

Дмитро Сепетий

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

Книга 2  
Привид у машині проти демона Лапласа

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 2. Привид у машині проти демона Лапласа. – Запоріжжя: Просвіта, 2017. – 284 с.

ISBN 978-966-653-431-0

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 978-966-653-431-0

© Д.П.Сепетий, 2011, 2017

© Просвіта, 2017

## Зміст

### **Частина 3. Дуалізм та панпсихізм: альтернативи та проблеми**

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 8. Проблема персональної ідентичності (самототожності) .....                                                      | 5   |
| 9. Різновиди дуалізму та панпсихізм .....                                                                         | 24  |
| 10. Епіфеноменалізм та інтеракціонізм. Проблема взаємодії.<br>А також: проблема існування інших свідомостей ..... | 54  |
| 11. Подрібнена свідомість, расселіанізм та детермінізм .....                                                      | 94  |
| 12. Карл Поппер: критика матеріалізму та епіфеноменалізму;<br>теорія трьох світів .....                           | 118 |
| 13. Морально-практичний аспект: проблема відповідальності .....                                                   | 137 |
| 14. Проблеми дуалістичної (плюралістичної) онтології .....                                                        | 143 |

### **Частина 4. Смерть і безсмертя**

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 15. Поблизу смертні переживання .....                                | 179 |
| 16. Версія Канта .....                                               | 198 |
| 17. Проблема смерті та безсмертя у філософії, релігії, психології... | 206 |

### *Додатки*

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Метафізичний реалізм проти трансцендентального ідеалізму .....                            | 235 |
| Сюзен Блекмор: матеріалізм як ілюзійонізм .....                                           | 263 |
| Альфред Міле про нейрофізіологічні експерименти Лібета та<br>Хейнса та свободу волі ..... | 270 |

|                  |     |
|------------------|-----|
| Словник .....    | 272 |
| Література ..... | 275 |

Я вважаю, що в основі мого існування лежить таємниця, яка перебуває за межами будь-якого біологічного пояснення розвитку мого тіла (включно з моїм мозком) з його генетичною спадщиною та його еволюційним походженням; і, оскільки це так, я мушу вважати, що це так само стосується кожної людини. І саме тому, що я не можу дати наукового пояснення мого особистого походження – я ніби прокидаюся в житті, щоб виявити, що існую як втілене **Я** з тілом та мозком – тож я не можу вважати, що цей чудовий дарунок свідомого існування не має подальшого майбутнього, ніякої можливості іншого існування за якихось інших незбагнених умов.<sup>1</sup>

Я вважаю, що тут є якась неймовірна таємниця. Що означає це життя: спочатку входження в буття, а потім у фіналі – припинення буття? Ми виявляємо себе тут у цьому дивовижно багатому й живому свідомому досвіді, і це триває впродовж життя; але чи це кінець? Ця наша самосвідома психіка має це таємниче відношення з мозком і як наслідок досягає переживань людської любові й дружби, чудової краси природи, інтелектуального хвилювання та радості, що даються поцінуванням і розумінням нашої культурної спадщини. Чи це життя повністю закінчується смертю, чи ми можемо сподіватися на його подальше значення (смысл), що може відкритися в майбутньому?.. Можливо, що якась серцевина, найглибше **Я** переживає смерть мозку, щоб досягти якогось іншого існування, що є цілком за межами будь-чого, що ми можемо уявити... Наша поява є такою ж таємничою, як і припинення нашого існування зі смертю. Чи не можемо ми знайти надію в тому, що наше незнання нашого походження дорівнює нашому незнанню нашої майбутньої долі? Чи не можемо ми проживати життя як виклик і дивовижну пригоду, яка має значення (смысл), що його нам належить відкривати?<sup>2</sup>

Джон Еклз, лауреат Нобелівської премії з нейрофізіології

...нам слід відверто та ясно говорити про наші нинішні обмеження, а також про те, що є певні речі, які принаймні виглядають зараз так, ніби вони є вічними таємницями.

Карл Поппер<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Eccles J. Facing Reality. – p. 83.

<sup>2</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 557.

<sup>3</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 563.

### Частина 3. Дуалізм та панпсихізм: альтернативи та проблеми

#### 8. Проблема персональної ідентичності (самототожності)

... передовсім я тут помічаю, що між свідомістю<sup>1</sup> і тілом є велика різниця в тому, що тіло, за своєю природою, завжди подільне, свідомість же – цілковито неподільна. Бо, звісно, коли я розглядаю останню, тобто самого себе, оскільки я є лише річ, що мислить, то не можу розрізнити в собі жодних частин, але розумію себе як єдину й цілісну річ. ...здатності воліти, відчувати, розуміти тощо не можуть бути названі її частинами: бо однією й тією самою є та свідомість, що воліє, відчуває, розуміє. Зовсім навпаки, жодна тілесна, або протяжна, річ не може мислитися мною без того, щоб я подумки легко не поділив її на частини й через те – не розумів її як подільну...

Рене Декарт<sup>2</sup>

З точки зору самої особи, питання її ідентичності ... має зміст, який не може бути вичерпаний жодним звітом у термінах пам'яті, подібності характеру або фізичної безперервності. Такі аналізи ніколи не є достатніми, і з цієї точки зору може виглядати, що вони не виявляють навіть необхідних умов ідентичності.

Томас Нейгел<sup>3</sup>

Проблема персональної ідентичності (самототожності) – це проблема розуміння природи людського **Я**, “самості”. Що таке **Я**? Що робить мене одним і тим же **Я**, незважаючи на всі зміни, які відбуваються протягом мого життя як з моїм тілом, так і з моїми спогадами, знаннями, уявленнями, психічними станами тощо.

---

<sup>1</sup> Я вніс поправку до перекладу А. Баумейстера та О. Хоми, замінивши “ум” на “свідомість”. В оригіналі лат. мовою вживається слово *mentem* – знахідний відмінок *mens*, що відповідає англ. *mind* (щодо перекладу якого див. примітку 1 до Розділу 1 Книги 1). У канонічному перекладі французькою мовою вживається *l'esprit*, що напрямку перекладається як “дух”.

<sup>2</sup> Декарт Р. Медитації про першу філософію. – С. 278, 280.

<sup>3</sup> Nagel T. Subjective and Objective. – р. 200.

Зрозуміло, що це питання тісно пов'язане з питанням про природу свідомості. Адже **Я** – це, насамперед, **носії свідомості**.

У цікавому популярному обговоренні цієї проблеми – тексті “Де ж я?” збірника “Філософські історії” – Стівен Лоу розглядає чотири теорії персональної ідентичності.

- 1) Теорія тіла: **Я** – це моє тіло.
- 2) Теорія мозку: **Я** – це мій мозок.
- 3) Теорія психічного потоку: **Я** – це безперервна послідовність психічних станів.
- 4) Теорія душі: **Я** – це нематеріальна сутність (entity), яку звичайно називають душею.<sup>4</sup>

### *1) Теорія тіла*

У світлі того, що відомо про відношення між свідомістю та різними фізичними процесами в тілі людини, теорія тіла (ототожнення людського **Я** з тілом у цілому) є незадовільною. Адже навіть якщо матеріалізм має рацію, то наші спогади й психічні властивості визначаються не тілом у цілому, а мозком.

Лоу показує незадовільність теорії тіла з допомогою фантастичного уявного експерименту. Уявімо, що якісь інопланетяни із супертехнікою зробили дві складні операції з пересадки мозку: уночі, під час сну, пересадили мозок Білла в тіло Джона, а мозок Джона – у тіло Білла. Прокинувшись уранці, людина з тілом Джона й мозком Білла матиме всі спогади і характер Білла, і вважатиме себе Біллом. Вона дуже здивується побачивши у дзеркалі своє нове тіло – тіло Джона, але все одно вважатиме себе Біллом (хоча й у тілі Джона), а не Джоном. Мабуть, ми з нею погодимось, вона – скоріше Білл, аніж Джон. Те найсуттєвіше, що робить Білла Біллом, а Джона Джоном – не тіло, зовнішній вигляд, а її свідомість або носій свідомості.

### *2) Теорія мозку*

Ця теорія також не виражає адекватно те, що люди звичайно (насамперед) розуміють під займенником “я”. Лоу показує це з допомогою іншого фантастичного уявного експерименту.

---

<sup>4</sup> Та ж проблема розглядається Лоу в тексті “Пересадка мозку, “телепортація” та загадка персональної ідентичності” збірника “Філософський тренінг” (*The Philosophy Gym*), але без згадки про теорію душі. Головні ідеї й уявні експерименти, що обговорюються в усіх цих текстах, були запропоновані Дж. Перрі (Perry, J. (1978) *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*) та Д. Парфітом (Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*).

Уявімо, що інопланетяни не здійснювали пересадку мозку Білла і Джона, а з допомогою якогось складного пристрою змінили структури мізків Білла і Джона таким чином, що мозок Білла набув структури колишнього мозку Джона, а мозок Джона – структури колишнього мозку Білла. З точки зору сучасних матеріалістичних уявлень, саме структура мозку визначає думки, спогади, психічні стани, характер людини тощо. Отже, у результаті цих маніпуляцій інопланетян людина з тілом і мозком (речовиною мозку) Білла (але зі зміненою структурою мозку), буде мати спогади й характер Джона й вважатиме себе Джоном. Мабуть, подібно до попереднього випадку, ми з нею погодимось: вона – радше Джон, аніж Білл.

Проти цього аргументу можливе заперечення: особу (**Я**) слід ототожнювати з мозком не в смислі його *матерії*, а в смислі його *структури*. Назвемо це **модифікованою теорією мозку** або **теорією структури мозку**: **Я** – це структура мого мозку.

Лоу не розглядає цю теорію, але можна легко показати її незадовільність з допомогою двох аргументів.

1. Аргумент дуплікатора. (Лоу використовує його при обговоренні теорії психічного потоку, але він так само застосовний і тут.) Припустимо, що ті ж інопланетяни створили мою штучну копію з точно такою ж структурою мозку, як і в мене. Де, у такому разі, я? Очевидно, там, де й був. Створена інопланетянами істота – це інша людина, моя копія, але не я. Проте згідно з модифікованою теорією мозку ця істота мусить бути мною. Отже, модифікована теорія мозку є хибною.

2. Якщо структуру мозку Білла трохи змінити, то чи він залишатиметься Біллом, чи стане іншою особою? Припустимо, що ці зміни такі незначні, що характер і спогади майже не змінюються. У такому разі ми, мабуть, будемо схильні визнати цю людину Біллом. А якщо вони будуть такими, що характер і спогади суттєво зміняться, ми можемо дійти висновку, що це вже не Біл.

Також і у випадку розглянутого раніше уявного експерименту з переструктуризації мізків Білла і Джона, ототожнення людини з тілом і мозковою речовиною Білла, але зі структурою мозку Джона з Джоном правдоподібно лише в силу того, що передбачається, що ця людина матиме характер і спогади Джона.

Виходить, що для персональної ідентичності визначальною є послідовність, спадкоємність характеру і спогадів, незалежно від того, чи ця послідовність зумовлена структурою мозку, чи чимось іншим. Це і є теорія психічного потоку.

### 3) Теорія психічного потоку

**Я** – це безперервний психічний потік – емоцій, думок, спогадів. **Я** можна порівняти з мотузкою, яка утворюється з багатьох волокон, жодне з яких не тягнеться на всю довжину мотузки; але переплітаючись, вони утворюють мотузку, що набагато довша за будь-яке з волокон. Наші спогади про самих себе в часі розташовуються подібно до волокон мотузки в просторі. Наприклад, у даний момент “волокна” моїх спогадів не сягають у минуле далі, аніж, скажімо, до п’ятирічного віку. Але вони переплітаються з більш давніми “волокнами” спогадів: у п’ятирічному віці я пам’ятав дещо з того, що було зі мною в трирічному віці, а в трирічному – дещо з того, що було зі мною у дворічному віці і т.д. Ця зв’язана послідовність спогадів про мій досвід і є тим, що робить мене одним і тим же **Я** – зараз, у п’ятирічному, трирічному, дворічному віці й так аж до мого народження. Подібно до цього, хоча мій характер змінювався протягом мого життя, і зараз він мало схожий на мій характер коли мені було п’ять років, усі ці зміни відбувалися поступово й утворюють єдиний потік. Цей потік психічних станів і є моїм **Я**.

Хоча ця теорія і виглядає правдоподібною, вона теж зіштовхується з серйозними проблемами, які показують її невідповідність нашому самосприйняттю і тому смислу, який ми зазвичай вкладаємо у займенник “я”.

Лоу показує це з допомогою кількох “аргументів дуплікатора”. Уявімо, що інопланетяни мають прилад, який дозволяє повністю знищити тіло людини в одному місці і створити в іншому місці точно таке саме тіло.

Припустимо, що вони знищили моє тіло на планеті Земля й створили точно таке ж саме на Марсі. Чи я вмер, чи продовжую жити? Якщо правильним є припущення про те, що наші спогади й характер цілковито визначаються структурою мозку (а Лоу весь час виходить з цього припущення), то *згідно з теорією потоку я продовжую жити* – мене лише перенесено на Марс. Адже психологічний потік у новому тілі продовжує той психологічний потік, який і є моїм **Я**.

Але припустимо, що інопланетяни створили не одну, а дві копії мого тіла – на Марсі й Венері. Хто з цих двох людей – я? Не може бути, щоб вони обидва були одним і тим самим **Я**, адже це – дві різні людини (хоч вони в момент їх створення і є точними копіями мене й один одного). Але ж кожний з них однаково є продовженням того психічного потоку, який, згідно з теорією потоку, є мною.



Як спроба обійти цю проблему висувається теорія єдиного потоку: психічний потік є тим самим **Я** тільки тоді, коли він залишається єдиним, не розщеплюється на кілька потоків. Якщо ж він розщеплюється, то жоден з кількох “дочірніх” потоків не є тим самим **Я**. Проте теорію єдиного потоку також не можна визнати задовільною, з наступних міркувань.

Припустимо, що, створюючи мою копію на Марсі, дуплікатор інопланетян не знищив моє тіло на Землі. Можливо, я навіть не знаю, що десь на Марсі створили мою точну копію. Я собі продовжую жити так, як жив, навіть не підозрюючи, що *згідно з теорією єдиного потоку мене вже давно не існує*: з того моменту, як на Марсі створили мою копію, я – уже не той, ким я був до цього. Адже відбулося роздвоєння єдиного потоку. Зрозуміло, що це абсурд: моє існування не може залежати від того, що хтось десь створив мою копію. Моя копія – це лише моя копія, а я – це я – той самий я, який існував до створення моєї копії.

Або припустимо, що в той момент, коли інопланетяни створили мою копію, мене збила машина і я помер. Згідно з теорією потоку (і просто потоку, і єдиного потоку), я продовжую жити, хоча насправді мене збила машина і я помер...

Ці приклади показують, що теорія потоку не відповідає тому, як ми, зазвичай і насамперед, сприймаємо себе, і що ми розуміємо під займенником “я”.

1+2+3) Перш ніж переходити до теорії душі, розглянемо ще один можливий підхід до проблеми, який можна назвати теорією психопотоків-мозку-тіла.

Суть цього підходу – в тому, що займенник “я” в повсякденній мові означає єдність психічного потоку, мозку й тіла. У тих ситуаціях, в яких ми його зазвичай вживаємо, і у відношенні до яких ми навчаємося його застосовувати, коли оволодіваємо мовою, немає розділення цих трьох аспектів. Вживання слова “я”, його смисл у звичайній мові, просто не пристосовані до таких гіпотетичних ситуацій, як ті, що передбачаються в розглянутих вище уявних експериментах.

