

Антропний принцип в контексті актуальних проблем філософії науки: збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції (Львів, 15-16 грудня 2016 р.). – Львів, 2016. – 266 с. – С. 207-210.

### СЕПЕТИЙ Дмитро

кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін  
Запорізького державного медичного університету

### ТОМАС НЕЙГЕЛ ПРО “СТРАХ ПЕРЕД РЕЛІГІЄЮ” У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ

Відомий сучасний американський філософ Томас Нейгел у праці “Останнє слово” (1997 р.) звернув увагу на “великий і часто згубний вплив на сучасне інтелектуальне життя” явища, яке він називає *страхом перед релігією*. При цьому він уточнює, що має на увазі не несприйняття якихось конкретних релігійних вчень та практик, і не просто невіру в Бога, а *негативне емоційне ставлення до самої можливості існування Бога*. Нейгел ілюструє це на власному прикладі:

“Я хочу, щоб атеїзм був істинним, і мене непокоїть той факт, що деякі з найбільш розумних та поінформованих людей, з якими я знайомий, є віруючими. Справа не просто в тому, що я не вірю в Бога і, природно, сподіваюся, що моя думка правильна. Справа в тому, що я сподіваюся, що Бога немає! Я не хочу, щоб Бог існував; я не хочу, щоб Всесвіт був таким.” [2, р. 130]

Нейгел припускає, що така установка є досить поширеною, і що вона є однією з головних причин “сучасного сцієнтизму та редуccionізму”.

Антирелігійна настанова, характерна для багатьох науковців і філософів, не обмежується лише неприйняттям можливості існування Бога, а спрямовується проти усього, що хоч трохи нагадує релігію або не вписується в матеріалістичні (природничо-наукові) теоретичні схеми. Нейгел відзначає:

“почуття, яке я назвав страхом перед релігією, може поширюватися набагато далі існування особистого Бога і охоплювати будь-який космічний порядок, в якому свідомість не є чимось вторинним і випадковим. Я маю підозру, що в сучасному “розчаклованому” світогляді присутня глибоко закорінена *відраза до будь-яких першооснов, які не є мертвими* – тобто, позбавленими будь-якого посилення на можливість життя або свідомості”. [2, р. 133] (Курсив мій.)

Звідси – “абсурдне надуживання еволюційної біології для пояснення усього, що стосується життя, включаючи *усе, що стосується людської свідомості*. Дарвін дав можливість сучасній секулярній культурі зітхнути з полегшенням, показавши можливість усунути мету, сенс, задум як фундаментальні риси світу. Натомість вони стали епіфеноменами, що випадково були породжені процесом, який можливо повністю пояснити дією нетелеологічних (тобто, не підпорядкованих якійсь *доцільності*) законів фізики

на матеріал, з якого складаємося усі ми та наше оточення”. [2, р. 131] (Курсив мій.)

Матеріалістичний редукціонізм насправді не пояснює, а ігнорує свідомість, людське **Я** як щось, що має здатність до *суб’єктивного* переживання й усвідомлення, розуміння власного буття та навколишньої дійсності, – на відміну від тіла як чогось, що здатне лише до фізичних реакцій на фізичні впливи. Він також ігнорує усі духовні аспекти людського буття. За практичними наслідками матеріалізм є небезпечним, бо руйнує образ людини як істоти, покликаної до духовного розвитку, як вільної та морально відповідальної особи, і, натомість, намагається переконати нас в тому, що усі ми – лише дуже складні системи фізичних елементів, і будь-які наші дії є результатом взаємодій цих елементів між собою та з зовнішнім фізичним оточенням за фізичними законами. На іншому рівні опису, людина, з точки зору матеріалізму, принципово не відрізняється від тварин, які керуються інстинктами і рефлексами, пристосованими для забезпечення їх фізичного виживання і відтворення роду, – тільки що у людини ця система управління є більш складною та гнучкою.

