

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ ВІЛЬЯМА ХАСКЕРА: АРГУМЕНТАЦІЯ ЗА ІНТЕРАКЦІОНІСТСЬКИЙ ДУАЛІЗМ

Д.П. Сепетий

Чи можливе задовільне матеріалістичне пояснення свідомості (психіки) як царини суб'єктивних (феноменальних) переживань та усвідомлення? Чи, натомість, ми мусимо визнати свідомість чимось нефізичним, що доповнює фізичну реальність? Якщо свідомість є нефізичною, то чи впливає вона на фізичні процеси в тілі людини, зумовлюючи людську поведінку, чи є лише пасивним побічним продуктом (епіфеноменом) фізичних процесів у мозку? В сучасній філософії свідомості аналітичної традиції (що переважає в англomовних країнах) навколо цих питань точаться гострі дискусії. Хоча українська філософська спільнота тривалий час залишалася осторонь цих дискусій, протягом останніх кількох років вийшло друком ряд публікацій українською мовою, що знайомлять читача з аргументами К. Поппера, Д. Чалмерса, Т. Нагеля, Дж. Серля, Ф. Джексона: збірка перекладів текстів аналітичної філософії за ред. А. Синиці [1], що включає кілька ключових статей найвпливовіших сучасних філософів свідомості; мої попередні публікації, в яких обговорюється та розвивається аргументація проти матеріалізму на користь інтеракціоністського дуалізму [5, 6, 7]; статті та переклади А. Леонова, що висвітлюють головні ідеї філософії свідомості Чалмерса [2, 8, 9]; термінологічна дискусія у журналі «Філософська думка» [2], в якій обговорення термінології поєднується з тлумаченням відповідних ідей. Серед інших праць з філософії свідомості, які ще не висвітлювалися в україномовних публікаціях, однією з найцікавіших є книга Вільяма Хаскера «The Emergent Self» («Емер-

джентне Я») [8], в якій пропонується оригінальна дуалістична концепція та наводиться вагома аргументація на її користь. У даній статті я започатковую обговорення цієї концепції та аргументації.

Мета статті — з'ясувати місце концепції Хаскера у контексті сучасної аналітичної філософії свідомості, здійснити огляд та роз'яснення аргументації Хаскера проти різних версій матеріалізму та епіфеноменалізму на користь інтеракціоністського дуалізму.

Спочатку варто окреслити історико-філософський контекст праці Хаскера. В 1950–1960-х рр. у світських університетах та філософських журналах міцно й безроздільно запанували матеріалістичні та позитивістські підходи, такі як біхевіоризм (що ототожнює психічні стани з певними формами поведінки чи поведінковими диспозиціями), теорія тотожності (згідно якої усі психічні стани тотожні деяким фізичним станам мозку), функціоналізм (що ототожнює стани свідомості з деякими функціями, за аналогією з комп'ютерними програмами). Мало хто з науковців та філософів наважувався йти проти цієї течії.

Мабуть, найбільш важливим (і дратівливим для прибічників матеріалістично-позитивістської «ортодоксії») викликом в цей період була книга «*The Self and Its Brain*» («Я та його мозок») [18], написана у співавторстві видатним філософом Карлом Поппером та видатним нейрофізіологом (лауреатом Нобелівської премії) Джоном Екклзом, в якій автори відстоювали «єресь» психофізичного дуалізму-інтеракціонізму — теорію, згідно якої людські Я (як суб'єкти психічних станів та процесів — відчуття, сприйняття, емоцій, мислення, воління) є активними нефізичними сутностями, які перебувають у дуже тісній взаємозалежності-взаємодії з мозком. Слід спеціально звернути увагу на префікс «взаємо-»: на відміну від епіфеноменалізму (теорії, згідно з якою психічні стани свідомості є пасивними продуктами мозку), інтеракціонізм стверджує, що стани свідомості не лише залежать від станів (процесів) мозку, але й самі впливають на стани (процеси) мозку.

З 1970-х років панівні позиції матеріалістичної ортодоксії суттєво похитнулися завдяки важливим аргументам, висунутим у працях С. Кріпке, Т. Нагеля, Дж. Серля, Ф. Джексона, Д. Чалмерса, К. Мак-Гіна, які свідчили про неможливість розуміння визначальних властивостей свідомості в матеріалістичних (чи поведінкових, чи функціоналістських) термінах. У сучасній «світській» аналітичній філософії свідомості поряд з матеріалістичними напрямками сприймаються й допускаються як «респектабельні» панпсихізм (або «расселіанський монізм») та епіфеноменалізм, а також позиції нечіткого спрямування, такі як натуралізм Серля або містеріанізм Нагеля та Мак-Гіна.