На мою думку, цей підхід помилковий. Він спростовується тим фактом, що я (і, думаю, кожен з читачів)

- можу уявити себе в іншому тілі,
- можу уявити себе в тілі з іншим мозком,

– можу уявити, що я втратив пам'ять настільки, що не пам'ятаю свого імені й попереднього життя (але це усе ж я!),

– можу уявити мою психічну копію, яка не є мною – іншу людину з точно такими спогадами й характером, як у мене.

Усі ці уявлення цілком сумісні з деяким основним смислом, в якому я усвідомлюю себе, своє **Я**. А отже, основний смисл того, що я (і думаю, мій читач також) зазвичай маю на увазі, вживаючи займенник “я” – це ані моє тіло, ані мій мозок, ані мій психічний потік, ані єдність цих трьох складових. (Уявні фантастичні ситуації, які ми розглядали, якраз і дають змогу зрозуміти, що саме ми маємо, а що не маємо на увазі *насамперед*, вживаючи слово “я”.) То що ж таке це **Я** – у цьому основному смислі?

Основний смисл слова “я” – це *суб'єкт* відчуттів, емоцій, бажань, мислення (точніше, свідомий суб'єкт, що посилається на самого себе займенником “я”). **Я** (*психічне Я*) – це те “щось”, що суб'єктивно відчуває, емоційно переживає, воліє, мислить, усвідомлює власне буття – Декартова “мисляча річ”.

“Я”, у цьому смислі, означає не якийсь фізичний об'єкт (тіло чи мозок) – складну сукупність елементів, що позбавлені свідомості і характеризуються лише фізичними властивостями, та процесів їх фізичних взаємодій. З наявності таких фізичних структур і процесів, якими б вони не були, ніяким чином логічно не впливає наявність **Я**, яке здатне суб'єктивно переживати, воліти, мислити та усвідомлювати. Якими б складними не були ці структури та процеси, вони залишаються лише складною множиною фізичних (позбавлених свідомості) елементів, структур і процесів – вони не утворюють психічного **Я**.

“Я”, у цьому смислі, означає також не деяку сукупність-послідовність психічних станів. Теорія про те, що **Я** – це психічний потік передбачає абсурдну ідею про те, що спочатку існують окремі *нічий* (нікому не належні) психічні стани, що ці окремі стани утворюють певні взаємопов'язані множини або потоки, що ми якимось чином дізнаємося про ці множини (потоки) і називаємо їх словом “я”. Ідея нічий психічних станів є самосуперечливою, бо саме поняття стану передбачає, що це стан чогось/когось. Якщо стани розглядаються просто як елементи потоку, і заперечується існування, крім самих цих станів, тих речей (“субстанцій”), чийми станами вони є, то тим самим по суті заперечується, що вони є станами, а стверджується, що вони є самостійними речами (“субстанціями”). Проте теорія про те, що існують такі речі як нічий болі, радості,

задоволення, які утворюють деякі взаємопов'язані множини (потоки), які називають словом “я”, є надто безглуздою, щоб її можливо було сприймати всерйоз. До того ж, ця теорія самосуперечлива: щоб ми могли дізнатися про деякі множини (потоки) психічних елементів і назвати їх словом “я”, ми, тобто наші **Я**, мусимо існувати і бути чимось відмінним від цих потоків. А отже, **Я** не можуть бути психічними потоками.

Іншими словами, теорія психічного потоку означає, що 1) існують деякі взаємопов'язані множини (потоки) психічних станів і 2) ці множини (потоки) психічних станів називають себе словом “я”. Стверджується безглузда думка, що деяка *множина елементів*  $\{x_1, x_2, x_3, \dots, x_N\}$  може називати щось якимось словом, розуміючи-усвідомлюючи смисл цієї дії саме як називання,<sup>5</sup> при тому, що жоден з її елементів  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_N$  не має здатності до називання-розуміння-усвідомлення (якби якийсь з елементів множини мав таку здатність, то він, а не множина, був би **Я**).

Отже, людське **Я** (як щось, що суб'єктивно переживає відчуття та емоції, воліє, мислить та усвідомлює) – це не тіло й не потік психічних станів (досвіду). Мої психічні стани (досвід) є моїми остільки, оскільки 1) я існую і 2) я переживаю певні психічні стани (досвід). **Я** логічно та екзистенційно передує своєму досвіду (психічним станам), оскільки будь-який досвід (психічні стани) можливий лише як досвід (психічні стани) деякого (вже існуючого) **Я**.

**Я** – це не потік психічних станів (досвіду), а *суб'єкт, носій психічних станів* (досвіду), який, як такий, є *психічним індивідом* в первинному смислі слова “індивід” – неподільний. Саме цю інтуїцію, а також неможливість розуміння **Я** як фізичної системи, виражає теорія душі.

4) *Теорія душі*: **Я** – це щось нефізичне, що зазвичай називають душею.

З цією теорією Лоу обходиться, на мою думку, дуже легковажно. Він відразу відкидає її на підставі такої аргументації:

1. Смысл слова “я” асоціюється зі спогадами й характером даної людини.
2. Усі спогади та всі риси характеру людини **цілковито** визначаються структурою її мозку та процесами в ньому.

---

<sup>5</sup> Називання – це не просто фізичний процес, такий як коливання повітря, що утворює певну послідовність звуків. Називання – це фізичний процес *плюс* інтенціональність, тобто приписування цьому процесові певного смислу.

3. Отже, якщо душа існує, спогади й характер людини від неї зовсім не залежать.
4. Отже, **Я** людини не слід ототожнювати з душею.

Але ця аргументація некоректна, оскільки містить *передрішення спірного питання*<sup>6</sup>. Більшість людей, які вірять в існування душі, не погодяться із засновком 2, а отже – і з висновками 3-4. Вони вірять, що наші спогади й характер не визначаються цілковито структурою мозку та процесами в ньому, а залежать, принаймні частково, від душі. Немає доказів, що положення 2 істинне, це лише матеріалістичне припущення. Некоректно оцінювати теорію душі, виходячи з (матеріалістичних) засновків, які її прибічники відкидають. Навпаки, якщо ми розглядатимемо теорію душі, виходячи з її власних засновків, то побачимо, що вона є цілком логічно послідовною й дозволяє уникнути тих проблем, з якими зіштовхуються альтернативні теорії. Більше того, ми побачимо, що саме вона найкраще відповідає тому смислу, який ми вкладаємо в слово “я”.

На противагу наведеному вище аргументу Лоу (система тверджень 1-4), прибічники теорії душі можуть запропонувати альтернативну систему тверджень:

1. Спогади й характер людини не визначаються **цілковито** структурою її мозку та процесами в ньому.
2. Вони залежать (принаймні, частково) від душі.
3. Отже, ідентифікація **Я** людини з душею може бути правильною.

Це – справжня точка зору переважної більшості прибічників теорії душі, і Лоу не показав, що вона є хибною. Він просто постулював, що наші спогади й характер **цілковито** визначаються структурою мозку та процесами в ньому. Зрештою, усе, про що насправді говорить аргумент Лоу, це те, що якщо матеріалізм або епіфеноменалізм є істинним, то теорія душі (що природно поєднується з дуалізмом-інтераціоналізмом) є хибною. Але це – те ж саме, що сказати, що якщо теорія душі (або інтераціоналізм) істинна (істинний), то матеріалізм та епіфеноменалізм хибні.

Такий некоректний спосіб обговорення теорії душі – коли вона оцінюється з точки зору саме тих (матеріалістичних) припущень, яких її прибічники не приймають, і на цій дивній підставі відхиляється – є досить звичайним для філософів-матеріалістів.

---

<sup>6</sup> див. словник

Наприклад, Дерек Парфіт, відповідаючи на зауваження, що дуаліст захищав би теорію персональної ідентичності “в термінах душі, яка є простою річчю”, пропонував міркування, які, на його думку, “допоможуть нам звільнитися від цієї віри”. Він пропонував такий уявний експеримент. Уявімо, що в Вашому мозку якимось чином замінили 1% клітин на їх точні копії. Потім уявімо, що замінили не 1%, а 2%, 3%, 4%, ... 50%, ... 100%. Зрозуміло (?!), що якщо замінити 100%, то це вже будете не Ви, а хтось інший, якась інша особа, хоча вона й буде точно такою самою, як Ви. Не зовсім ясно, скільки саме відсотків треба замінити, щоб це сталося, але... “Якщо прийняти погляд про цілковиту відмінність між буттям мною та буттям іншою особою, яка є точно такою, як я, то ми маємо, щоб бути послідовними, вважати, що в якомусь випадку в середині цього діапазону, – скажімо, коли замінили п’ятдесят відсотків, – виникає те ж саме питання: чи це буду я чи зовсім інша особа? Думаю, що навіть найбільш переконаний дуаліст, який вірить у душу, буде спантеличений цими прикладами, оскільки він, здається, дотримується погляду, що є якийсь вирішальний відсоток, до якого це ще буде він, а після якого це раптом стане вже не він.”<sup>7</sup>

Але ж це явне, цілковите перекручення позиції типового дуаліста, приписування йому поглядів, яких він зовсім не дотримується! В позиції дуалізму немає нічого такого, через що дуаліст мусив би “дотримуватися погляду, що є якийсь вирішальний відсоток, до якого це ще буде він, а після якого це раптом стане вже не він”. З точки зору дуаліста, який вірить у душу, це-**Я** чи інше-**Я** визначається зовсім не відсотком мозкових клітин, а “в термінах душі, яка є простою річчю”. Якщо моє **Я** – це душа, яка є простою річчю, то буття або небуття мною залежить не від відсотків мозкових клітин, а лише від присутності або відсутності цієї простої речі (моєї душі). Змініть хоч би й усі 100% клітин мого мозку: якщо моя душа (моє **Я**) пов’язана з цим новим мозком, то це – я, з новим мозком замість старого.

Те, що Парфіт не зауважив такої очевидної речі, особливо дивно, приймаючи до уваги його опис розуміння **Я** звичайного здорового глузду (яке є дуалістичним): “погляд, до якого ... ми всі схильні, навіть коли цього не усвідомлюємо. Погляд, що як би сильно ми не змінювалися, в якомусь глибинному смислі змінені ми залишатимемося точно тими самими. Що навіть якщо якась чарівна паличка оберне мене на особу цілком іншого типу – на принца із

---

<sup>7</sup> Parfit D. and Vesey G. Brain Transplants and Personal Identity. – p. 316.

зовсім іншим характером і психічними здатностями – це буду точно той самий я.”<sup>8</sup> Цьому опису не бракує розуміння, хоча він і не зовсім точний: насправді, якщо хтось уявляє себе переміщеним у тіло принца або з новими психічними здатностями, він передбачає *водночас* 1) що якась найглибша основа його особистості (його **Я** або душа) залишається тією самою та 2) що його характер, схильності та психічні здатності в якихось найсуттєвіших аспектах визначаються цією основою, а *отже*, що він не стане особою *цілком* іншого типу, із *зовсім* іншим характером та психічними здатностями. (Я можу уявити, що якщо моя душа переміститься в тіло Дерека Парфіта з його мозком, то можливо, що я забуду мої спогади і матиму спогади Парфіта. Але я схильний до припущення, що навіть якщо це буде так і навіть якщо я сам думатиму, що я – Дерек Парфіт, якась особа, яка достатньо добре знає Дерека Парфіта, (наприклад, рідна мати) помітить, що з ним щось не так: “Наче підмінили!”. І я маю підозру, що незабаром я, вважаючи себе Дерек Парфітом, відмовлюся від матеріалізму і дивуватимуся: як я міг так довго вірити в таку абсурдну доктрину.) Якби Парфіт послідовно продумав цей погляд, він напевно побачив би, що його уявний експеримент (зі зміною клітин мозку) зовсім не влучає в ціль і аж ніяк не спростовує дуалізм.<sup>9</sup>

### **Семантичне зауваження**

Між іншим, слід звернути увагу на особливості смислу присвійних займенників (“мій”, “ваш”, “її”, “його”), коли вони застосовуються до особового займенника “я” або до іменників, що виступають як його синоніми (наприклад, “душа”). Зазвичай, коли ми вживаємо присвійні займенники з якимось іменником, ми маємо на увазі, що ми маємо (володіємо) річ(чу), що позначається цим іменником. Наприклад, коли я говорю “мій олівець”, я маю на увазі олівець, який *належить мені*. Але це не так, коли я говорю “моє **Я**” або “моя душа”, – бо коли я вживаю ці фрази, я не маю на увазі, що десь *поза мною* існує така річ як **Я** чи душа, які можуть мені належати або не належати, які я можу привласнити або комусь віддати. Насправді, моє **Я** (душа) *не належить мені*, я *не володію* ним (нею) – воно (вона) *є мною*. Смысл слова “мій” в таких випадках не є насправді “присвійним”, він не присвоює, а розрізняє: те **Я** (душу), яке є мною, від інших **Я** (душ), які не є мною.

<sup>8</sup> Parfit D. and Vesey G. Brain Transplants and Personal Identity. – p. 317.

<sup>9</sup> Слід віддати Парфіту належне: у своїй головній праці, *Reasons and Persons*, що вийшла десятьма роками пізніше, він уже не робить цієї помилки.

Теорія душі відповідає нашому найбільш фундаментальному розумінню самих себе як тих, хто мислить, відчуває, емоційно переживає власне буття, – психічних суб'єктів. Психічний суб'єкт, **Я** – це не якась фізична система (людське тіло чи мозок), і не психічний потік (спогадів, досвіду, ментальних станів). У нашому фундаментальному розумінні **Я** – це *носій (суб'єкт)* спогадів, досвіду, ментальних станів – щось здатне суб'єктивно переживати й усвідомлювати досвід. Потік і носій (суб'єкт) – це дві зовсім різні речі.

Коли ми говоримо про потік досвіду (або психічних станів), ми ніби припускаємо, що цей досвід існує сам по собі, як речі у просторі, а не як чийсь (мій або Ваш) досвід. Існує багато різних потоків досвіду, як існує багато річок. І ці потоки ми називаємо словом “я”, подібно до того, як ми називаємо річки словом “річка”. Очевидно, що тут усе перевернуто з ніг на голову. Насправді не існує ніяких нічийних потоків досвіду, які ми називаємо словом “я”. (Для того, щоб я щось якось назвав, потрібно, щоб я вже існував. Перефразовуючи Декарта: “Називаю – отже, існую”.) Досвід існує лише як чийсь досвід – мій або Ваш. Саме приналежність до того чи іншого **Я** робить сукупність елементів досвіду єдиним потоком – потоком мого чи вашого досвіду. **Я** передує всякому досвіду, є необхідною передумовою можливості будь-якого досвіду.

**Я** неможливо звести ні до чого іншого – зокрема, до потоку досвіду (чи психічних станів). Слово “я” виражає найфундаментальнішу інтуїцію власного буття людини як сутності (entity), яка мислить, відчуває, емоційно переживає своє буття. **Я** передує всякому досвіду і власним психічним станам, є їх носієм, суб'єктом, а не ними самими. Щоб додатково переконатися в цьому, проведемо простий уявний експеримент – регресію досвіду у минуле.