Між іншим, зауваження Нейгела про характерну для сучасного “розчаклованого” світогляду глибоко закорінену *відразу до будь-яких першооснов, які не є мертвими*, нагадує міркування деяких інших відомих філософів ХХ ст. Так, Еріх Фром відзначав поширення у сучасному суспільстві “некрофілії” (любви до мертвого), розуміючи це поняття у широкому смислі, – як потяг до неживого, техніки, передбачуваного і контрольованого і страх-відразу до живого, спонтанного, непередбачуваного і неконтрольованого. [1] Ще більше перегукуються з зауваженням Нейгела міркування О. Ф. Лосева у праці “Діалектика міфу” (1930 р.): абсолютизуючи матерію (яка без цієї абсолютизації є тільки однією з абстракцій людського розуму, абстрактним поняттям), представляючи її як “єдино можливе абсолютне буття”, матеріалізм обертає матерію на “всесвітнє мертве чудовисько, яке, будучи смертю, тим не менше усім управляє”; оскільки матеріалізм не допускає покласти в основу буття категорії *життя* та *особистості*, а натомість “стверджує, що усе в кінцевому рахунку керується матерією і зводиться на матерію”, то виходить, що “усе керується мертвим трупом і зводиться на нього.” [4, С. 509-510]

Нейгел усвідомлював та розкривав у своїх працях незадовільність редукціоністського матеріалістичного пояснення свідомості та раціональності. А оскільки він вважав, що сцієнтизм та матеріалістичний редукціонізм значною мірою породжуються “страхом перед релігією”, то Нейгел наголошував на важливості “спротиву інтелектуальним впливам такого страху (якщо не самому страху), адже піддаватися у своїх поглядах впливу надії на неіснування Бога так само ірраціонально, як і піддаватися впливу надії на існування Бога”. [2, р. 131].

Зокрема, принципова незводимість свідомості до матерії – це відношення, визнання або невизнання якого не повинно залежати від нашого ставлення до ідеї Бога. Ідея Бога та ідея про те, що свідомість не зводиться до матерії, – це ідеї, логічно незалежні одна від одної; кожна з них має оцінюватися на підставі

аргументів, що стосуються її самої. Визнання того, що свідомість не зводиться до матерії, логічно не суперечить атеїзму.

З іншого боку, таке визнання не узгоджується з тією картиною світу, яку дають природничі науки, – з картиною світу, в якій усе “можливо повністю пояснити дією нетелеологічних законів фізики”. Дуалізм важко узгодити з еволюційною теорією Дарвіна: якщо в самій неживій природі немає якихось зачатків свідомості, які можуть еволюційно розвиватися паралельно і у взаємозв’язку з біологічною еволюцією, то неможливо уявити, як в процесі біологічної еволюції на основі випадкових мутацій міг виникнути організм людини, ідеально “припасований” до душі, яка входить в нього звідкись іззовні. Але так само неможливо зрозуміти ідею виникнення свідомості (душі, **Я**) з нічого та її зникнення (перетворення у ніщо). Навіть якщо ця ідея істинна, то все одно залишається цілком незрозумілим, як ці нематеріальні сутності можуть вписуватися в процес біологічної еволюції. Мусимо припустити, що природничо-наукова картина світу є неповною і неточною у деяких важливих для свідомості відношеннях, – зокрема, що процес біологічної еволюції спрямовують якісь чинники, про які теорії Дарвіна нічого не відомо, – чинники духовної природи.

Нейгел розглядає подібну проблему щодо раціональності: з одного боку, її неможливо зрозуміти через теорію природного відбору; з іншого боку, ми є представниками біологічного виду, який був сформований випадковостями природного відбору. Як можливо узгодити одне з іншим? Щоб це було можливим, ймовірність появи раціональних істот мусить бути “вбудованою” в сам природний порядок. Але тут постає інша проблема. Нейгел згадує у примітці зауваження Марка Джонстона: якщо поставити питання “Чому природний порядок є таким, що робить ймовірним появу раціональних істот?”, то дуже важко уявити якусь відповідь на це питання, яка не була б телеологічною [2, р. 138], – тобто не припускала б, що цей процес є доцільним, підпорядкованим меті появи раціональних істот.