Інтеракціонізм, як більш радикальну дуалістичну альтернативу матеріалізму, що звично асоціюється з релігією, усе ще мало хто наважується сприймати й обговорювати всерйоз. Правда, з цього правила є поодинокі обережні виключення. Зокрема, Чалмерс, який є, мабуть, найбільш впливовим послідовним опонентом матеріалізму у цьому філософському середовищі, в працях після книги «The Conscious Mind» («Свідома психіка») [7], яка зробила його знаменитим, переглянув своє ставлення до інтеракціонізму в позитивний бік (див., зокрема, [5]) і розглядає його як одну з трьох — поряд з панпсихізмом та епіфеноменалізмом — прийнятних альтернатив матеріалізму.

З очевидних причин, у релігійно-філософському середовищі (зокрема, у філософських книгах та журналах, що видаються під егідою або за підтримки християнських філософських асоціацій та вищих навчальних закладів) психофізичний дуалізм-інтеракціонізм має значно більший вплив. Проте якщо прихильність цього напрямку визначається релігійними міркуваннями, то це не посилює його позиції у світському філософському середовищі. Книга Хаскера вдало уникає такої релігійної заангажованості: хоча сам автор є християнським філософом і теологом, основні моменти його концепції та міркування, на яких вона ґрунтується, сумісні як з релігійним, так і з натуралістичним світоглядом.

Концепція, яку захищає Хаскер, — емерджентистський субстанційний дуалізм-інтеракціонізм¹, що максимально враховує здобутки сучасного наукового знання, і на захист якого автор наводить аргументи, незалежні від прийняття/неприйняття тієї чи іншої релігійної позиції. Тому ця концепція може бути цілком прийнятною для світського агностика або й атеїста, достатньо неупередженого щоб всерйоз розглядати можливість хибності матеріалізму та істинності натуралістичного дуалізму, зважаючи на вагомість аргументів, а не на панівну точку зору. Разом з тим, вона гармонійно вписується і в релігійний контекст, якщо припустити, що доступна для наукового пізнання і натуралістично-філософського осмислення дійсність — це не вся дійсність, а лише її частина (зокрема, якщо припустити можливість потойбічного життя

¹Нагадаю, що субстанційний дуалізм — це теорія, що знайшла своє класичне формулювання й обґрунтування в праці Рене Декарта «Метафізичні розмисли». Згідно з нею, людина є поєднанням двох сутностей-субстанцій, що радикально відмінні за своєю природою — душі, або мислячого Я, та протяжної субстанції — тіла. Також, оскільки Декарт визнавав не лише вплив станів тіла (мозку) на свідомість, але й вплив свідомості на тіло (наприклад, вплив бажань людини на її поведінку), його теорію в сучасних термінах слід кваліфікувати як інтеракціонізм.

і Бога).

Сім з восьми розділів книги Хаскера вписуються у натуралістичний контекст; у восьмому розділі автор обговорює питання про те, як його концепція узгоджується з християнським віровченням, зокрема вченням Томи Аквінського, а також про відносні її переваги, в християнському контексті, порівняно з альтернативним підходом, який можна було б назвати християнським матеріалізмом (підхід, який не визнає існування людської душі як відмінної від тіла субстанції і цілком покладається на воскресіння у плоті як повторне створення Богом тіла людини).

У першому розділі, «Що не може бути еліміноване», Хаскер починає пояснення й обґрунтування своєї позиції з простого та, здавалося б, цілком очевидного й безсумнівного факту — існування *інтенціональних*² *свідомих досвідів* (суб'єктивних переживань). Такі епізоди, як бажання людини дізнатися, чи йде дощ, думка про те, що ця зима видалася незвичайно холодною, прийняття рішення внести гроші на картковий рахунок тощо, *свідомо суб'єктивно переживаються* [8, с. 1]. Проте, в сучасній філософії існує і сприймається як респектабельний особливо радикальний матеріалістичний напрям, — елімінітивізм³, прибічники якого стверджують, що нашим ментальним поняттям (таким як відчуття, сприйняття, емоції, думки, бажання, наміри), а також поняттям, в термінах яких ми даємо оцінку теоріям та аргументам (раціональність, слідування, істина тощо) — в реальності нічого не відповідає; ці поняття (подібно до флогістону чи привидів) є елементами 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. Нам лише здається, що ми щось відчуваємо, мислимо, бажаємо, але це — лише ілюзії, що виникають, оскільки ми користуємося хибною концептуальною системою.