Наше **Я** в даний момент володіє певною сукупністю спогадів, що є результатом наших досвідів протягом життя, від народження до нинішнього моменту. Якщо ми розглядатимемо минулі стани нашого **Я**, то побачимо, що обсяг досвіду й спогадів зменшуватиметься аж поки не дійде до нуля. Зрештою, ми дійдемо до найпершого досвіду, що утворив першу ланку нашого “ланцюга пам'яті”. Але щоб цей досвід (і виникнення “ланцюга пам'яті”) був (було) можливим, необхідно, щоб вже існував той, кому цей досвід належатиме – суб'єкт досвіду, наше **Я**. Оскільки досвід (пам'ять) не існує сам по собі, а існує лише як мій (або ваш) досвід, то він не може й виникнути сам по собі, без вже існуючого суб'єкта. Отже, існування **Я** передує

будь-якому досвіду (пам'яті). Тож **Я** може, у принципі, бути цілковито “порожнім” – у смислі належного йому досвіду (змісту пам'яті). **Я** – це не досвід, і не пам'ять, а щось, що “стоїть за” будь-яким досвідом і пам'яттю і має (потенційну або актуалізовану) здатність до суб'єктивного переживання досвіду та усвідомлення.

### Про Г'юмівську теорію **Я**

Теорія **Я** як психічного потоку і заперечення “субстанційності” **Я** у західній філософській традиції стали популярними завдяки Девіду Г'юму. У східній традиції подібний погляд представляє буддистське вчення. Суть цієї позиції, як її виразив один з учасників дискусії в Інтернеті (Рендал Семстаг), така: **Я** або свідомість – це “ілюзія в тому смислі, що воно є тимчасовим, тривалістю в житті, сховищем миттєвих суб'єктивних переживань”.

А проте, якщо **Я** – це лише ілюзія, то чия це ілюзія? Моя? Але ж я – лише ілюзія. Отже, **Я** – це ілюзія ілюзії ілюзії ... (до нескінченності). Це – цілковитий абсурд. (Звичайно, теорію потоку можна сповідувати згідно з принципом “Вірюю, бо абсурдно”.)<sup>10</sup>

Теорія Г'юма про те, що **Я** – це лише потік досвіду, абсурдно суперечить найочевиднішому: що досвід не існує сам по собі, а існує лише як чийсь (того чи іншого **Я**) досвід; тобто, що **Я** передусе (своєму) досвіду. Абсурдна теорія Г'юма та її великий вплив коріняться в правдоподібній і впливовій, але хибній теорії емпіризму, згідно якої всі наші знання й поняття мусять (логічно) зводитися до досвіду, а всі уявлення й поняття, що не зводяться до досвіду, є раціонально невиправданими. Зрозуміло, що ніде в моєму досвіді не знайдеться того **Я**, яке “стоїть за” цим досвідом і робить його моїм; усе, що я можу знайти у своєму досвіді – це послідовність моїх одномоментних психічних станів, елементів мого досвіду. Г'юм робить з цього висновок про те, що “субстанційне” **Я** – це лише ілюзія. Ми побачили, що цей висновок цілковито абсурдний, проте він логічно витікає з концепції класичного емпіризму. Правильний висновок з цього – не ілюзорність **Я**, а хибність концепції класичного емпіризму.

---

<sup>10</sup> Очевидно, що це міркування споріднене зі знаменитим твердженням Декарта, що існування мого **Я** як мислячої сутності (entity), є єдиним фактом, в якому я не можу сумніватися без самосуперечності. Сумніваюся – значить мислю; мислю – значить існую як мисляча річ.



Концепція класичного емпіризму, завдяки аналізу того самого Г'юма, зайшла в глухий кут ще в XVIII сторіччі. Карл Поппер, критикуючи класичний емпіризм і позитивізм, переконливо показав, що наші загальні теорії й поняття ніколи не зводяться до (не виводяться логічно з) досвіду, усі вони виходять за межі досвіду, хоча й слугують для розуміння, пояснення досвіду.

Застосовуючи цей висновок до поняття **Я**, можемо стверджувати, що воно не зводиться до досвіду, а виражає фундаментальну інтуїцію, інтуїцію власного буття, і є необхідним для розуміння можливості будь-якого досвіду. Будь-який досвід можливий лише як чийсь досвід, досвід того чи іншого **Я**. **Я** – це носій, суб'єкт досвіду, а не його потік.

Заперечення існування **Я** як носія (суб'єкта) суб'єктивних станів є проявом ще однієї помилкової теорії, що походить від емпіризму. Цю теорію можна сформулювати приблизно так: речей (субстанцій), носіїв властивостей (станів), як чогось відмінного від самих властивостей, взагалі не існує; будь-яка річ – це лише “зв'язка” властивостей. Ця теорія ґрунтується на помилковій ідеї про те, що якщо існують такі носії як щось відмінне від “зв'язки” властивостей (станів), то вони мусять бути якимись “таємничими” “порожніми окремими речами”..., позбавленим властивостей субстратом, що “лежить під” властивостями”. Саул Кріпке (з яким я цілком згодний у цьому питанні) добре роз'яснює помилковість цього тлумачення:

“Я заперечую ... що окрема річ є не що інше як “зв'язка властивостей”... Якщо властивість – це абстрактний об'єкт, то зв'язка властивостей є об'єктом ще вищого рівня абстракції, а не окремою річчю. Філософи прийшли до протилежного погляду через хибну дилему: вони запитували, чи ці об'єкти є *чимось, що стоїть за* зв'язкою властивостей, чи об'єкт є *нічим іншим як* зв'язкою? Ані те, ані інше; цей стіл дерев'яний, коричневий, у кімнаті тощо. Він має всі ці властивості й не є річчю без властивостей, що стоїть за ними; але з цього не випливає, що його слід ототожнювати з набором або “зв'язкою” його властивостей...”<sup>11</sup>

Добавлю зовсім трохи до цього пояснення. Речі не є зв'язками властивостей, які могли б існувати окремо від речей. *Твердження про те, що річ не є зв'язкою її властивостей, не означає, що існують речі*

---

<sup>11</sup> Kripke S. Naming and Necessity. – p. 52.

*без властивостей*, – воно *означає* лише, що *не існує властивостей без речей*. Речі на відміну від властивостей і властивості на відміну від речей є абстракціями (двома концептуальними сторонами-продуктами процесу абстрагування): *конкретно існують лише речі з властивостями* – хоча річ може змінити свою властивість, набутися іншого стану, залишаючись тією самою річчю. Це стосується людських **Я** так само, як і інших речей.

Заперечення особистої ідентичності, **Я**, його “субстанційної” окремішності, розгляд його як частини якогось загального потоку частково є результатом двозначності таких слів як “окремішність” та “змінність”. Поза сумнівом, моє (Ваше) **Я** є частиною світу, воно взаємопов’язане з іншими частинами світу, впливає на них і зазнає їхнього впливу, змінюється разом з ними. Воно не ізольоване від решти світу. Кожний з нас перебуває в потоці взаємодій – з матеріальним світом та іншими людьми. Кожний з нас постійно змінюється. Сьогодні я відчуваю й думаю не те, що вчора, а вчора – не те, що позавчора. Усе це очевидно й банально. Але усе це не скасовує ідентичність, окремішність мого **Я** в іншому сенсі – у тому сенсі, який кожний з нас і має на увазі, коли говорить про себе у минулому і майбутньому: вчора я був не зовсім такий, як сьогодні, позавчора – не такий як вчора, завтра буду ще інакшим, але усе це – я, а не хтось інший.

В усіх моїх взаємодіях і змінах зберігається щось, що робить їх *моїми*, завдяки чому усі ці взаємодії та зміни відбуваються *зі мною, а не з кимось іншим*; це “щось” і є моє окреме **Я**. Воно цілковито окреме в тому сенсі, що я – це завжди я, а не хтось інший; хоча зрозуміло, що воно не є окремим, якщо під окремішністю розуміти ізольованість, відсутність взаємодії з усім, що не є мною (у т.ч. з усіма іншими **Я**).

Іноколи ідею самості заперечують, посилаючись на екстатичний досвід – особливі переживання, які тлумачаться як єднання з іншим **Я**, розчинення власного **Я** в іншому. Це може бути описуваний містиками стан злиття з Богом або відчуття особливої єдності з іншою людиною в містичному чи сексуальному екстазі. На мою думку, тут має місце хибне тлумачення досвіду. Ілюзорним є не **Я**, а злиття-розчинення. Це просто неточний спосіб описання певного особливого досвіду, який належить тому самому **Я**. Адже цей досвід – це чийсь досвід. Це мій, Ваш або його (її) досвід; це те, що сталося зі мною, Вами або ним (нею); те, що пережив я, Ви або він (вона). А отже, у цьому досвіді присутнє **Я** того, хто його переживає; воно нікуди не

зникло, ніде не розчинилося, воно існувало протягом переживання цього особливого стану; це воно його переживало. А отже, якщо цьому **Я** й здавалося, що воно зникло, розчинилося, то це – ілюзія – його ілюзія. Але воно само не є ілюзією. Воно реальне й окреме у своєму існуванні. Це одне й те саме **Я**, яке “стоїть за” усіма взаємодіями, в яких приймає участь, і змінами, які з ним відбуваються. **Я** – це особливий, відмінний від усіх інших, суб’єкт і носій досвіду і змін.

Відчуття єдності зі світом і власної “самості”, особисті, окремішності, індивідуальності насправді непотрібно протиставляти: одне не суперечить іншому. Єдність буття означає, що все перебуває в процесі взаємодії, а зовсім не відсутність або “ілюзорність” тих елементів буття, які перебувають у взаємодії. Зміни, у випадку **Я**, – це зміни суб’єктивних станів зі збереженням суб’єкта.

**Я** є частиною потоку буття – частиною, що перебуває в постійній взаємодії з іншими частинами й постійно змінюється, – але окремою частиною, відмінною від інших частин і *свідомою своєї окремішності, індивідуальності, Я-йності*. Декарт визначав **Я** як мислячу субстанцію чи мислячу річ. Більш точно було б визначити **Я** як мислячого (і такого, що відчуває й воліє) індивіда, розуміючи поняття “індивід” у його первинному смислі, що означає *цільність, неподільність, нескладеність-з-частин*. (Мої переживання й думки – це не частини мого **Я**, а його суб’єктивні стани і процеси зміни цих станів.) **Я** є цільним, неподільним, не-складеним-з-частин, оскільки воно не може утворитися

ані з поєднання кількох частин, жодна з яких не є **Я**, тобто не володіє здатністю переживання власного буття, мислення, воління, усвідомлення і самоусвідомлення;

ані з поєднання кількох **Я**, яке мусить бути не одним, а кількома **Я**.

**Я** – це Лейбніцева “монада”, але (всупереч Лейбніцу, який вважав, що монади не взаємодіють, “не мають вікон”) відкрита і звернена до світу та інших монад, інших **Я**. **Я** – це душа, яка є *простою річчю у тому смислі, що вона не складається з частин, які можуть існувати окремо від неї*; в той же час вона є дуже складною в іншому смислі – багатства ментального змісту, багатоманітності психічних станів, багатоаспектності.

## Про типи ідентичності (тотожності)

Давня філософська проблема – проблема розуміння поняття ідентичності (тотожності) та її умов: що саме робить певну річ саме цією річчю? за яких змін вона перестає бути цією річчю й стає іншою?

Це нагадує про знамениті висловлювання Геракліта: “Все тече, все змінюється. Не можна двічі увійти в ту саму річку”, – адже вода в річці спливає й на її місце припливає інша, стан річки змінюється, стани самої людини (як фізичні, так і психічні), яка входить у річку, змінюються тощо. В якомусь сенсі, це вже не та людина й не та річка. Але зрозуміло також, що в якомусь іншому сенсі це – та сама людина й та сама річка.

Тобто, маємо справу з двома різними видами тотожності: в філософії їх інколи називають якісною тотожністю (qualitative identity) та кількісною тотожністю (numerical identity). Я пропоную замість поняття кількісної тотожності вживати поняття *екзистенційної тотожності* (тотожності за існуванням) для позначення буття *тією самою* річчю, залишивши поняття *якісної тотожності* (тотожності за властивостями) для буття *такою самою* річчю.<sup>12</sup>

Отже, у випадку з річкою, якісно річка й людина стали іншими, але екзистенційно – залишилися тими ж самими. Зрозуміло, що у випадку **Я** йдеться про екзистенційну, а не якісну ідентичність (тотожність): як би не змінювалися мої ментальні стани (емоції, настрої, думки, знання, спогади), усі вони ідентифікуються з одним і тим же **Я**. Я змінююсь (втрата якісної ідентичності), але лишаюсь тим самим **Я** (екзистенційна ідентичність).

Але це ще не розв’язує проблеми. Припустимо, нас цікавить лише екзистенційна ідентичність. Питання: що саме робить певну річ саме цією річчю? за яких змін вона перестає бути цією річчю й стає іншою? – усе ще потребують роз’яснення. Припустимо, у мене є автомобіль. Він може зазнати багатьох змін, залишаючись тим самим автомобілем. Але якщо його розібрати на деталі, він уже не буде автомобілем. Питання: наскільки значними мають бути пошкодження, щоб він перестав бути тією самою річчю (автомобілем)? Або

---

<sup>12</sup> Така термінологія видається мені більш вдалою, оскільки пара категорій “кількість”-“якість” асоціюється з гегелівською діалектикою, в якій йдеться про “переход кількості в якість”, але розрізнення двох видів тотожності не має з цим нічого спільного. Крім того, термін “екзистенційна тотожність” є більш вдалим, аніж “кількісна тотожність”, оскільки йдеться не про кількість, а про триваюче існування (existence) речі.

припустимо, що в мене два майже однакові автомобілі А1 та А2. Я можу замінити в автомобілі А1 якусь деталь чи кілька деталей на деталі з автомобіля А2, і буду вважати, що це – той же самий автомобіль А1. Але припустимо, я розрізав обидва автомобілі посередині, і половину автомобіля А1 сплавив з половиною автомобіля А2. Який вийшов автомобіль – А1 чи А2? Можна наводити багато різних варіантів, і, розглядаючи їх, ми дійдемо висновку, що у всіх подібних випадках не існує якогось єдиного об'єктивного критерію ідентичності. Можна сказати, що у всіх таких випадках ідентичність є *умовною, конвенційною*: ми розглядаємо щось як одну й ту саму річ, незважаючи на зміни, які з нею відбуваються, просто остільки, оскільки нам це зручно в цілях розуміння і спілкування; якщо зміни, що відбуваються з цією річчю, видаються нам не надто значними; якщо вони не виходять за межі певного діапазону, який, відповідно до наших інтуїтивних уявлень (сформованих, насамперед, в процесі мовної практики), не порушує самототожності цієї речі. (У деяких випадках самототожність може визначатися не матеріальним складом, а якимись іншими ознаками; наприклад, у випадку футбольного клубу за якийсь час може повністю змінитися склад гравців, тренерів і власників клубу, але клуб вважатиметься тим самим; тотожність клубу як однієї й тієї ж самої юридичної особи визначається певною юридичною процедурою.) За яких умов щось вважається “тим же самим”, а за яких ні, визначається неформально міркуваннями зручності й мовною практикою спільноти. Об'єктивних критеріїв самототожності у всіх подібних випадках просто немає.

Коли ми говоримо про ідентичність (самототожність) **Я**, то маємо на увазі щось інше – якусь безумовну, абсолютну, об'єктивну ідентичність, що належить до самої структури реальності. У фізичній реальності таку ідентичність представляють (якщо вони існують) атоми Демокріта (не плутати з атомами у розумінні сучасної фізики) – найменші неподільні мікрочасточки матерії. Оскільки вони неподільні, то вони лишаються тими самими – у безумовному, абсолютному, об'єктивному смислі, навіть якщо змінюються деякі їх фізичні стани, характеристики або взаємні відношення (змінюються принаймні такі фізичні характеристики взаємного відношення, як розташування в просторі). Хоча можливо, що вони можуть змінюватися якісно, вони залишаються екзистенційно тими ж самими – у безумовному, абсолютному, об'єктивному смислі. Саме про цей тип ідентичності йдеться і у випадку **Я**.

