1-31. [Предположительное знание: мое решение проблемы индукции. – С. 12-39.]

116. Popper K. Quantum Theory and the Schism in Physics. – London and New York: Routledge, 1992. – 256 p. [Поппер К. Квантовая теория и раскол в физике. – М.: Логос, 1998. – 192 с.]
- W. W. Bartley, III. Editor's Foreword, 1982.
117. Popper K. Realism and the Aim of Science. – London and New York: Routledge, 2005. – 423 p.
118. Popper K. Unended Quest. – London and New York: Routledge, 2002. – 318 p.
119. Robinson H. Matter and Sense. A Critique of Contemporary Materialism. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 130 p.
120. Schrödinger E. Mind and Matter. – Cambridge University Press, 1958. – 104 p. [Шредингер Э. Разум и материя. – Ижевск: НИЦ “Регулярная и хаотическая динамика”, 2000. – 96 с.]
121. Schwartz J., Begley S. The Mind & The Brain. – New York, London, Toronto, Sydney: Harper Perennial, 2003. – 432 p.
122. Searle J. Minds, Brains and Programs // The Behavioral and Brain Sciences. – Vol. 3. – 1980. – pp. 417-424.
123. Searle J. Minds, Brains and Science. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
124. Searle J. The Mystery of Consciousness. – New York: A New York Review Book, 1997. – 224 p.
125. Searle J. The Rediscovery of the Mind. – A Bradford Book, 1992. – 288 p. [Серл Дж. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.]
126. Sherrington C. The Integrative Action of the Nervous System. – Cambridge University Press, 1947. – 433 p.
127. Sperry R. W. Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No. // Neuroscience. – Vol. 5. – Pergamon Press, 1980. – pp. 195-206.
128. Stapp H. Mind, Matter, and Quantum Mechanics. – Berlin: Springer, 2009. – 300 p.
129. Strawson G. Mental Reality. – The MIT Press, 1999.
130. Strawson G. “Real Materialism” // Strawson G. Real Materialism and Other Essays. – Oxford, 2008. – 496 p. – pp. 19-52.
131. Tallis R. Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity. – UK, Durham: Acumen, 2012. – 388 p.
132. Thomas E. The Spatial Location of God and Casper the Friendly Ghost // Think. – N. 21. – V. 9. – 2009. – pp. 53-61.
133. Weinberg S. The First Three Minutes. – Basic Books, 1993. – 224 p. [Вайнберг С. Первые три минуты. – М.: Эксмо, 2011. – 208 с.]
134. Wigner E. The Probability of the Existence of a Self-Reproducing Unit // The Logic of Personal Knowledge : Essays Presented to Michael Polanyi on his Seventieth Birthday. – Routledge and Kegan Paul, 1961. – pp. 231-248.
135. Yalom I. Existential Psychotherapy. – Basic Books, 1980. – 544 p. [Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – М.: Класс, 2005. – 576 с.]

Наукове видання

Сепетий Дмитро Петрович

Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я

Монографія

Видання друге, перероблене і доповнене

Книга 1

Зомбі, комп'ютери та Абсолютний Дух

Підписано до друку 31.03.2017. Формат видання 60х84/16.

Ум. друк. арк. 17,75. Облік.-вид.арк.16,5

Тираж 100 прим. Зам. № 13-17.

Видавець і виготовлювач ТОВ РВА «Просвіта»

69002, Україна, Запоріжжя, пр. Соборний, 75

тел.: (061) 787-59-12

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №417 від 12.04.2001 р.