Окрім явної абсурдності цієї теорії, очевидним запереченням про-

²Під інтенціональністю в філософії свідомості й мови розуміється «прощосьність» — властивість станів свідомості або висловлювань мати той чи інший словесний зміст: наприклад, властивість думки чи висловлювання бути думкою чи висловлюванням *про щось*, або властивість «предметного» страху як страху *чогось* (можливої події певного роду), або властивість наказу чи прохання бути наказом чи проханням зробити *щось*.

³Засновниками цього напрямку вважаються Річард Рорті та Пол Фейєрабенд; у сучасній філософії свідомості найбільш відомими його пропагандистами й захисниками є подружжя Пол та Патриція Черчленд.

ти неї є те, що вона самосуперечлива. Зокрема, перечитавши останнє речення попереднього абзацу, ми можемо зауважити, що такі поняття як «ілюзія» та «здається» є типовими менталістськими поняттями, які, за теорією елімінативізму, належать до хибної теоретичної системи «народної психології»; отже, з точки зору елімінативізму, це твердження мусить бути хибним так само, як і будь-які інші твердження в менталістських термінах «народної психології». Отже, послідовний елімінативіст має заперечувати не лише те, що ми переживаємо ті чи інші відчуття й емоції, маємо певні думки й бажання, але й те, що нам здається, що ми їх переживаємо й маємо. Він має заперечувати не лише реальність, але й ілюзорність ментальних станів. (Ситуація виявляється зовсім іншою, аніж у випадках типу привидів чи флогістону. Адже, хоча привидів та флогістону не існує, відповідні ідеї існують як ментальні феномени.) Отже, елімінативіст взагалі не може сказати нічого осмисленого про ментальні стани; він лише пророкує, що в майбутньому наука виробить нову систему понять, в термінах яких ми будемо пояснювати людську поведінку, і що, «переключившись» на цю систему, ми взагалі не матимемо ніякої потреби в менталістських поняттях; ці поняття будуть для нас позбавленими якогось зрозумілого сенсу. Відповідно, ми взагалі не ставитимемо таких питань як питання про те, чи є певне відчуття чи думка реальними чи ілюзорними, бо в нашому лексиконі не буде таких понять як «відчуття» чи «думка» (слова можуть залишитися, але їх смисл буде зовсім іншим, нементалістським).

Тим часом, як відзначає Хаскер, коментуючи такого роду візію майбутнього, представлену в одній з праць Пола Черчленда (елімінативіст № 1 у сучасній філософії свідомості), «ми не маємо ніякого розуміння стосовно тих понять, які, згідно з цим передбаченням, замістять наші сучасні поняття думки, бажання, слідування, раціональності тощо» [8, с. 14]. Усі пізніші праці Черчленда та інших елімінативістів також не дають такого розуміння: «на горизонті не видно ніяких понять, які успішно могли б заступити покинуті поняття народної психології». Тут варто звернути увагу на «реальний дискурс, яким елімінативісти рекомендують свою теорію». Хаскер наводить шість висловлювань, зібраних усього лише з двох перших сторінок статті Черчленда, кожне з яких сформульоване в термінах «народної психології» («мислити», «обіцянка», «погляд», «проекувати», «смилова неоднозначність», «розв'язання», «твердження», «мета», «уявлення, що ґрунтуються на сприйняттях», «теоретичний»). Усі ці висловлювання Черчленда «або прямо стверджують або очевидно передбачають існу-

вання пропозиційних установок⁴, які елімінативізм заперечує. Кожне з них, отже, суперечить елімінативістському твердженню, що народна психологія є «радикально хибною теорією» [там само, с. 16].

Але чи не можемо ми виправдати цю видиму самосуперечливість у висловлюваннях елімінативістів, припустивши, що «терміни пропозиційних установок вживаються у наведених цитатах не в їх звичайному смислі, а скоріше як тимчасові замітники для назв, поки що відсутніх, для понять-наступників, що їх передвіщає елімінативізм»? Хаскер пояснює, що ця опція недоступна: оскільки ми не маємо ніякого розуміння цих понять-наступників, то й не можемо їх використовувати ні для яких тверджень. Тож «поняття, задіяні в наведених цитатах зі статті Черчленда — єдині доступні для нього поняття — це саме ті поняття концепції звичайного здорового глузду, які відкидає елімінативізм» [там само, с. 18].

Розглянута суперечність означає як мінімум одне з двох (можливо, що і те, й інше):

- (1) Теорія елімінативізму (про радикальну хибність «народної психології» з її поняттями) є хибною.
- (2) Всі ті міркування, які елімінативісти наводять на користь своєї теорії, не мають ніякої сили, оскільки вони неминуче просякнуті тією самою «народною психологією», хибність якої вони стверджують.

Іншими словами, у найкращому для елімінативізму випадку, не існує жодних міркувань на його користь, які не були б самоспростовуючими, тоді як проти нього свідчать його очевидна радикальна абсурдність і цілком неприйнятні наслідки, такі як нікчемність понять істини та раціональності.