*Ідентичність **Я**, яка робить моїми всі мої дії та суб'єктивні переживання впродовж життя (а можливо, і за межами цього земного життя), – це не просто екзистенційна ідентичність – це об'єктивна, безумовна, абсолютна, реальна ідентичність.*

### **Чи є **Я** “чистим суб'єктом”?**

На завершення цього розділу я наведу вдале пояснення відношення між **Я** та мозком, яке дає Карл Поппер, і прокоментую деякі моменти в ньому:

“**Я** назвав цей розділ “**Я** та його мозок”, оскільки я маю намір показати, що мозок належить **Я** скоріше, аніж навпаки. **Я** майже завжди активне. Активність **Я**, на мою думку, є єдиною відомою нам справжньою активністю. Активне психо-фізичне **Я** є активним програмістом мозку (який є комп'ютером); воно є діячем, чийм інструментом є мозок. Свідомість є, як говорив Платон, капітаном. Вона не є, як вважали Девід Г'юм та Вільям Джеймс, загальною сумою або зв'язкою, або потоком досвіду: це вказує на пасивність. **Я** думаю, що цей погляд є результатом намагання пасивно спостерігати за собою, замість того, щоб осмислювати й переглядати свої минулі дії.

**Я** вважаю, що ці міркування показують, що **Я** не є “чистим его”; тобто, просто суб'єктом. Скоріше, воно є неймовірно багатим. Подібно до капітана, воно спостерігає й діє водночас. Воно діє і зазнає дії, згадує минуле і планує та програмує майбутнє; очікує та розпоряджається. Воно містить, у швидкій послідовності або водночас, бажання, плани, сподівання, рішення діяти й живе усвідомлення буття діючим **Я**, центром дії...

І все це тісно взаємодіє з величезною “активністю”, що відбувається в мозку.”<sup>13</sup>

Мій коментар стосуватиметься трьох моментів:

1) На мою думку, говорити про **Я** як “чистого суб'єкта” цілком правомірно. У деякому важливому для обговорення нашої проблеми смислі **Я** – це “чистий суб'єкт”; просто це не той смисл, який мав на увазі Поппер. Цей момент важливо прояснити. Коли я говорю про те, що **Я** – це “чистий суб'єкт”, я, звичайно ж, маю на увазі не конкретного суб'єкта (моє **Я** в даний момент чи **Я** Поппера в момент, коли він писав процитований фрагмент). **Я** маю на увазі *смысл*

---

<sup>13</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 120.

поняття “я”, абстрагований від усіх конкретних **Я** і, отже, позбавлений усіх індивідуальних характеристик (і через це дуже збіднений). **Я** маю на увазі те спільне, що об’єднує всі конкретні, індивідуальні, неймовірно багаті **Я**, те, що робить їх **Я**. Цим спільним, що утворює нашу (кожного з нас) **Я**-йність, є здатність відчувати, переживати емоції, бажати, мислити, усвідомлювати. Це і є **суб’єктність**. Зрозуміло, що кожне конкретне **Я** не є чистим (абстрактним) суб’єктом, а є конкретним суб’єктом з конкретними емоціями, бажаннями, думками, спогадами, темпераментом тощо.

2) Твердження про те, що **Я** містить у собі бажання, плани, сподівання, рішення, усвідомлення тощо не слід розуміти “оречевлено”, ніби бажання, плани, сподівання, рішення, усвідомлення є окремими речами, які лежать у скриньці під назвою “**Я**”, і які можна з цієї скриньки витягти і покласти окремо. Також їх не слід розуміти як частини, з яких складається **Я** (це було б поверненням до Г’юмівської теорії про **Я** як “зв’язку”). Вони не існують і не можуть існувати окремо від того **Я**, чийми бажаннями, планами, сподіваннями, рішеннями, усвідомленнями вони є; тому вони є не частинами, а *суб’єктивними станами* цього **Я**.

3) Також варто зауважити, що я вживаю слово “**Я**” у ширшому смислі, ніж Поппер (“self”). Поппер застосовує це слово лише до самосвідомих соціалізованих (що включає, насамперед, володіння мовою) особистостей; у цьому смислі тварина чи немовля не мають (не є) **Я**. Я вживаю слово “**Я**” у смислі психічного суб’єкта – когось, хто суб’єктивно відчуває, переживає емоції, бажає, мислить тощо; причому здатність до будь-яких суб’єктивних переживань, хоч-яких примітивних, є достатньою. Тож у моєму смислі, немовлята й тварини, якщо вони справді щось відчувають (суб’єктивно), мають (є) **Я**, навіть якщо вони цього не усвідомлюють у дескриптивних (описових) мовних формах. (Див. про функції мови розділ 12.)

## 9. Різновиди дуалізму та панпсихізм

У філософії розрізняють, за різними ознаками, кілька видів дуалізму.

Одне з найважливіших – розрізнення “сильного” та “слабкого” дуалізму, тобто **інтераціоналізму** (що передбачає двонаправлену взаємодію між мозком та свідомістю) та **епіфеноменалізму** (що передбачає вплив мозку на свідомість, але не допускає впливу свідомості на фізичні процеси). Аргументацію за й проти цих напрямків ми детально обговоримо в наступному розділі.

У цьому розділі ми розглянемо інше найбільш поширене розрізнення – на

– **субстанційний дуалізм** (англ. *substance dualism*), який розглядає свідомість (**Я**) і тіло (мозок) як різні речі (субстанції);

– **пропетивний дуалізм** або **дуалізм властивостей** (англ. *property dualism*; *property* – властивість), який розглядає свідомість як нефізичну (нематеріальну) властивість чи нефізичний (нематеріальний) аспект (комплекс властивостей, станів) якоїсь речі, яка має також і фізичні властивості (найчастіше йдеться про мозок, який розглядається не як чисто фізична система, а як річ з подвійною, психофізичною природою).

Я пропоную також іншу, близьку, але, на мою думку, більш змістовну й чітку, однозначну типологію, яка виключає деякі хибні тлумачення і неясності, пов’язані з поняттями субстанційного та пропетивного дуалізмів. Згідно з нею, слід розрізнити такі види дуалізму:

– **креаціонізм** (від англ. *create* – створювати) – гіпотеза про те, що душі створює Бог;

– **емерджентизм** (від англ. *emerge* – виникати) – гіпотеза про те, що свідомість, **Я** або душа виникає за певних умов за особливими законами природи з *нічого*;

– **етерналізм** (від англ. *eternal* – вічний) – гіпотеза про те, що душі існують вічно – у минулому й майбутньому.

Дещо окремо від цих розрізнень стоїть **панпсихізм**. Його можна розглядати як різновид пропетивного дуалізму, що приписує всім (аж до найменших) елементам реальності як фізичні, так і психічні (протопсихічні) властивості. Проте панпсихізм може бути й ідеалістичним – як теорія про те, що реальність за своєю внутрішньою природою, сутністю-есенцією є психічною, а фізичне є лише проявом, видимістю психічного.



Варто звернути увагу, що вживаючи термін “дуалізм”, я не маю на увазі деяку загальну онтологічну теорію (теорію про устрій дійсності в цілому), згідно з якою дійсність утворюється двома початками. Я вживаю його в більш вузькому контексті, у відношенні до психофізичної проблеми. У цьому контексті “дуалізм” означає теорію про те, що свідомість – це щось нефізичне: нефізична річ, відмінна від тіла й мозку, тобто душа (субстанційний дуалізм) або система нефізичних властивостей-станів мозку (пропетивний дуалізм). Дуалізм у відношенні до психофізичної проблеми може поєднуватися з *плюралізмом* у більш широкому онтологічному (метафізичному) сенсі – теорією про те, що дійсність у цілому утворюється не двома, а більшою кількістю фундаментальних “начал” чи автономних царин буття. (Див., наприклад, розділ 12 про теорію трьох світів К. Поппера.)

### **Класичний (субстанційний) дуалізм. Етерналізм та креаціонізм**

Субстанційний дуалізм – це, по суті, звичайна простонародна віра в те, що крім тіла (як носія фізичних станів та властивостей, що зводяться, зрештою, до розташування у просторі і змін цього розташування – тіла в цілому та різних його частин і частинок) у людини є душа, яка і є носієм-суб’єктом відчуттів, емоцій, бажань, мислення. Автором класичної філософської теорії субстанційного дуалізму був, як ми вже знаємо, Рене Декарт.

Поняття субстанційного дуалізму посиляється на поняття субстанцій, яких, по ідеї, мусить бути дві. Що ж таке субстанція? Цьому поняттю в історії філософії давалося багато визначень; деякі з них (наприклад, у Спінози) несумісні з дуалізмом субстанцій.

Для розуміння смислу позиції субстанційного дуалізму і її відмінності від пропетивного дуалізму можемо взяти за основу таке пояснення: субстанція – це носій властивостей (станів) на відміну від самих властивостей (станів).<sup>1</sup> Наприклад, яблуко – це субстанція, а червоне чи кисле – це властивість. Уже тут виникає деяка неясність з поняттям субстанційного дуалізму: адже зрозуміло, що субстанцій, у такому сенсі, не дві, а безліч. Проте цю неясність легко прояснити: зрозуміло, що субстанційний дуалізм говорить не про те, що існує лише дві речі, він говорить про *два різні типи речей* (субстанцій), які *мають зовсім різні властивості*. З одного боку – фізичні субстанції,

---

<sup>1</sup> див., наприклад: Moreland J. P. A Contemporary Defence of Dualism. – p. 259; Lowe E. J. An Introduction to the Philosophy of Mind. – p. 9.

включаючи людські тіла; з іншого – психічні субстанції – свідомості, або душі, або **Я**.

Інше тлумачення поняття субстанції – як деякого “першоначала”, яке утворює множину речей відповідної природи (матеріальної чи духовної) – “модусів” цієї субстанції (Спіноза), – уже досить далеко відходить від простонародної віри, яка лежить в основі субстанційного дуалізму, а також від міркувань Декарта, який хоч і писав про дві субстанції (мислячу і протяжну), а проте ототожнював мислячу субстанцію з людським **Я** (зрозуміло, що якщо Декарт не був соліпсистом, то він мусив би визнати, що існує не одна, а дуже багато мислячих “субстанцій” – людських **Я**). Поняття субстанції як універсального “першоначала” добре підходить для матерії, але зовсім не підходить для свідомості-суб’єктивності, душі, **Я**.

Декарт сформулював свою теорію як вчення про існування двох (типів) субстанцій, які характеризуються цілком різними атрибутами (фундаментальними властивостями або типами властивостей і станів) – протяжністю та мисленням. Зауважимо, що простонародна віра не така категорична у розділенні цих двох атрибутів: зазвичай душа уявляється у тілесній формі (“тонке тіло”, здатне проходити крізь звичайні матеріальні речі), тобто, їй приписуються не лише власне духовні властивості, а й деякі фізичні (квазіфізичні) властивості. Правда, можна було б сказати, що це не властивості душі якою вона є “в собі”, насправді, а лише те, як вона являється іншим душам – що душа має властивість або здатність являтися іншим душам у квазіфізичному вигляді. Проте в такому разі те ж саме можна було б поширити й на фізичні об’єкти, і ми отримали б замість дуалізму ідеалізм.

Важливо також, що якщо свідомість взаємодіє з тілом (мозком), то душа як суб’єкт переживань мусить мати і деякий фізичний (квазіфізичний) аспект – те, як вона впливає на фізичні процеси в мозку. Ці властивості відрізняються від відомих науці фізичних властивостей; “тонкі” “духовні” тіла, якщо вони існують, не підкоряються відомим фізичним законам, і в цьому сенсі їх можна назвати квазіфізичними. А проте, ніщо не заважає нам також вважати, що душа має крім власне психічних властивостей також і деякі фізичні властивості, що відрізняються від відомих фізичних властивостей “чисто фізичних”, не наділених свідомістю об’єктів.

Виходить, що в цьому відношенні ми дещо відходимо від “чисто субстанційного” дуалізму типу Декартового, і наша теорія набуває деяких рис пропетитивного дуалізму.

У терміну “субстанційний дуалізм” є й інший, більш суттєвий, недолік: смисл, у якому поняття “субстанція” вживалося в історії філософії, є вельми неоднозначним і нечітким. Можна виділити принаймні два значення.

1) Значення, на яке ми досі орієнтувалися: субстанція – це якийсь носій властивостей і станів. Проте в такому разі субстанцій безліч, а термін *дуалізм* має на увазі не дві субстанції, а два типи субстанцій чи дві природи субстанцій – фізичну й суб’єктивну. Існує безліч фізичних субстанцій (фізичних об’єктів) і мільярди суб’єктивних субстанцій (**Я**).

2) Проте в історії філософії не менш часто поняття субстанції розумілося у іншому смислі – якоїсь всеохопної реальності – такої як матерія (що охоплює усю фізичну реальність) або якийсь Світовий Дух (або Бог). Зауважимо, що це значення близьке до нефілософського значення англ. *substance* – у повсякденному мовленні й науці (насамперед, у хімії) воно означає просто “речовина”. Тож субстанційний дуалізм нерідко інтерпретують як вчення про те, що поряд з матерією, як “речовиною”, з якої утворюється фізична реальність, існує ще якась “духовна речовина”.

Цей варіант представляє для нас інтерес лише як *джерело хибного розуміння* смислу того, що традиційно називають субстанційним дуалізмом.<sup>2</sup> Адже нас цікавить не якась “духовна речовина” і навіть не якийсь всезагальний Світовий Дух, а індивідуальні, особисті свідомості, **Я**. Якщо потрібна якась аналогія між **Я** та чимось із фізичної реальності, то аналогом буде не матерія в цілому, а атоми Демокріта (найелементарніші, неподільні часточки фізичної реальності, якщо такі існують).<sup>3</sup> Свідомість, яка нас цікавить (**Я**, душа) – це не “психічна речовина”, а психічний індивід.

---

<sup>2</sup> Пор.: Е. Дж. Лоуї:

“Під “субстанцією”, у цьому контексті, слід розуміти просто будь-який об’єкт (або річ), властивості якого можуть змінюватися з часом. Важливо не плутати “субстанцію” у цьому смислі з “субстанцією” у смислі деякого *матеріалу*, такого як вода або залізо.”

(Lowe E. J. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. – p. 9.)

<sup>3</sup> Зауважимо, що якби між одними й іншими (**Я** та атомами Демокріта) була чітка відповідність, то психофізична проблема не виникала б: ми вважали б одні й ті самі елементи реальності носіями водночас фізичних та суб’єктивних властивостей і станів. Але ми знаємо, що людське **Я** взаємодіє не з окремим простим (неподільним) фізичним елементом (атомом Демокріта), а з такою складною фізичною системою як людський мозок.

Як приклад хибного розуміння смислу субстанційного дуалізму можемо згадати його критику Коліном Мак-Гіном. Мак-Гін інтерпретує дуалізм як вчення про те, що поряд з матеріальною речовиною (“субстанцією”), з якої утворюються фізичні речі, існує якась нематеріальна психічна речовина (“субстанція”), з якої утворюються душі. А якщо це так, то ми нічого не досягаємо в поясненні свідомості: зрозуміти, як свідомість (душа, **Я**) може утворюватися-складатися з якоїсь психічної речовини так само неможливо, як і зрозуміти, як вона може утворюватися-складатися з матеріальної речовини.<sup>4</sup>

Подібним чином, Сюзен Блекмор описує дуалізм Декарта як вчення про те, що “свідомість і мозок були зроблені з цілком окремих видів матеріалу (stuff)”<sup>5</sup>, а Мері Міджлі пише, що Декарт “розглядав кожну душу або свідомість як духовну субстанцію, зроблену з матеріалу (stuff) зовсім іншого, аніж усі земні предмети”<sup>6</sup>. Сумніваюся, щоб Декарт десь писав таку дурницю! У будь-якому разі, це – зовсім неадекватне тлумачення суті того розуміння відношення між свідомістю й тілом, яке традиційно називають “субстанційний дуалізм”.