Якщо продовжити це міркування, то природно виникає думка: якщо природний порядок підпорядкований якійсь меті, то мусить існувати істота, яка поставила цю мету і підпорядкувала їй природний порядок, – тобто, ідея всемогутнього (або, принаймні, настільки могутнього, щоб визначати власною волею природний порядок) Бога.

Нейгел неприхильний до цієї гіпотези:

“Насправді, я вважаю релігійне припущення *мени* пояснюючим, аніж гіпотеза про існування деякого систематичного аспекту природного порядку, що зробив би появу свідомостей у гармонії зі Всесвітом чимось таким, чого слід було очікувати. Тут, як і в усіх інших випадках, ідея Бога слугує як заповнювач пояснювальної лакуни, якщо щось, як здається, вимагає пояснення, але не знаходить його”. [2, pp. 132-133]

Зауважимо, що ту налаштованість, яку Нейгел називає “страхом перед релігією”, оскільки вона “може поширюватися набагато далі існування особистого Бога і охоплювати будь-який космічний порядок, в якому свідомість

не є чимось вторинним і випадковим”, у цьому розширеному смислі правильніше було б описати як *страх перед духом – спірітофобію*.

Можливо, що головною причиною поширення у сучасному суспільстві некрофілії (у сенсі Фрома – як потягу до неживого і контрольованого) та спірітофобії є прагнення до влади, контролю, досить поширене серед інтелектуалів, орієнтованих на науку. Власне, можна зауважити, що щодо самої науки вже напочатку Нового часу (XVII ст.) відбулася небезпечна переорієнтація: наука стала усе менше розглядатися як вияв природного для людини прагнення до пізнання, розуміння дійсності і самого себе, що є цінним саме по собі, і усе більше – як джерело влади, засіб панування (спочатку над природою, а потім і над людським життям, – у політичних вченнях Конта, Маркса тощо, які надихалися ідеалом наукової організації суспільства) – у відповідності зі знаменитим гаслом Френсіса Бекона “Знання – сила”.

В цьому відношенні, вимога реабілітації духу (зокрема, людської душі), яку в філософії свідомості представляють дуалізм та ідеалізм, йде радикально проти течії сцієнтизму. Вона означає необхідність відмови від ілюзії всезнання і контролю, які нібито даються природничими науками, і, натомість, визнання, що незважаючи на величезний прогрес наукового пізнання за кілька останніх століть, наявне наукове знання не дає адекватного розуміння реальності в цілому, а розкриває лише деякі (хоч і практично важливі) її аспекти, що устрій дійсності в цілому залишається для нас (зокрема, для наукової спільноти) *загадковим* майже в тій самій мірі, що й тисячу років тому. В якомусь смислі, навіть більшою мірою, – оскільки разом з “позитивним” знанням в окремих сферах мусило розвиватися й “негативне” знання, знання про незнання – виявлення нових проблем та усвідомлення незадовільності, у відношенні до багатьох світоглядних питань, тих відповідей та способів пояснення, якими задовольнялися люди в минулому. Інтелектуальному марнославству та авторитаризму, які є недугами багатьох шанувальників науки, слід протиставити інтелектуальне смирення, скромність і прагнення до істини з відмовою від претензій на володіння нею. Як писав Карл Поппер, важливо усвідомлювати, що ми – лише шукачі істини, а не її володарі:

“Чим більше й глибше ми пізнаємо світ, тим більш усвідомленим і точним стає наше знання про те, чого ми не знаємо, знання нашого невігластва. ...наше знання може бути лише скінченим, тоді як наше невігластво необхідно мусить бути нескінченим. ... Нам усім корисно пам’ятати, що хоча ми сильно відрізняємося в тому малому, що ми знаємо, у нашому нескінченному невігластві ми усі рівні.” [3, р. 38]

### Література

1. Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. – New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1973. – 521 p.
2. Nagel T. The Last Word. – Oxford University Press, 1997.
3. Popper K. On the Sources of Knowledge and of Ignorance // Popper K. Conjectures and Refutations. – London and New York: Routledge, 2002. – pp. 3-39.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 393-599.