Черчленд сприймає ситуацію інакше; на його думку, елімінативісти демонструють хибність «народної психології» поважним шляхом, логічна коректність якого є загальноновизнаною, і який носить назву *reductio ad absurdum* (зведення до абсурду). Читачу, не обізаному з термінологією логіки, цей різновид аргументів має бути добре знайомий з геометрії як «доказ від супротивного»: щоб довести хибність

⁴ Англ. *propositional attitude* — філософський термін для позначення інтенціональних феноменів свідомості, що виражаються через дієслова «вірити», «вважати», «думати», «знати», «сподіватися», «боятися», «бажати», «мати намір» з відповідним змістовним доповненням (що знати, чого боятися, що мати намір зробити тощо).

певного твердження **Q**, спочатку пробно припускають його істинність, а потім логічно коректним шляхом доводять, що з цього випливають висновки, які є хибними; це означає, що твердження **Q** є хибним, що і потрібно було довести. Хаскер пояснює, що тлумачення аргументації елімінативізму як *reductio ad absurdum* не витримує критики:

В *reductio* аргументі, той, хто його висуває, досягши висновку не-**Q**, у подальших міркуваннях виходить з того, що **Q** є хибним. Насправді, в більшості випадків він ніколи насправді не стверджував істинність **Q**, а лише пропонував це як «пробне припущення». Черчленд, натомість, досягши негативного висновку щодо народної психології, продовжує робити твердження за твердженням, приймаючи істинність того, що елімінативізм заперечує [там само, с. 19].

З огляду на сказане вище, послідовне дотримання позиції елімінативізму можливе лише надто дорогою ціною «когнітивного паралічу»: елімінативіст не може, не суперечачи сам собі, «сказати, що він та інші *роблять твердження*, або що вони їх *раціонально приймають*, або що ці твердження є *істинними* або *хибними*, або будь-що інше, що використовує ці та аналогічні поняття». Така установка робить неможливою участь у філософській чи науковій дискусії (оскільки такі дискусії спрямовані на з'ясування *істини* за допомогою *аргументів*, які мають бути *коректними*). Ця установка накладає також радикальні обмеження на внутрішній монолог, за яких «загальне когнітивне функціонування буде серйозно пошкоджене» [там само, с. 22].

Залишається лише дивуватися, чому теорія елімінативізму взагалі сприймається всерйоз у сучасній філософії свідомості. Насправді, елімінативістів небагато⁵, проте «є набагато більше філософів, які, хоча самі й не є елімінативістами, вважають важливим відповідати на аргументи проти елімінативізму і наполягати на тому, що немає вирішального (conclusive) спростування цієї позиції». І це при тому, що «багато інших філософських поглядів, особливо менш модних, оголошені мертвими на підставі набагато менш переконливих аргументів» [там само, с. 24].

Чим пояснюється така поблажливість до елімінативізму? Ймовірне пояснення полягає у тому, що численні прибічники інших версій мате-

⁵ Навіть позиція Черчленда є неоднозначною; в останніх публікаціях та інтерв'ю він висловлював думку про те, що, ймовірно, істина — десь посередині між елімінативізмом та традиційними версіями матеріалізму, що ототожнюють ментальні стани з певними станами мозку або їх функціональними аспектами: можливо, деякі психічні стани будуть пояснені-редуковані в матеріалістичних чи функціоналістських термінах, тоді як поняття інших будуть еліміновані.

ріалізму, хоча й сподіваються на здійсненність матеріалістичної програми менш радикальними засобами (пояснення феноменів свідомості в фізичних чи функціональних термінах), дуже непевні цього. Свідомість вперто не піддається матеріалістичній редукції (чи то напряму чи за посередництвом функціоналістської редукції). Аргументи, що показують неможливість такої редукції, стає все важче ігнорувати або відхиляти. У цій ситуації, відданість (commitment) матеріалізму робить спокусливою ідею про можливість «розв'язання» психофізичної проблеми за принципом «немає свідомості — немає проблеми».

Неспроможність інших версій матеріалізму дати задовільний звіт про феноменальну свідомість (як царину суб'єктивності) є темою другого розділу, «Межі тотожності», книги Хаскера. Серед цих версій, можна виділити три основні підходи.