Я частково погоджуюся з Мак-Гіном, Блекмор та Міджлі: якщо субстанційний дуалізм розуміти в такий спосіб, то він буде незадовільним. Проте, наскільки я це розумію, погляди, які традиційно називають субстанційним дуалізмом, мають на увазі зовсім не це. Починаючи від Декарта: коли він писав про “мислячу субстанцію”, отождожуючи її з людським **Я**, він напевно *не мав на увазі*, що людські **Я** утворюються з якогось особливого мислячого матеріалу (stuff), на відміну від протяжного матеріалу, з якого утворюються фізичні тіла. Він мав на увазі, що людське **Я** – кожне людське **Я** – є особливою, нескладеною й неподільною “мислячою річчю”.<sup>7</sup>

---

Звідси, необхідність розмежування: з одного боку, суб’єктивні “субстанції” або просто суб’єкти – людські **Я**, з іншого – фізична реальність, яка включає в себе людські тіла з мізками.

<sup>4</sup> McGinn C. The Mysterious Flame. – pp. 94-95.

<sup>5</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 16.

<sup>6</sup> Midgley M. *Science and Poetry*. – p. 86.

<sup>7</sup> Пор.: Е. Дж. Лоуї:

“Картезіанський дуалізм не стверджує, що особистість зроблена з якоїсь примарної нематеріальної речовини (stuff)... Навпаки, він стверджує, що особистість, або **Я**, є цілковито простою, неподільною річчю, яка взагалі ні

Субстанційний дуалізм – це не якийсь безглузде вчення про мислячу речовину. Субстанційний дуалізм – це звичайне для дофілософського здорового глузду уявлення про те, що крім людського тіла існує ще й душа, яка, власне, і є людським **Я**. Йдеться **не** про існування, поряд з фізичною речовиною, з якої складаються фізичні тіла, (тобто, поряд з матерією) психічної речовини, з якої складаються душі (**Я**). Йдеться про інше: що крім фізичних об'єктів, які складаються з матерії і характеризуються просторовими властивостями, існують також речі зовсім інші за своєю природою і властивостями – душі, або **Я**, які не мають фізичних властивостей, але мають властивість бути суб'єктами суб'єктивних переживань, мислення, воління, усвідомлення. Немає проблеми розуміння того, як ці **Я** можуть утворюватися-складатися з якоїсь духовної речовини, – просто тому, що вони **не утворюються-складаються** ні з якої речовини, вони просто існують, нескладені і неподільні – психічні індивіди.

Розглянута смислова неоднозначність, а також згадувані вище “пропетивні” риси того, що звичайно називають субстанційним дуалізмом дає підстави говорити, що цей термін, можливо, є не дуже вдалим. Далі ми побачимо також, що є підстави вважати не дуже вдалим і термін “пропетивний дуалізм”. Тож є сенс запропонувати іншу термінологію, яка більш адекватно виражала б традиційне смислове навантаження словосполучень “субстанційний дуалізм” та “пропетивний дуалізм”. Замість “субстанційного дуалізму” можна було б говорити просто про *дуалізм душі й тіла*. Можна розрізнити три версії такого дуалізму: етерналізм, креаціонізм та емерджентизм. Щодо пропетивного дуалізму, то він є або емерджентизмом або панпсихізмом. На мою думку, терміни “етерналізм”, “креаціонізм”, “емерджентизм”, “панпсихізм” більш змістовні й однозначні, аніж “субстанційний дуалізм” та “пропетивний дуалізм”, і краще відображають реальні, а не суто словесні, термінологічні відмінності між різними версіями дуалізму.

У цьому підрозділі ми порівняємо етерналізм та креаціонізм, оскільки вони найближчі до того, що традиційно розуміється під “субстанційним дуалізмом”. Емерджентистську версію дуалізму розглянемо в наступному підрозділі, оскільки вона ближча до пропетивного дуалізму.

---

з чого не "зроблена"... Він стверджує, що Ви і я – такі прості речі, і що ми, а не наші тіла або мізки, є суб'єктами досвіду..."

Lowe E. An Introduction to the Philosophy of Mind. – p. 10.

**Дуалізм-етерналізм** говорить, що душі – це особливі елементи реальності, які не виникають і не зникають, а існують вічно – у минулому й майбутньому. Перевага цієї теорії в тому, що непотрібно пояснювати те, чого пояснити неможливо: як виникли людські душі? Відповідь етерналізму проста: вони ніяк не виникли, вони завжди існували. Як саме й де вони існували, невідомо: можливо, в іншому тілі, можливо, в якомусь іншому, паралельному світі. Головна проблема для дуалізму-етерналізму: як могло так трапитися, що душа, яка до того існувала собі десь в іншому світі (принаймні, до зародження життя і набуття ним досить складних форм, пов'язаних з появою мозку, на Землі їй важко знайти місце), і мозок, який сформувався в результаті чисто фізичних процесів біологічної еволюції, які спрямовувалася природним відбором (згідно з теорією Дарвіна), виявилися так тісно припасованими одне до одного, що протягом земного життя душа невіддільна від цього конкретного мозку, що всі наші відчуття і психічні стани настільки сильно залежать від фізичних станів мозку, що мозок так слухняно й правильно управляє рухами нашого тіла згідно наших бажань?

Етерналізм мусить припустити, що існують якісь особливі духовні закони, що управляють усіма паралельними світами, зв'язком між душею й мозком і (всупереч Дарвіну) спрямовують сам процес біологічної еволюції в напрямку формування мозку, придатного для душі. Можна припустити, що в цьому процесі душі розвиваються разом з біологічною еволюцією (можливо, колись наші душі були душами тварин). Але навряд чи цю ідею можна застосувати до того часу, коли на Землі не було життя, – хіба що прийняти ідею панпсихізму про те, що атоми, електрони, фотони тощо теж мають свідомість. Але ця панпсихістська гіпотеза породжує набагато більше проблем і незрозумілостей, аніж розв'язує.

**Дуалізм-креаціонізм**, здається, дає прості відповіді на всі питання, які становлять труднощі для етерналізму: усемогутній Бог створив душі й Він же спрямовує процес біологічної еволюції так, щоб зрештою виник мозок з потрібними властивостями. Усе просто і зрозуміло. Але чи не занадто просто? Проти дуалізму-креаціонізму можна заперечити, що він лише створює *видимість пояснення*, насправді нічого не пояснюючи і породжуючи *дуже серйозну додаткову проблему*. Поясню ці заперечення детально у формі діалогу:

**Креаціоніст:** Я знаю, як пояснити тісний взаємозв'язок між душею й мозком: Бог створив душі й Він же спрямовував процес еволюції так, щоб в результаті утворився мозок, придатний для душі.

*Агностик:* Думаю, що це – не дуже добре пояснення. Якщо ми вважаємо, що (всупереч емерджентизму) людське **Я** (душа) не може просто виникнути з нічого, а також що воно не може утворитися з чогось іншого – ані з якогось неодушевленого матеріалу (матерії), ані з інших **Я** (поєднання кількох **Я** – це кілька різних **Я**, а не одне складне **Я**, і навпаки, не можна “відрізати” від якогось **Я** шматочок, і отримати таким чином інше **Я**), то воно *також не може бути створене* – ані з нічого, ані з неодушевленого матеріалу, ані з “частинки Бога” (таким чином, біблійне висловлювання про те, що Бог “вдихнув” у людину душу, що душа – це “дихання Бога”, в якості пояснення не годиться).

*Креаціоніст:* Бог Всемогутній, для нього усе можливо, у тому числі те, що людям видається неможливим.

*Агностик:* Те, що є справді, в принципі неможливим, неможливе справді, навіть для Бога. Давно відомий “парадокс усомогутності”: чи може Всемогутній Бог створити камінь, якого Він не зможе підняти? а намалювати квадратне коло? Усомогутність може бути лише в межах можливого. Але якщо *творення* (Богом) душі з нічого чи з чогось іншого можливе (лише видається нам неможливим), то так само мусить бути в принципі можливим і її *виникнення з нічого* (емерджентизм) або утворення з чогось іншого відповідно до якихось невідомих і незрозумілих (можливо, навіть недоступних для людського розуміння) нам аспектів устрою самої дійсності, природи (без Бога). Тож ідея Бога – зайва. Твердження про незбагненність Божественного творіння можна замінити аналогічним твердженням без згадки про Бога. Етерналізм: “Це лише ми не можемо зрозуміти, як вічне існування душі узгоджується з історією природи, біологічною еволюцією і характером взаємозалежності мозку та свідомості, але *насправді* вони узгоджуються у якийсь незрозумілий (і можливо незбагнений) для нас спосіб”. Емерджентизм: “Це лише нам видається, що свідомість чи психічне **Я** не може за певних умов виникнути з нічого; ми просто *не можемо зрозуміти*, як вона (воно) може виникнути з нічого, але *насправді* це можливо, хоч і незбагненно для нас”. “Містеріанський” матеріалізм: “Це лише нам видається, що свідомість не може бути тотожною деяким фізичним структурам та процесам; ми просто *не можемо зрозуміти*, як це можливо, але *насправді* це не лише можливо, але так і воно і є, хоча це й незбагненно для нас.”. Здається, ці твердження анітрохи не гірші за креаціоністське. Відповідно до принципу леза Оккама, вони навіть кращі. Немає підстав вважати, що лише Бог може бути для нас незбагненим, а якісь аспекти самого світу (природи) – не можуть.

*Креационіст:* Але ж припущення про існування Бога, що створює душі й направляє розвиток світу, пояснює узгодженість між душею й мозком?

*Агностик:* Не думаю. Якщо навіть припустити, що існує якась могутня істота, яка створила світ таким, яким він є, і задала той напрям, в якому відбувається його розвиток, то питання “Чому світ є таким, яким він є, а не якимось іншим?” отримує лише псевдопояснення, яке насправді нічого не пояснює, а лише видозмінює початкове питання на інше: “Чому цій могутній істоті захотілося зробити світ таким, яким він є, а не якимось іншим?”

*Креационіст:* Воля Бога і її причини незбагненні. Він просто так вирішив, і все.

*Агностик:* Але чим ця відповідь краща, аніж аналогічне твердження без посилання на Бога: “Причини того, що світ влаштований так, а не якимось інакше, незбагненні. Просто світ так влаштований, і все”? З точки зору принципу “леза Оккама” друга відповідь краща, оскільки не вводить зайву сутність, Бога, яка нічого не пояснює.

Загалом, спроба пояснення будь-чого ідеєю Бога відповідає влучній характеристиці Шедворса Ходжсона: це спосіб філософування, що ґрунтується на принципі: “Стверджуй, що дещо, про що ти нічого не знаєш, є поясненням усього іншого.”

До того ж, припущення про існування Бога як усемогутнього всеблагого творця Всесвіту створює іншу, на моє переконання нерозв’язну, проблему – добре відому проблему існування зла: як може всемогутній і всеблагий Бог допускати всі страждання, жорстокості, інше зло, яке твориться на Землі?

*Креационіст:* Але ж багато теологів давали відповідь на це питання?!

*Агностик:* Не можу визнати жодну з цих відповідей задовільною. Більше того, я вважаю, що задовільна відповідь на це питання (крім визнання, що Бога як усемогутньої всеблагі істоти не існує) у принципі, логічно неможлива. *Усі наявні і можливі спроби виправдання Бога в контексті проблеми існування зла є, по суті, запереченням реальності зла.* Усі вони зводяться до одного: якщо всемогутній усеблагий Бог допускає зло, то це необхідно для якогось вищого блага; якби Бог не допустив цього зла, то було б гірше. Але якщо “зло” є необхідним для більшого добра, то це означає, що воно *лише видається злом, а насправді, у кінцевому рахунку (в божественній перспективі вічності), є не поганим, а добрим, а отже, не є злом.*



*Креационіст:* А якщо ми будемо розуміти поняття Бога якось інакше? Можливо, Він і не є всемогутнім? Чимало людей вважають, що Бог – це якесь таємниче духовне начало, яке неможливо пізнати раціонально, але яке присутнє у світі і відчувається людиною, що знаходить вираз в релігії, поезії, музиці...

*Агностик:* Припустимо, я теж схильний до думки, що дійсність має якийсь такий таємничий духовний аспект. Але хіба це допомагає у вирішенні нашої проблеми? Якщо це таємниче духовне начало не є особою, то твердження про творення душі Богом перетворюється на емерджентистське твердження про те, що душа просто якимось незбагненим чином виникає з нічого за певних фізичних умов (наявність певної фізичної системи – мозку) під дією якихось невідомих законів природи (назвемо їх духовними законами). Якщо це так, то ті ж самі закони визначають фізичні умови, необхідні для триваючого існування душі, і душі зникають, перетворюючи сь на ніщо, коли ці умови більше не виконуються.

Якщо ж це духовне начало є особою, хай навіть і не *всемогутньою*, але дуже могутньою (принаймні настільки, що може створювати душі й спрямовувати процес біологічної еволюції), то ми повертаємося до проблеми існування зла: Бог, якщо він є не лише дуже могутнім, але й добрим, мусив би в межах своєї величезної могутності робити все можливе, щоб зменшити кількість зла. Він міг би, наприклад, запобігти жахам другої Світової війни та Освенцимів, викликавши “випадковий” смертельний серцевий приступ у Гітлера, міг би врятувати мільйони жертв сталінських репресій в СРСР та Великого Голодомору в Україні, викликавши вчасно такий же приступ у Сталіна, або ще раніше у Леніна. Невже його могутності не вистачило навіть для таких дрібничок? Чи він у цей час був зайнятий іншими, більш важливими й невідкладними справами?

Так чи інакше, пояснення існування людських *Я* як результату *незбагненого для нас творчого акту* Бога не є кращим, аніж пояснення їх існування тим, що просто світ є таким, що в ньому людські *Я* вічно існують (етерналізм) або за певних умов виникають і зникають (емерджентизм) *незбагненим для нас чином*.

### **Пропетивний дуалізм та емерджентизм**

Пропетивний дуалізм, як і будь-який дуалізм, визнає, що свідомість є чимось нефізичним. Але він більше орієнтований на панівне розуміння наукових стандартів і, на відміну від “субстанційного дуалізму” (особливо етерналізму та креационізму)

“відхрещується” від поняття душі, оскільки воно асоціюється з релігією й “релігійною”, “ненауковою”, “фантастичною” ідеєю життя після смерті.

Сама назва “пропетивний дуалізм” (від англ. *property* – властивість) передбачає, що свідомість – це не окрема нефізична річ (душа), а нефізична властивість чи, точніше, комплекс нефізичних властивостей (станів), нефізичний аспект якоїсь речі. Важливе питання: що це за річ? Адже прибічники того, що звичайно називають субстанційним дуалізмом, цілком можуть погодитися з тим, що свідомість – це комплекс нефізичних властивостей (станів) якоїсь речі, а саме – душі або **Я**. Зрозуміло, що це – зовсім не те, що мають на увазі прибічники пропетивного дуалізму; смисл поняття пропетивного дуалізму якраз у тому й полягає, що це – дуалізм, який відмежовується від ідеї душі з її “релігійними”, “потойбічними” асоціаціями.