Перший підхід представляють біхевіористські та функціоналістські теорії свідомості, які застосовують «квазі-елімінативістські стратегії». Прибічники цих напрямків просто ігнорують (а інколи й прямо заперечують) власне феноменальну свідомість (відчуття, емоції, думки, бажання тощо в їх *суб'єктивній якості*). Натомість, вони пропонують теорії про форми та диспозиції поведінки, або про функції в життєдіяльності організму, або про абстрактно-інформаційні аспекти функціонування мозку в термінах обчислювальних машин (як абстрактних математичних сутностей), і наполягають, що це і є психічні стани, і що більше немає нічого, що потребувало б пояснення. Серед сучасних філософів цим найбільше уславився Деніел Деннет; Джон Серль іронізував з приводу його найбільш відомої книги з амбітною назвою «Consciousness Explained» («Пояснена свідомість»), що її правильніше було б назвати «Consciousness Denied» («Заперечена свідомість») [12, с. 95]. Як і у випадку елімінативізму, тут діє стратегія «немає свідомості — немає проблеми», з тією різницею, що існування свідомості (ментальних станів) не заперечується відверто; натомість, здійснюється підміна смислів відповідних понять. Наприклад, з точки зору прибічника біхевіоризму, біль — це не що інше як певні форми і диспозиції поведінки; а з точки зору прибічника функціоналізму — це певна система функцій у підтриманні життєдіяльності організму, або певна абстрактна (інформаційна) структура відмінностей у станах мозку та їх змінах з часом. Існування болю у звичайному людському смислі цього слова — болю як суб'єктивного переживання «як це відчувається коли боляче», як це для суб'єкта, — ігнорується або відверто заперечується. Але ми всі знаємо про наші стани свідомості, що вони мають цю суб'єктивну якість, і задовільна матеріалістична теорія мусить це пояснити в

матеріалістичних термінах⁶.

Другий підхід представляє впливова «теорія тотожності», яка стверджує, що психічні стани тотожні певним станам мозку, або утворюються, або реалізуються цими станами. На жаль, прибічники цієї теорії не запропонували жодного зрозумілого пояснення, як множина фізичних сутностей і процесів, в яких *немає нічого суб'єктивного* (мікрочасточки, фізичні поля тощо нічого суб'єктивно не переживають), може утворювати суб'єктивні переживання та їх суб'єктів (таких, як людські Я)⁷. З одного боку, є фізичні мікрочасточки та поля, в яких немає нічого суб'єктивного (хоч би які складні структури вони утворювали, і хоч би якою була їх динаміка); з іншого боку, є психічні суб'єкти, що суб'єктивно відчують, мислять, воліють.

Третій підхід пов'язаний з напівтехнічним поняттям *supervenience*, яке я пропоную перекладати як «надвідповідність» (відповідність на вищому рівні). Як пояснює Хаскер, «[г]оловна ідея, що виражається поняттям надвідповідності, — це те, що одна множина властивостей визначається іншою»; відповідно, «останнім часом, філософи, які хочуть бути фізикалістами, але сумніваються у перспективах теорії тотожності, часто зверталися до ідеї, що ментальні властивості є надвідповідними щодо фізичних властивостей» [8, с. 40-41]. Хаскер детально обговорює різні спроби формально точного визначення цього поняття, здійснювані найвпливовішим теоретиком надвідповідності Джегвоном Кімом. В результаті цього обговорення Хаскер доходить висновку, що для дискусії з психофізичної проблеми доречним є поняття «сильної надвідповідності» як відношення, за якого стани свідомості однозначно детерміновані станом мозку (не мають жодної автономії), і яке необхідно має місце «у кожному номологічно можливому світі», де не-

⁶Саме суб'єктивний характер свідомості становить для матеріалізму і функціоналізму, за відомою характеристикою Чалмерса, «справді важку проблему свідомості — проблему *суб'єктивного досвіду*». Ця проблема полягає у тому, що «навіть після пояснення виконання всіх когнітивних і поведінкових функцій в околиці досвіду ... залишається без відповіді подальше питання: *Чому виконання цих функцій супроводжується досвідом?*» [6, с. 201, 203]. Матеріалізм, біхевіоризм, функціоналізм можуть успішно розв'язувати ті проблеми, які Чалмерс називає «легкими проблемами свідомості», — тобто, власне проблеми «пояснення виконання когнітивних і поведінкових функцій в околиці досвіду». Але вони безсилі перед «важкою проблемою свідомості», тобто проблемою пояснення самої свідомості (як особистої царини суб'єктивності), а не лише чогось в її околиці.

⁷Пор.: Чалмерс: «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*» [6, с. 208].

мологічно можливі світи — це «світи, що поділяють закони природи з нашим світом» [там само, с. 44-45].