Є ще один тип (напрямок) теорій свідомості, які визнають психічне як особливий фундаментальний тип властивостей, поряд із фізичними, але який має власну назву і заслуговує на окремий розгляд – панпсихізм – вчення про те, що усі, найменші елементи дійсності мають психічні властивості.

Виключивши означені вище дві можливості (теорія душі та панпсихізм), залишається остання: тією річчю, яка є носієм нефізичних (психічних) властивостей (станів) поряд із фізичними, є мозок. Далі в цьому підрозділі ми будемо називати пропетивним дуалізмом саме це вчення: мозок є не чисто фізичною річчю, а річчю подвійної – психофізичної – природи.

Але як це можливо? Це досить важко пояснити. Адже прибічники пропетивного дуалізму, в окресленому тут смислі, мусять визнавати наступні два положення:

1) Усі елементи з яких складається мозок, *не мають* нефізичних (психічних) властивостей. Адже якщо припустити, що вони всі мають психічні властивості, то це – панпсихізм, а якщо припустити, що лише один (або навіть кілька) з них мають психічні властивості, то цей елемент (елементи) – це і є душа (душі) і, отже, ця теорія – субстанційний дуалізм.

2) Психічні властивості не є якоюсь сукупністю, системою, комплексом фізичних властивостей і процесів, або якимось (наприклад, функціональним) їх аспектом. (Пропетивні дуалісти мусять це визнавати, бо якби вони цього не визнавали, то були б матеріалістами). Психічні властивості за своєю природою є такими,

що їх неможливо звести до фізичних, неможливо пояснити фізичними властивостями і процесами. Тому вони і є чимось нефізичним.

У такому випадку, виходить, що психічні властивості – це принципово нові властивості, які виникають з нічого, за якимось особливим законом природи; цьому немає ніякого пояснення, це просто факт – “грубий факт”. Пропетивний дуалізм, якщо це не панпсихізм, мусить бути емерджентизмом.

Зауважимо, що зворотне не є обов’язковим: емерджентист *не мусить*, а лише *може* бути пропетивним дуалістом: він може вважати свідомість емерджентним комплексом властивостей (станів) мозку, а може вважати її комплексом властивостей (станів) емерджентної речі (субстанції) – **Я**. Емерджентист може навіть вживати поняття душі, з застереженням, що ця душа є емерджентною річчю і не існує ані до, ані після цього земного життя. Зауважимо також, що явної *змістовної* відмінності між “пропетивним емерджентизмом” та “субстанційним емерджентизмом” немає: обидва передбачають, що свідомість є невіддільною від мозку, що вона виникає (з нічого) при утворенні мозку й зникає (перетворюється в ніщо), коли мозок руйнується чи перестає функціонувати. Відмінність між ними може розглядатися не як змістовна, а як усього лише словесна: яка термінологія більш зручна й коректна? Тому, на мою думку, поняття дуалізму-емерджентизму більш змістовне і більш точно передає смисл позиції, аніж поняття пропетивного дуалізму.

Все ж зроблю деякі зауваження щодо питання про те, що доречніше: розглядати свідомість 1) як комплекс нефізичних властивостей чи станів мозку або 2) як комплекс станів психічного суб’єкта, **Я** (душі).

Головний аргумент на користь пропетивної термінології – посилання на “лезо Оккама”: якщо свідомість невіддільна від мозку, то для чого вводити нову сутність (entity), душу, яка є носієм свідомості (психічних станів)? Чи не краще вважати, що мозок і є цим носієм? Аналогія з фізики – електрон: оскільки такі властивості як маса та електричний заряд тут виявляються невіддільно поєднаними, то ми говоримо про одну річ (електрон), яка є носієм двох властивостей, а не про дві невіддільно поєднані речі, одна з яких є носієм маси, а інша – електричного заряду.

Заперечення:

1) Принцип “леза Оккама”, якщо правильно його розуміти, не дає переваг пропетивній термінології, а аналогія з електроном не є слушною. Принцип “леза Оккама” говорить про те, що не слід вводити

нових суцїх *без потреби*. У випадку електрона такої потреби справді немає, у випадку мозку і свідомості – є. Справа в тому, що свідомість – це не окрема властивість і не просто множина властивостей (станів), які можна приписати мозку поряд з фізичними властивостями. Свідомість – це комплекс психічних станів, які належать певному суб'єкту, **Я**, які він суб'єктивно переживає і усвідомлює, про які він знає інтроспективно, – на відміну від фізичних властивостей мозку. Ми просто не можемо обійтися від цього поняття **Я** як суб'єкта-носія психічних станів, тому поняття **Я** аж ніяк не є “суцїм без потреби”. Ми не можемо обійтися також і без поняття мозку як певної *фізичної системи*. Ми могли б, звичайно, вживати поняття мозку в новому смислі – єдності **Я** як носія психічних станів та фізичної системи мозку, але в такому разі нам потрібно було б вводити нове поняття для позначення фізичної системи мозку – якийсь “шмозок”, і все звелось б до жонглювання словами.

2) Ототоженню **Я** та мозку як “двох сторін однієї медалі” перешкоджає їх взаємна структурна невідповідність: **Я** є особливого роду цілість-індивід (в первинному значенні слова “індивід” – “неподільний”), яким мозок не є. Ми вже про це говорили: мозок (як і будь-яка фізична система) складається з багатьох частин і частинок, він є складеним і подільним; **Я** є нескладеним і неподільним на частини, його стани (суб'єктивні переживання, думки тощо) є саме станами, а не частинами **Я**, оскільки вони (на відміну від фізичних складових мозку) не можуть існувати без **Я**, самі по собі, як нічії суб'єктивні переживання й думки (посмішка чеширського кота).

Можлива спроба заперечення на основі функціональної аналогії: якщо мозок розглядати не як сукупність атомів, а як *систему*, то функціональні стани та процеси цієї системи також не можуть існувати без системи, функціональними станами й процесами якої вони є. Можливо, саме ця аналогія й робить функціоналізм таким привабливим для матеріалістів – у структурному плані вона нібито відповідає на проблему цілості-неподільності **Я**. Але це так лише здається.

Справа в тому, що, всупереч видимості, окремішність і цілісність фізичних систем носить не природний і безумовний, а умовно-концептуальний характер. Сама по собі фізична реальність є суцільною, нерозділеною; ми виділяємо окремі об'єкти на основі наших понять <sup>8</sup> (звичайно, ці поняття не є довільними: ми

---

<sup>8</sup> Усі окремі об'єкти фізичного світу не існують в якості окремих об'єктів самі по собі. Сам по собі існує лише фізичний світ як ціле. Окремі фізичні

підлаштовуємо їх під дійсність так, щоб ті об'єкти, які вони “вихоплюють” з дійсності, та зв'язки між ними утворювали картину дійсності якнайкраще структуровану і якнайбільш ефективну для пояснення нашого досвіду та керівництва в практичній діяльності). Зокрема, наше поняття про мозок (і організм в цілому) як систему визначає те, за яких умов мозок вважається функціуючою системою, а за яких – ні, які зміни (в тому числі втрата одних фізичних частинок або й значних частин – наприклад після хірургічної операції – та включення інших) залишають мозок тим самим мозком, а які – ні, тощо. Функціональні стани мозку не існують “природно”, вони є сукупністю фізичних процесів, які відповідають тому чи іншому *функціональному аспекту нашої концепції мозку як системи*. Зрозуміло, що якщо функція *концептуально визначається* як функція певного цілого, то вона *за визначенням* не може існувати без цього цілого. Але у випадку **Я** ситуація зовсім інша.

Цілість **Я** й належність-до-невіддільність-від **Я** його почуттів, думок та інших психічних станів є не концептуальною конструкцією, а свого роду природним фактом. Вона *не задана концептуально*, а “дана” нам безпосередньо в самосвідомості. Ми не виділяємо **Я** з певної більшої цілості (як ми виділяємо дерево чи людське тіло з поміж просторової суцільності фізичної реальності); **Я** – це, так би мовити, цілий всесвіт нашої самосвідомості; він не межує з іншими частинами простору й не переходить у них; він радикально-безумовно окремий по відношенню до решти дійсності. **Я** *не виокремлене з дійсності концептуально*; воно *є окремим за самою природою речей* (принаймні, таким воно дано нам у самосвідомості) – його робить таким той факт, що **Я** усвідомлює самого

---

об'єкти є окремими остільки, оскільки вони *виокремлюються з цього цілого* свідомістю – інтуїтивно або з допомогою понять і теорій.

Візьмемо простий приклад: дерево, на якому росте гриб. Це один об'єкт чи два різні об'єкти? Фізично вони з'єднані, так що інтуїтивно ми цілком можемо сприйняти їх за один-єдиний фізичний об'єкт. А можемо й за кілька – залежно від того, на що звернена наша увага. Ми розділяємо їх на два об'єкти з допомогою понять дерева та гриба. Але й дерево є одним об'єктом лише у відношенні до поняття дерева. Натомість, воно є великою кількістю об'єктів у відношенні до понять “стовбур”, “гілка”, “листочок”. Але у відношенні до іншого поняття – “планета Земля”, дерево, разом з грибом, а також разом з повітрям, яке їх оточує, ґрунтом, на якому дерево росте, являють лише частину об'єкта.

Лінії розмежування між різними об'єктами можуть бути проведені в безліч різних способів, вони встановлюються нами (нашою свідомістю) залежно від нашого інтересу.

себе й дійсність навколо себе. **Я** є особливою нескладеною-неподільною цілістю-індивідом, суб'єктом переживань та усвідомлення – єдиною реальністю, що дана інтроспективно, у самосвідомості, у своїй цілості самій собі (тобто, кожному з нас).

Звідси – недоречність тлумачення **Я** (безумовної, реальної, нескладеної-неподільної цілості-індивіда) як нефізичної властивості чи аспекту мозку (який є умовно-концептуальною цілістю, що реально є складеною і подільною).<sup>9</sup>

Проте можливо, що розходження між прибічниками пропетивної та субстанційної версій емерджентистського дуалізму не зводиться до суто словесної розбіжності в питанні про те, який спосіб опису свідомості більш доречний – як емерджентної системи нефізичних властивостей (станів) мозку, чи як невіддільної від мозку емерджентної речі (субстанції), яка є носієм нефізичних властивостей (станів), – а має й більш змістовний аспект. Хоча це й не впливає необхідно зі змісту понять пропетивного та субстанційного дуалізму, можна зауважити певну важливу змістовну *тенденцію*: філософи-дуалісти, які схильні вважати свідомість (**Я**) активною стороною, що впливає на мозок, і приписувати їй значну автономію, більше схильні говорити про свідомість, або психічне **Я**, як річ (субстанцію); натомість, філософи-дуалісти, що вважають свідомість пасивним і позбавленим автономії побічним продуктом мозку (епіфеноменом) більше схильні до “пропетивної” термінології. Так що можливо, що за нібито словесним розходженням між “субстанційним” та “пропетивним” дуалізмом приховується змістовне розходження між інтеракціонізмом та епіфеноменалізмом.

\*\*\*\*\*

Коротко про основні переваги й недоліки дуалізму-емерджентизму.

---

<sup>9</sup> Логічно, якщо **Я** й могло б бути нефізичним аспектом (системою нефізичних властивостей) якогось в інших відношеннях фізичного об'єкта (який, таким чином, був би в цілому не фізичним, а подвійним – психофізичним – за своєю природою), то цей об'єкт у фізичному відношенні має бути так само безумовно, реально неподільним, як **Я** у психічному відношенні. Це могли б бути атоми Демокріта (найменші неподільні часточки фізичної реальності), якщо вони існують. Але такий погляд, панпсихізм – приписування **Я** кожній найменшій мікрочасточці фізичної реальності – створює значно більше проблем, ніж розв'язує. Детальніше про це – у наступному підрозділі.

Перевага – з точки зору людей, які перебувають під сильним впливом панівного розуміння наукових стандартів і того, що Томас Нейгел називає “страхом перед релігією” (йдеться про страх не лише перед власне релігією, а й перед усім, що асоціюється з релігією; у даному випадку, це ідеї душі та можливості потойбічного життя) – у тому, що ця позиція являє собою розумний і науково респектабельний компроміс між матеріалізмом і традиційним дуалізмом, дозволяє зберігати лояльність до науки і не заперечувати очевидне й неспростовне: існування особистої царини суб’єктивності, яку неможливо звести до фізичних процесів, зрозуміти як щось фізичне.

Недоліки:

1) з точки зору людей, які менше переймаються “науковістю”, перебувають під меншим тиском панівних науково-філософських поглядів, і меншою мірою (або взагалі не) керуються “страхом перед релігією” – у тому, що ця позиція позбавляє дуалізм того, що є в ньому найпривабливішим для більшості людей – припущення про можливість продовження життя після фізичної смерті;

2) радикальна суперечність звичайному здоровому глузду ідеї виникнення чогось (**Я**) із нічого.

\*\*\*\*\*

Здавалося б, що привабливого в картині *бездушного світу*? Однак вона чомусь приваблює багатьох науковців та науково орієнтованих філософів. Чи не тому, що створює ілюзію влади, контролю, опанування – теоретичного й практичного, якщо не особистого, то корпоративного – від імені науки, представником якої вчений чи філософ себе вважає?

Можливо, неприхильність багатьох вчених і філософів до дуалізму частково пояснюється свого роду **страхом самотності людини у світі**: страхом перед думкою, що людина радикально виокремлена з решти природи як, можливо, єдина істота, наділена свідомістю. Віруючу людину від цього страху рятує думка про єдність-спорідненість з Богом. Люди, для яких наука замінила релігію, шукають єдності в іншому напрямку – природи, і якщо ідея душі не знаходить належного місця в природничо-науковій картині світу, намагаються позбутися цієї ідеї зовсім.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Пор.: Б. Хеллі: “Я не дуаліст... Скоріше, я сподіваюсь, що дуалізм є помилковим: я люблю безлюдні ландшафти, натуралізм та структурні пояснення не менше інших філософів.” (Hellie B. Inexpressible Truths and the Allure of the Knowledge Argument)

Не менш важливо й те, що перед тими, хто приймає погляд на людину як істоту, яка належить не лише до природно-фізичного, але й до духовного буття, неминуче постає питання (що ставить у тупик філософів) про сенс людського життя взагалі й свого власного зокрема – сенс, який потрібно знайти й здійснити.

Людина, яка приймає на віру певне релігійне вчення (інколи цю роль виконують політичні ідеології), отримує від нього готові відповіді. Їй не потрібно знаходити ці відповіді самій, ризикуючи помилитися; вона не почуває себе відповідальною за свій вибір. Якщо щось незрозуміло – можна запитати в знавця – священика чи іншого авторитета. Звичайно, вона несе відповідальність, але іншу, значно легшу – не за вибір, а за виконання чи невиконання того, що від неї вимагає релігійне вчення чи авторитет.

Людина, яка не довіряється якомусь релігійному вченню чи авторитетам, знаючи, як багато цих вчень і як вони сперечаються і конфліктують між собою, як небезпечно довіряти авторитетам, як часто в ім'я Бога, релігійного спасіння чи світлого майбутнього людства здійснювалися найжахливіші злочини, опиняється в набагато важчій ситуації. Їй потрібно шукати відповіді самій, ризикувати, брати на себе відповідальність або ... уникати самих питань, що породжують цей ризик і відповідальність.

Філософи часто говорять про тягар свободи, тягар прийняття моральних та смисложиттєвих рішень і відповідальності за них. Можна взяти його на себе. А можна сховатися від нього в один з двох способів: або довіритися якомусь авторитету, або заперечувати, що питання про сенс людського буття, добро й зло, істинні моральні цінності має сенс, що людина має якесь особливе (духовне, моральне) покликання й гідність. Можна це зробити, сказавши собі, що, зрештою, людина – лише частина природи, складна сполука атомів, один з багатьох продуктів природного відбору, що ніякого духовного (морального) смислу в цьому процесі немає, що в природі немає моральних цінностей і норм...

### **Дуалізм та панпсихізм**

На основі сказаного раніше, можемо зробити узагальнення щодо сильних і слабких сторін дуалізму в цілому, відволікаючись від окремих особливостей етерналізму, креаціонізму та емерджентизму.

Привабливість дуалізму зумовлена тим, що ця теорія



1) виражає природне самосприйняття та світосприйняття людини:

– з одного боку, *самосвідомість* людини як істоти, яка *суб'єктивно переживає* різні відчуття та емоції, мислить, розуміє, бажає, і яка *усвідомлює* власні відчуття, емоції, думки, бажання, а також навколишній світ, – це *інтроспективне самоусвідомлення* інтегрується в понятті *свідомості, душі, Я*;

– з іншого боку, *картина навколишньої дійсності*, що постає перед людською свідомістю або безпосередньо *в просторових формах* (розташування, форма, розмір), або в таких формах суб'єктивного сприйняття (сприйняття кольору, звукове тощо), які, як показує сучасна фізика, *з боку об'єкта* визначаються просторовими властивостями та їх зміною в часі, – така картина дійсності, що ґрунтується на притаманних людській психіці способах інтеграції зовнішньо-чуттєвого досвіду, вдосконалена наукою, і є *фізичною картиною світу*;

2) виражає незадовільність монізму (матеріалізму та ідеалізму):

– з одного боку, неможливість зведення (редукції) свідомості (*Я*) до фізичної реальності; звідси – заперечення матеріалізму;

– з іншого боку, теоретичну незадовільність і практичну неприйнятність спроб зведення навколишньої дійсності до змісту свідомості суб'єкта (*Я*) – соліпсизму; звідси – заперечення ідеалізму, принаймні в його моністичній версії (можлива альтернатива – плюралістичний ідеалізм-панпсихізм типу монадології Лейбніца);

3) дозволяє досліджувати і розуміти процеси і стани свідомості у її власних термінах, а фізичні процеси – у їх власних; розглядаючи таке розуміння (і результати досліджень) як адекватне, відповідне природі об'єктів дослідження.

Проте в дуалізмі є й слабкі сторони:

- 1) У випадку емерджентизму та креаціонізму – проблема можливості виникнення або творення душі (*Я*) з нічого. У випадку етерналізму – відсутність задовільного пояснення того, як душа й тіло (мозок) виявилися настільки тісно пов'язаними в людині. Зокрема: як чисто фізичні (матеріальні) процеси природної еволюції могли привести до формування саме такого (людського) організму із саме таким мозком, який був потрібний для “втління” людської душі?
- 2) Розрив між одушевленими організмами та бездушною рештою природи, у т. ч. живої. Нагадаю, що Декарт вважав, що лише людина має душу, а всі тварини є бездушними складними автоматами. Звичайно, розмежування між одушевленими

організмами та бездушною рештою природи може бути проведене на якомусь іншому рівні, але незрозуміло, яким має бути критерій: чи є одушевленими лише вищі тварини? на якій “висоті”? чи це лише примати? чи всі ссавці? чи всі хребетні? чи всі тварини з наявністю мозку? чи загалом усі тварини? а рослини? а бактерії?

Можливо, що обидві ці проблеми можуть бути зняті, якщо припустити, що свідомість (суб’єктивність, психічні стани та процеси) не є чимось, що втілюється виключно в людських організмах або організмах вищих тварин? Можливо, слід припустити, що свідомість (суб’єктивність) властиві *всій природі* й еволюційно розвивається разом з живими організмами, так що в цьому процесі фізичний і психічний розвиток перебувають у нероздільному зв’язку і взаємозалежності?

На такому припущенні ґрунтується панпсихізм.

Панпсихізм припускає, що психічні та фізичні властивості притаманні *всій природі* й невіддільно поєднані, а тому їх слід розглядати не як такі, що належать до різних об’єктів-носіїв (душа й тіло), а як різні аспекти одних і тих самих об’єктів. І психічні, і фізичні властивості притаманні всім об’єктам природи, починаючи від її найбільш елементарних часточок (атоми Демокріта, монади Лейбніца).

Зробимо коротке порівняння з матеріалізмом та класичним дуалізмом. Матеріалізм постулює, що свідомість (суб’єктивність, **Я**) є деякими структурами і процесами взаємодії чисто фізичних (неодушевлених, цілковито позбавлених суб’єктивності) тіл – елементів мозку, – всупереч явній неможливості пояснення таким чином суб’єктивності як такої. З точки зору класичного дуалізму свідомість (суб’єктивність) належить душі (**Я**), яка якимось чином виявляється (протягом земного життя) “прив’язаною” до певного тіла (мозку) складними відношеннями взаємозалежності-взаємодії. Панпсихізм пропонує власне – просте й природне – розв’язання психофізичної проблеми: на питання “Звідки в тілі береться свідомість, **Я**, суб’єктивність?” панпсихізм відповідає: “Вона вже була присутня в кожній із часточок, з яких утворюється тіло. Вона є загальною, універсальною властивістю всіх елементів дійсності, поряд із фізичними властивостями.”

Можливі два типи панпсихізму – пропетивно-дуалістичний та плюралістично-ідеалістичний.

Пропетивно-дуалістичний панпсихізм припускає, що всі елементи реальності мають як фізичні, так і психічні (протопсихічні) властивості.

Ідеалістичний плюралізм говорить про те, що вся дійсність складається з психічних елементів (свідомостей, душ, **Я**) і *являє себе* нашій свідомості у фізичних формах. Класичним вченням цього напрямку є монадологія Лейбніца (1646-1716). Згідно з ним, дійсність складається з психічних елементів різного рівня розвитку – монад. У просторовому відношенні монади є геометричними точками, які утворюють складні структури – тіла. Душа – найрозвиненіша з монад, які утворюють людське тіло, – керівна монада тіла. Весь світ складається з монад і був створений незбагненим актом (дивом) Верховної Монади – Бога. Монади мають духовну (психічну) природу, а деякий аспект систематичних відношень між ними постає для нашої свідомості як фізична реальність. Психічне – це справжня, внутрішня природа речей, а фізичне – це зовнішня видимість. Проте Лейбніц заперечував взаємодію між монадами (монади “не мають вікон”), з чого випливають висновки, які дають підстави вважати його теорію неприйнятною або навіть самосуперечливою: 1) неможлива взаємодія між людьми як істотами наділеними свідомістю; 2) неможлива взаємодія між людською свідомістю і тим, що постає перед нами як фізична реальність; наша свідомість не може впливати на те, що ми сприймаємо як фізичну реальність (зокрема, на рухи нашого тіла), а те, що ми сприймаємо як фізичну реальність (зокрема, те, що, як нам здається, відбувається з нашими тілами), не може впливати на нашу свідомість.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Заперечення Лейбніцем взаємодії між монадами було, мабуть, частково наслідком хибного механістичного розуміння взаємодії, про яке ми будемо детальніше говорити в розділі 10, а частково – наслідком визначення поняття субстанції як чогось цілковито самодостатнього в будь-якому сенсі. З цього визначення Спіноза зробив висновок, що існує лише одна субстанція – Бог-природа, а Лейбніц – що субстанції-монади не взаємодіють між собою. Ми зіштовхуємося тут з характерним для багатьох філософів тих часів наївним уявленням про те, що з визначення поняття можна логічно вивести знання про дійсність. Це завадило тому ж Лейбніцу побачити просту альтернативу: замість заперечення взаємодії між монадами відмовитися від поняття субстанції або переглянути його сенс: монади *не є цілком самодостатніми* (в тому сенсі поняття самодостатності, який виключає можливість будь-якої взаємодії з іншими речами), але вони *є безумовно самототожними* в тому сенсі, що не складаються з частин і завжди зберігають свою екзистенційну (кількісну) ідентичність (причому ця ідентичність є не умовною,

Згадаймо також вчення Шопенгауера: дійсність як “річ-в-собі” є ірраціональною волею; матеріальна реальність – це лише феномен, уявлення, видимість, форми, в яких дійсність являє себе нашій свідомості.

Привабливі аспекти панпсихізму є оберненим відображенням непривабливих аспектів матеріалізму та дуалізму. Якщо дуалізм радикально розділяє природу на одушевлену (десь на рівні вищих тварин) та бездушну, а нерідко (як Декарт) і розглядає людину як єдиний вид одушевлених істот на фоні бездушної природи, то панпсихізм наділяє душею все в природі, причому психічне-суб’єктивне не протиставляється природному, а розглядається як його аспект. Ідея про те, що людина є вищим етапом природної (біологічної) еволюції, поєднується з визнанням суб’єктивності в людині й природі. Якщо матеріалізм, будучи “бездушним” натуралізмом, розглядає людину як частину природи й тим самим її обездушує й позбавляє людяності, то панпсихізм є всеодушевлюючим натуралізмом, що олюднює природу.

Але панпсихізм має дуже великий недолік: він не пояснює того, що мав пояснити – людської свідомості. Точніше, він припускає, що свідомість могла б утворитися з якихось психічних чи протопсихічних елементів, забуваючи про те, що свідомість – це не якась речовина чи система, складена з елементів, які можуть існувати й самі по-собі; що свідомість – це завжди свідомість того чи іншого суб’єкта, **Я**. Щоб пояснити виникнення людської свідомості, необхідно пояснити виникнення її суб’єкта – людського **Я**. І схоже, що ідея про те, що атоми, електрони, фотони тощо мають не лише фізичні, але й психічні (протопсихічні) властивості, анітрохи не може в цьому допомогти. А якщо це так, то яка в ній потреба?

Справді, як можна зрозуміти ідею про те, що всі елементи дійсності мають психічні (протопсихічні) властивості? Чи є, наприклад, фотони, електрони, протони, атоми, молекули істотами, які мають повноцінну свідомість (суб’єктивність), яку за багатством можна співставити з людською? Таке припущення, зважаючи на те, що ми знаємо про поведінку цих елементів, виглядає дуже малоправдоподібним. Тому, власне, прибічники панпсихізму, як правило, і не приписують їм справжньої психіки, а приписують їм

---

конвенційною, а безумовною, об’єктивною). Монади взаємодіють, впливаючи на стани одна одної й змінюючи власні стани в процесі таких взаємодій (змінюються якісно).

властивості, які вони називають *протопсихічними*. Що воно таке – не зовсім зрозуміло: це не зовсім психічні властивості, але якісь такі властивості, з яких, з точки зору прибічників таких теорій, можуть утворитися психічні властивості.

Але припущення про те, що свідомість може утворитися шляхом складання елементів з якимись протопсихічними властивостями, є цілком незадовільним, зважаючи на те, що ми говорили раніше про єдність-нескладеність **Я**. **Я** не є складеним психічним об'єктом, в якому сумуються або структуровано об'єднуються психічні властивості всіх складових елементів; **Я** є нескладеним-неподільним суб'єктом психічних станів (відчуттів, емоцій, бажань, мислення, усвідомлення). Якщо мільярд атомів з дуже маленькою масою поєднуються, то вони утворюють фізичне тіло з масою в мільярд раз більшою, ніж маса атома, з розмірами, які визначатимуться кількістю атомів та відстанями між ними (якщо форма тіла – куб, то довжина, ширина й висота дорівнюватимуть тисячі середніх відстаней між атомами) тощо. Але якщо мільярд манюсінських примітивних “душонок” із зародковими психічними (протопсихічними) властивостями поєднати, то вони не утворюють єдиного **Я** з повноцінною (людською) свідомістю-суб'єктивністю – вони будуть мільярдом примітивних “душонок”, а не єдиним повноцінним **Я**.

Томас Нейгел сформулював ключове проблемне питання щодо панпсихізму: “Як може одиничне **Я** бути складеним з багатьох **Я**?”<sup>12</sup>

Здається, ніяк. І так само **Я** не може бути складеним з чогось, що не є **Я**. **Я** не може бути складене взагалі, бо воно є неподільним-нескладеним психічним індивідом-суб'єктом. Але якщо людське **Я** не утворюється шляхом складання протопсихічних властивостей елементів мозку, то воно само мусить бути якимось особливим елементом. У такому разі ми повертаємося до звичайного дуалізму: з одного боку, є **Я** (душа), з іншого боку – мозок. І немає потреби приписувати складовим елементам мозку якісь незрозумілі протопсихічні властивості.

Але чи не можливо, що має рацію якась панпсихічна теорія на зразок теорії Лейбніца? Можливо, наше тіло складається з великої кількості наділених психічними властивостями монад або з наділених як психічними, так і фізичними властивостями монадоатомів, а

---

<sup>12</sup> Nagel T. Panpsychism. – p. 194.

людське **Я** є головним, керівними монадоатомом? Можливо, фотони й електрони також мають якісь психічні властивості?

Навряд чи. Загальна метафізична картина світу, яку передбачає теорія типу Лейбніцевої, виглядає структурно зовсім неспівставною з тим, що ми знаємо про фізичну реальність. Якщо психічні й фізичні властивості притаманні всій природі й нероздільні, то між ними має бути якась відповідність, і структурні риси дійсності, як вона виглядає в метафізичній перспективі панпсихізму, мали б корелюватися з фізичними структурами, про які ми знаємо з нашого досвіду та завдяки науці. Проте у світлі сучасних наукових знань і теорій такої кореляції не простежується.

Візьмемо, наприклад, людське тіло. Якщо ми розглядатимемо його в панпсихічній метафізичній перспективі, то воно має бути складною *ієрархічною* системою психофізичних елементів, вершиною ієрархії якої є людське **Я**. Кожний елемент цієї системи, здавалося б, повинен мати особливі психічні й фізичні властивості, що відповідають його місцю й функції в цій ієрархічній системі. Дуже суттєві відмінності в поведінці різних тварин, рослин, об'єктів неживої природи повинні зумовлюватися різними психічними властивостями, яким, у свою чергу, мали б відповідати різні фізичні властивості елементів, з яких утворюються їх тіла, особливо, їх керівних монадоатомів. Ці керівні монадоатоми повинні дуже відрізнятися, і за психічними, і за фізичними властивостями, від усіх інших (підлеглих) монадоатомів, а також один від одного (особливо, монадоатоми тварин різних видів). Проте розглядаючи людське та інші тіла у фізичній перспективі, ми нічого подібного не виявимо. Наскільки ми знаємо, наше тіло, так само, як і тіла інших тварин і рослин, складаються зі звичайних атомів вуглецю, водню, кисню та інших елементів хімічної таблиці Менделєєва; такі самі атоми утворюють речовини неживої природи. Атоми, у свою чергу, складаються з таких однотипних за фізичними властивостями елементів як протони, нейтрони, електрони, фотони та ін. Поведінка атомів та їх складових елементів в умовах, в яких можливе фізичне спостереження за ними, не виявляє нічого такого, що давало б вагомі підстави припускати наявність у них свідомості (суб'єктивності)...