Такий висновок є дискусійним. На жаль, Хаскер не врахував аргументації, яку трохи раніше сформулював Девід Чалмерс [7]. Коротко, суть аргументації Чалмерса така: якщо надвідповідність станів свідомості щодо станів мозку не є логічно необхідною (в усіх логічно можливих світах), а лише номологічно необхідною (тобто необхідною в усіх можливих світах, які мають ті ж закони природи, що й наш, дійсний світ), то свідомість не утворюється фізичними процесами мозку, а є чимось *додатковим до них*. Вона однозначно каузально детермінована ними, але є чимось іншим від них — чимось нефізичним⁸. Такий погляд (епіфеноменалізм) є скоріше різновидом дуалізму («слабким дуалізмом», як описує його Джон Беллофф [4]), аніж матеріалізму. Натомість, Хаскер кваліфікує епіфеноменалізм як різновид матеріалізму, оскільки епіфеноменалізм (хоча й заперечує *логічну надвідповідність*) визнає *сильну номологічну надвідповідність* станів свідомості щодо станів мозку.

Правда, це можна розглядати не як реальний недолік у звіті Хаскера, а як питання вибору більш зручної, з точки зору пріоритетів автора, термінологічно-класифікаційної конвенції. Для Хаскера принципово важливою є не просто *нередуктовність свідомості до фізичної основи*, але й *каузальна дієвість свідомості*, спроможність ментальних станів впливати (за посередництвом мозку) на поведінку людини. Епіфеноменалізм, як і всі версії матеріалізму, визнає, що всі фізичні події детерміновані іншими фізичними подіями, що ніякі нефізичні події не можуть впливати на фізичні. Отже, навіть якщо феноменальна свідомість визнається чимось нефізичним, нередуктовним до фізичного, додатковим до фізичного, то вона в цій перспективі виглядає чимось настільки малозначущим, що ним можна знехтувати або розглядати як цікаву, але неважливу аномалію. Це якщо й не матеріалізм (фізикалізм), то щось дуже близьке до нього — позиція, яку влучно передає назва книги Дж. Кіма «Physicalism or Something Near Enough». (Кім, незважаючи на прагнення ідентифікувати свою позицію з фізикалізмом, усе ж визнавав, що суб'єктивні якості відчуттів і сприйнят-

⁸За порадою Саула Кріпке [9, с. 153-154], уявімо Бога, що створює копію нашого світу. Для того, щоб в цьому світі мали місце ті самі факти щодо свідомості, Йому недостатньо просто створити відповідні фізичні об'єкти та ввести в дію закони, що управляють їхніми рухами та взаємодіями між ними. Йому потрібно зробити ще децо: ввести в дію закони, які забезпечують виникнення психічних суб'єктів та за якими фізичні стани мозку каузально детермінують психічні стани свідомості.

тів, *qualia*, «як-це-відчувається», є нередуковними і не вписуються в чисто фізикалістську картину світу.) Парадоксально, що з цієї точки зору навіть усе те, що ми говоримо (чи пишемо) про наші суб'єктивні переживання, ніяк не залежить від цих переживань і нашого бажання про них щось сказати; усі наші висловлювання залежать виключно від фізичних процесів в нашому тілі, що відбуваються автоматично за законами фізики (або фізики, хімії та біології).

У третьому розділі, «Чому фізична реальність не є закритою», Хаскер висуває аргументацію проти панівної догми сучасної філософії свідомості («фізикалізм або щось дуже близьке до нього») — положення про каузальну закритість фізичного.

Хаскер починає зі з'ясування смислу цього положення. Потреба у цьому виникає через те, що в сучасній філософії немає чіткого визначення поняття фізичного, і знаходження задовільного визначення цього поняття становить вельми серйозну філософську проблему. Проблема, як пояснює Хаскер, у знаходженні такого «способу розуміння поняття фізичного, який був би досить гнучким з точки зору можливостей майбутнього розвитку фізики, однак обмежував би значення цього поняття достатньо для того, щоб воно не стало надто розпливчастим для корисної дискусії». Хаскер обґрунтовує думку, що в контексті даної дискусії, достатньо виходити з того, що «уся фізична причинність та фізичне пояснення має бути механістичним» [8, с. 62], де «механістичний» означає «фундаментально нетелеологічний». Це означає, що «безпосередня причина наслідку не містить у собі мети; вона полягає у деякій диспозиції мас, сил тощо»; відповідне пояснення «не говорить про те, чому подія відбулася, в термінах деякої мети або функції, якій вона слугує; воно апелює до попередніх умов, що включають лише нецілеспрямовані, неінтенціональні сутності» [там само, с. 63].

Класичною ілюстрацією смислу положення про каузальну закритість фізичного можуть слугувати міркування, які Платон вкладав у вуста Сократа в діалозі «Федон». Перебуваючи у в'язниці і очікуючи страти, Сократ порівнює два можливі способи пояснення того, чому він сидить тут, а не втік у інше місто, як його намовляли друзі. Перше пояснення таке: «Сократ тепер сидить тут тому, що його тіло складається з кісток і сухожилок, кістки тверді й з'єднані між собою суглобами, а сухожилки мають здатність розтягуватись і розслаблюватись і оточують кістки разом із м'ясом й шкірою, яка все покриває. Оскільки кістки можуть вільно рухатись у своїх суглобах, сухожилки, розтягуючись і напружуючись, дають Сократові змогу згинати ноги і руки. Саме через це він і сидить тут, зігнувшись». Друге, правдиве

пояснення, полягає в тому, що «оскільки афіняни визнали за доцільне засудити мене на смерть, я, своєю чергою, визнав за краще сидіти тут» [3, с. 210]. Питання, що розділяє прибічників та опонентів догми про каузальну закритість фізичного, таке: чи можливе вичерпне пояснення поведінки людини в термінах факторів першого типу (додавши до їх числа, звичайно ж, мережу нейронів, збудження і передачу хімічних речовин у ній тощо), чи поведінка людини (хоча б частково) визначається такими *нередуковними телеологічними факторами* як цілі, цінності, «погляди на те, що є найкраще» тощо?

Прибічники матеріалістичної теорії тотожності нерідко говорять, що перевагою їх теорії є якраз те, що вона «рятує» каузальну дієвість ментальних станів: оскільки ментальний стан **М** тотожний фізичному стану мозку **Ф**, і оскільки **Ф** є каузально дієвим, то тим самим **М** є каузально дієвим. Хаскер заперечує, що постулювання тотожності насправді не розв'язує проблеми ментальної каузальності, оскільки (тут Хаскер цитує Кіма) такий підхід «не віддає належного психофізичній причинності, в якій ментальне відіграє деяку каузальну роль саме *як ментальне*», адже «наявність чи відсутність у даної події ментального опису (або, на вибір, ментальної характеристики), як здається, не має ніякого значення для того, у які каузальні відношення вона входить. Її каузальність цілком визначається її фізичним описом чи характеристикою; адже саме під фізичним описом вона може підлягати каузальному закону». Парадоксально, Кім не зауважив, що те саме стосується його власної теорії надвідповідності. Хаскер виправляє цей недогляд: як з погляду теорії тотожності, так і з погляду теорії надвідповідності, події «мають каузальну силу лише завдяки їхнім фізичним характеристикам», і не має жодного каузального значення, чи мають вони ще й ментальні характеристики чи описи, адже «за цією гіпотезою, фізичні події, про які йдеться, мають повне каузальне пояснення в термінах попередніх (фізичних) подій, з якими вони пов'язані за законами *фізики*». Тож зрештою, з обох цих поглядів, «неможливо знайти ніякої каузальної ролі для ментальних характеристик як таких» [8, с. 66-68].

Особливу увагу Хаскер звертає на той факт, що в перспективі догми про каузальну закритість фізичного, прийняття чи неприйняття нами тих чи інших поглядів (beliefs) не може ґрунтуватися на раціональних підставах (таких як наявність вагомих аргументів, коректне логічне слідування з засновків, які ми вважаємо істинними, тощо), оскільки воно також цілковито детерміноване фізичними процесами, що відбуваються в нашому тілі (мозку). Якщо фізична реальність каузально закрита, то «ніхто ніколи не приймає якийсь погляд тому, що

він підтримується вагомими підставами» [там само, с. 69]⁹.

Можна зауважити, що, строго кажучи, твердження про несумісність каузальної закритості фізичного з можливістю прийняття певних поглядів тому, що для цього є раціональні підстави, не зовсім точне. В принципі, одне не є абсолютно несумісним з іншим. Можливо визнавати каузальну закритість фізичного і, разом з тим, допускати часткову автономію ментального і наявність особливої каузальності всередині царини ментального. Але таке часткове звільнення станів свідомості від фізичної детермінації без зворотного зв'язку (каузального впливу) від свідомості до фізичних процесів матиме наслідком порушення кореляції між свідомістю та поведінкою. За таких умов, тією мірою, якою думки, погляди, бажання людини автономні по відношенню до фізичного, людина виявила б, що її тіло поводить себе не в згоді з ними, і не могла б навіть про це повідомити або якось виявити своє здивування з цього приводу (оскільки всі її висловлювання та інші рухи цілковито детерміновані фізичними процесами в її тілі). Людина могла б, зваживши певну аргументацію всередині свідомості, подумки дійти певного висновку, а її апарат мовлення (чи руки, що набирають текст на клавіатурі комп'ютера), всупереч її волі, внаслідок фізичних процесів в мозку висловлювали б зовсім іншу думку. В будь-якому разі, такої автономії свідомості не допускає жодна матеріалістична чи епіфеноменалістська теорія (зокрема, теорія тотожності та теорія надвідповідності).

Отже, крім цієї вкрай екстравагантної й очевидно незадовільної можливості, причинне пояснення того, чому людина приймає якийсь погляд, виявляється, в перспективі догми про каузальну закритість фізичного, несумісним з раціональним поясненням. Хаскер ретельно обговорює різні можливі шляхи, якими прибічники догми про каузальну закритість фізичного можуть спробувати уникнути цього висновку,

⁹Раніше цей аргумент висував і енергійно захищав Карл Поппер: згідно теорії фізичного детермінізму, «будь-які теорії ... приймаються внаслідок певної фізичної структури (можливо, структури мозку) того, хто їх приймає. Відповідно, ... якщо ми вважаємо, що прийняли теорію ... тому, що піддалися логічній силі деяких аргументів, то ми, згідно фізичного детермінізму, обманюємо себе; або точніше кажучи, ми перебуваємо у фізичному стані, який детермінує наш самообман» [11, с. 11]. Матеріалізм та інші «філософії, які намагаються врятувати каузальну повноту або самодостатність фізичного світу ... саморуйнівні, оскільки їх аргументи говорять — звичайно, ненавмисно, — про неіснування аргументів» [10, с. 104]. Отже, матеріалісти чи епіфеноменалісти не можуть апелювати до якихось раціональних підстав на користь їх теорії, оскільки ця теорія заперечує існування таких підстав, або можливість їх дієвості.

і показує їх незадовільність.

Хаскер також пояснює, що в такій перспективі у нас немає жодних підстав вважати, що біологічна еволюція та природний відбір «сформували нас так, що наші когнітивні процеси є значною мірою ефективними в досягненні істини» [8, с. 75]. Адже якщо ментальні властивості не мають ніякого каузального впливу на фізичні процеси, зокрема на поведінку людини чи тварини, то для нашого виживання й продовження роду не має жодного значення зміст наших думок, їх відповідність чи невідповідність дійсності, тому природний відбір їх не стосується. У процесі природного відбору ті тварини, у яких зміст ментальних станів більше відповідає об'єктивній реальності, не матимуть ніяких переваг. На думку Хаскера, це є потужним аргументом проти постулату про каузальну закритість фізичного: поки ми не відмовимося від цього постулату, відповідність між суб'єктивним досвідом та об'єктивною реальністю, яку ми всі визнаємо, неможливо пояснити (вона виглядає цілковитим чудом), — при тому, що вона «є надзвичайно важливим фактом, що потребує пояснення». Щоб таке пояснення було можливим, необхідно визнати, що ментальні стани «є причинно дієвими в силу їх ментального змісту» [там само, с. 80].

Представлена вище аргументація дає досить вагомий підстави вважати матеріалістичні та епіфеноменалістичні погляди на відношення свідомості до фізичної реальності незадовільними, і надати перевагу концепції інтеракціоністського дуалізму. Подальші деталі цієї концепції потребують детального опрацювання й дискусії, і в цих питаннях багатий матеріал для роздумів дають наступні розділи книги В. Хаскера, які заслуговують на обговорення в окремій статті.

Література

- [1] *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку* / За наук. ред. А.С. Синиці. — Львів: Літопис, 2014.
- [2] *Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія* // Філософська думка. — 2015. — № 5. — С. 68-93.
- [3] *Платон. Федон* // Платон. Діалоги. — Х.: Фоліо, 2008. — С. 152-236.
- [4] *Beloff J. The Mind-Body Problem* // The Journal of Scientific Exploration. — 1994. — Vol. 8. — No. 4. — P. 509-522.

- [5] *Chalmers D.* Consciousness and Its Place in Nature // Blackwell Guide to Philosophy of Mind / S. Stich & F. Warfield, eds. — Blackwell, 2003. — P. 102-142.
- [6] *Chalmers D.* Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 1995. — Vol. 2(3). — P. 200-219.
- [7] *Chalmers D.* The Conscious Mind. — New York, Oxford : Oxford University Press, 1996.
- [8] *Hasker W.* The Emergent Self. — Ithaca : Cornell University Press, 1999.
- [9] *Kripke S.* Naming and Necessity. — Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1980.
- [10] *Popper K.* Language and the Body-Mind Problem // Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy. — 1953. — Vol. 7. — P. 101-107.
- [11] *Popper K.* Of Clouds and Clocks. — St. Louis : Washington University, 1966.
- [12] *Searle J.* Consciousness Denied: Daniel Dennett's Account // Searle J. The Mystery of Consciousness. — New York : A New York Review Book, 1997. — P. 95-131.

Надійшла до редакції 26 лютого 2016 р.