Правда, від цього заперечення можливо ухилитися: прибічник теорії панпсихізму може припустити, що психічний аспект базових елементів дійсності (монадоатомів) слід розуміти як *психічний потенціал*, який *актуалізується в залежності від структурно-реляційних умов*, так що *багатство суб'єктивних переживань і*

складність суб'єктивних процесів залежить не лише від власної природи монадоатомів, але й від структури його відносин-зв'язків з іншими монадоатомами. Тобто, в моєму тілі є багато елементів, які мають точно такі ж власні психофізичні властивості, що й моє **Я**, і які мали б точно такий же суб'єктивний досвід, що й я, якби опинилися на тому самому центральному місці в структурі мого тіла. А монадоатом, який у психічному аспекті є моїм **Я**, має такий багатий досвід лише в силу того, що постійно займає центральне місце в системі мого мозку; якби його місце в мозку змінилося, або якби він був вилучений з мого мозку і включений в якісь інші структури, то він мав би якийсь зовсім інший суб'єктивний досвід, зовсім не схожий на будь-який знайомий мені суб'єктивний досвід.<sup>13</sup> (Наприклад, якби він потрапив на центральне місце в мозку кажана, то дізнався б, як воно – бути кажаном і мати ехолокаційні сприйняття, але не мав би найменшого уявлення про те, як воно – бути людиною й мати візуальний досвід. Зрозуміло, що на менш привілейованих місцях – наприклад, у складі рядового нейрона мозку, або якогось периферійного органу тварини чи рослини, або десь у неживій природі – його суб'єктивний досвід був би незмірно бідніше.)

На мою думку, хоча така можливість логічно не виключена, все ж таке припущення виглядає надто надуманим. Воно ніяк не підкріплюється природничо-науковими знаннями й не корелює з ними. Воно означало б, що багатство суб'єктивних переживань не залежить від власних властивостей їх суб'єкта (**Я**), а визначається лише характером його зв'язків-взаємодій з іншими елементами (монадоатомами), що утворюють мозок. Воно означало б, що вся нежива природа складається з величезної кількості психічних суб'єктів-**Я**, точно таких самих, як моє чи Ваше **Я**, але які перебувають у непритомному стані сну без сновидінь, і ніколи не реалізують своєї потенційної здатності мати багаті суб'єктивні переживання (звичайно, якщо ми не припускаємо, що звичайні протони, електрони та фотони живуть повноцінним емоційно-

---

<sup>13</sup> Пор.: Т. Нейгел: "...компоненти, з яких утворюється точка зору ... мали б бути такими, щоб їх можливо було перекомбінувати так, щоб вони утворили іншу точку зору; адже, крім того, що одиничний організм має різні форми суб'єктивного досвіду, його матерія може бути перекомбінована так, щоб сформувати інші організми із зовсім іншими формами суб'єктивного досвіду. А отже, психічні властивості всієї матерії мали б бути не специфічно-видовими, а універсальними, оскільки вони мали б лежати в основі всіх можливих форм свідомості." (Nagel T. Panpsychism. – p. 194.)

свідомим життям), окрім дуже рідкісних випадків, коли деякі з них потрапляють у тіло людини чи якоїсь з вищих тварин і займають чільне місце в її мозку. Чи може природа бути такою екстравагантною марнотратною по відношенню до здатності суб'єктивних переживань, мислення, свідомості?

Загалом, припущення про те, що всі елементи дійсності мають подвійну, психофізичну природу, виявляється цілком відірваним від природничо-наукового знання, яке ґрунтується на реально спостережуваній поведінці різних тіл неживої й живої природи. Відповідно, метафізична картина дійсності панпсихізму й сучасна природничо-наукова картина світу виявляються ніби зовсім недотичними одна до одної, між ними не простежується ніяких логічних переходів, при тому, що вони претендують на відображення однієї й тієї ж реальності. Навіть якщо йдеться про різні аспекти однієї реальності, то, оскільки ці аспекти, за припущенням панпсихізму, нероздільно взаємопов'язані, між ними має бути структура відповідності, якої, проте, не простежується.

Можливі проміжні теорії між класичним дуалізмом та панпсихізмом. Наприклад, теорія про існування в природі, поряд зі звичайними фізичними елементами, особливих елементів психічної або психофізичної природи, про які науці невідомо, – психонів, які присутні в усій живій природі (а можливо, й неживій<sup>14</sup>) і виконують в ній деякі організаційні функції. По суті, психони – це ті ж самі душі, а теорія психонів – субстанційний дуалізм, який відрізняється від класичного дуалізму лише в тому, що припускає існування душ різного рівня розвитку, одушевленість усієї живої природи, а також можливість асоціації кількох (невизначеної множини) душ з одним тілом.<sup>15</sup> Ця теорія припускає також, що психони приймають якусь участь у процесі біологічної еволюції.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> В. Гасер (Gasser W. The Psychon Theory) приписує їх навіть атомам.

<sup>15</sup> Вони можуть виконувати керівні функції на різних рівнях ієрархії – наприклад, одна душа асоціюється з лівою півкулею мозку, а друга, підпорядкована першій, – з правою.

Близький аналог цій теорії знаходимо ще в Лейбніца (його *монади* або *ентелехії* – це ті самі психони): "...кожне живе тіло має панівну ентелехію, яка у тварин є душею. Проте частини цього живого тіла наповнені іншими живими істотами, рослинами й тваринами, які, у свою чергу, кожна має свою власну ентелехію або панівну душу." (Лейбніц. Монадологія. – §70)

<sup>16</sup> Дж. Еклз висуває гіпотезу, що в мозку вищих тварин особливі структури, дендрони, (яких налічується близько 40 млн.) взаємодіють з "психічними



У такого підходу є свій плюс, оскільки можливо, що на такому шляху вдасться поєднати привабливі сторони дуалізму та панпсихізму.

Хоча теорії типу панпсихізму або теорії психонів є неправдоподібними (оскільки не стикаються із сучасною природничо-

---

одинами” – психонами. (Eccles J. Evolution of the Brain. – pp. 187-192.) На жаль, на мою думку, ця теорія нічого не пояснює, а є лише “множенням сутностей без потреби” (згадаймо про “лезо Оккама”). Перше питання, яке виникає у зв’язку з теорією психонів: яке відношення вони мають до душі або **Я**?

Еклз і Поппер припускають існування самосвідомого **Я** або душі в людей. Щодо інших вищих тварин, то вони обмежуються твердженням про те, що в них є свідомість, але немає (самосвідомого) **Я**.

У такому разі, що ж являє собою свідомість вищих тварин? Невже це лише 40 млн. психонів? Чи мають ці психони власні суб’єктивні переживання? Якщо ні, то тварина не має свідомості. Якщо так, то тварина все одно не має свідомості. З мозком тварини пов’язані 40 млн. якихось ментальних сутностей, кожна з яких, можливо, має якісь дуже бідні вузькоспеціалізовані суб’єктивні переживання, але немає тієї ментальної сутності, яка переживала б досвід тварини в цілому. А отже, тварина нічого суб’єктивно не відчуває і є автоматом, хай і заселеним 40 млн. психонів. Якщо ж така вища ментальна сутність (що суб’єктивно переживає досвід тварини) у тварини є, то це – її душа. А отже, тварина має душу, хай навіть і несамосвідому.

Тепер розглянемо питання про відношення між дендронами, психонами й душею – чи то у тварин, чи то в людей. Згідно з гіпотезою Еклза, кожний дендрон взаємодіє з одним психоном. А з чим взаємодіє душа? Прямої відповіді немає, але напрошується припущення, що з психонами – з усіма 40 млн. або з частиною з них. Але навіщо ці посередники? Чому б натомість не припустити, що душа взаємодіє прямо з відповідними дендронами? Припущення Еклза про існування психонів як посередників між дендронами та **Я** виявляється “множенням сутностей без потреби”.

На мою думку, проти цього припущення свідчать також результати експериментів з пацієнтами з розділеними півкулями мозку (див. детальніше розділ 14, підрозділ “Скільки **Я** мешкає в моєму тілі?”). Ці експерименти показують, що 1) інформація до **Я**, асоційованого з лівою (керівною) півкулею, надходить від правої півкулі не через якісь “духовні канали” від психонів правої півкулі, а через фізичні канали, що зв’язують праву й ліву півкулі (зокрема, у випадку здорових людей, у яких півкулі не розділені операцією, через *corpus callosum*); 2) якщо існує якийсь центр свідомості правої півкулі (друге **Я**), то, наскільки можна судити з результатів експериментів над пацієнтами з розділеними півкулями, цей центр не обмінюється безпосередньо інформацією з “головним” **Я** (лівої півкулі), – **Я**, асоційоване з кожною півкулею, отримує певну інформацію, лише якщо ця інформація *через фізичні канали* надходить до цієї півкулі.

науковою картиною світу), усе ж можливо, що вони (не зовсім адекватно) виражають якусь важливу інтуїцію щодо природи, недоступну для досягнення природничо-науковими методами. Ці теорії створюють картину дійсності, споріднену з поезією, мистецтвом, – і, можливо, саме ці сфери духовної діяльності відкривають людині – як у людському житті, так і в природі – щось, чого неможливо побачити в природничо-науковій перспективі.

### **Скільки Я у термометра?**

Девід Чалмерс висував і обґрунтовував припущення, що будь-яка система, яка здійснює якусь обробку інформації, має свідомість.

Як приклад “майже максимально простої системи обробки інформації”, Чалмерс пропонує термостат – прилад для підтримання постійної температури в приміщенні. На підвищення температури вище потрібного рівня він реагує включенням механізму охолодження, а на зниження температури нижче потрібного рівня він реагує включенням механізму нагрівання. Таким чином, можна вважати, що термостат має лише три інформаційні стани – перший, що веде до включення механізму охолодження; другий, що веде до включення механізму нагрівання; і третій, за якого термостат не виконує ніякої дії.<sup>17</sup>

Оскільки Чалмерс нероздільно пов’язує свідомість із функціональністю системи, а функціональність з обробкою інформації, а також вважає, що свідомість не залежить від матеріального субстрату (силіконовий мозок зі структурою й функціональністю звичайного мозку, на думку Чалмерса, матиме таку саму свідомість), то він вважає, що спускаючись від людини вниз, до більш примітивних організмів, логічніше припустити, що свідомість не зникає раптово на якомусь рівні, а просто її феноменальні стани стають усе більш і більш бідними, і цей процес можна продовжити навіть за межі живої природи – аж до простих систем обробки інформації типу термостата. З цієї точки зору ймовірно, що термостат має свідомість з дуже бідними феноменальними станами.

Чалмерс застерігає, що свідомість не слід плутати з самосвідомістю. Можливо, термостат не усвідомлює, що він щось відчуває, але він щось відчуває. (До речі, більшість науковців у відповідній царині вважають, що самосвідомість властива *лише*

---

<sup>17</sup> Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 293.

людині і, ймовірно, у зародковому стані – найбільш розвиненим з мавп.)

Отже, за припущенням Чалмерса навіть термостати мають свідомість, хоча їх феноменальні стани настільки бідні й відмінні від наших, що ми не можемо їх собі уявити. Ми не можемо собі уявити як воно – бути термостатом, але, на думку Чалмерса, раціональніше припустити, що якимось воно є (переживається суб'єктивно), аніж припустити, що ніяк.

Перш ніж продовжувати виклад міркувань Чалмерса й переходити до їхньої критики, я хочу звернути увагу читача на наступне.

Термостат аж ніяк не є “майже максимально простою системою обробки інформації”. Насправді, у термостата є безліч станів, які можна розглядати як інформаційні. *Будь-які стани термостата чи будь-якої його частини можна розглядати як інформаційні.* Інша справа, що з точки зору тих цілей, для яких він був створений, для нас представляють інтерес лише три стани. Замість обговорення питання про свідомість термостата, я пропоную поговорити про набагато простішу систему, у якої теж можливо виділити три інформаційні стани, аналогічні станам термостата – термометр.

Звичайний спиртовий чи ртутний термометр “інформаційно реагує” на підвищення температури рухом верхньої межі стовпчику рідини вгору, на зниження температури – її рухом униз. Можна також, по аналогії з термостатом, сказати, що він “реагує” на відсутність змін температури “бездіяльністю”.<sup>18</sup> Звичайно, насправді в термометра (точніше, у тієї речі, що слугує термометром), як і в термостата, безліч “інформаційних станів”, які можна виділяти залежно від того, яка саме інформація нас цікавить. Як правило, відповідно до тих цілей, для яких термометр створений, це – температура. Але для спрощення припустимо, що нас цікавить лише підвищення та зниження температури.

Усі міркування Чалмерса щодо термостата мають так само бути застосовними й до термометра. За логікою міркувань Чалмерса, термометри, як і термостати, мають свідомість, хоча їх феноменальні стани настільки бідні й відмінні від наших, що ми не можемо їх собі уявити.

---

<sup>18</sup> Оскільки насправді температура не буває абсолютно незмінною, то цей стан можемо й не приймати до уваги. Це навіть наблизить нас до комп'ютерної бінарної (такої, що базується на розрізненні двох станів, які умовно позначаються як '0' та '1') обробки інформації.

Між іншим, Чалмерс розглядає можливе заперечення у формі питання: де той суб'єкт, який переживає ці феноменальні стани (**Я** термостата)? І відповідає:

“Ми не повинні шукати гомункула у фізичній системі, який виступав би за суб'єкта. Суб'єкт – це ціла система, або краще сказати, що він асоційований із системою в спосіб, у який суб'єкт асоційований з мозком. Питання про правильний спосіб висловлювання на цю тему є досить слизьким. Строго кажучи, ми не говорили б, що мій *мозок* має переживання, а що **я** маю переживання. Але як би ми не розуміли це відношення, те ж саме застосовне й до термостата...”<sup>19</sup>

Відштовхуючись від цього зауваження і замінивши термостат на термометр, легко показати незадовільність *панпсихістського протетивного дуалізму* (погляду на свідомість як на властивість мозку, термометра і чого завгодно іншого) і необхідність пошуку того самого гомункула, тобто **Я** або душі.

Якщо ми припускатимемо, слідуючи за Чалмерсом, що кожна система, яка виконує якусь обробку інформації, має суб'єкта-**Я**, то ми мусимо вважати, що термометр має не одне **Я**, а безліч. І не лише тому, що кожна молекула, атом, електрон і фотон, з яких складається термометр, може розглядатися як система, що обробляє інформацію (і то у набагато складніший спосіб, аніж сам термометр). Приписати **Я** кожній молекулі, кожному атому, кожному електрону й фотону в складі термометра буде недостатньо. Необхідно буде приписати власне **Я** не лише кожній з елементарних мікрочасточок, з яких складається термометр, але й кожній його частині будь-якого розміру й форми.

Для більшої статичності і кращої зрозумілості візьмемо замість звичайного термометра залізний стрижень. Залізний стрижень – це теж свого роду термометр; він так само, як і ртуть чи спирт у стовпчику звичайного термометра, реагує на зміни температури розширюючись чи стискаючись. Але таким термометром є не лише весь стрижень у цілому, а й будь-який його шматочок. Отже, за логікою міркувань Чалмерса, будь-який шматок чи шматочок залізного стрижня має власне **Я** з власними (хоч і дуже примітивними) суб'єктивними переживаннями. Цих **Я** незрівнянно більше, аніж

---

<sup>19</sup> Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 296.

мікрочасточок, з яких складається стрижень, – їх стільки, скільки логічних можливостей виділення зі стрижня шматочків усіх можливих розмірів і форм (тільки на надатомарному рівні: кількість атомів плюс кількість усіх можливих комбінацій з двох сусідніх атомів плюс кількість усіх можливих комбінацій з трьох сусідніх атомів плюс ...).

Якщо дотримуватися підходу панпсихістського пропетивного дуалізму, то **Я** можна *приписати* будь-якій фізичній системі, а фізичною системою можна вважати будь-який фізичний об'єкт і будь-яку довільним чином виділену його частину. Але це буде цілком довільним приписуванням, яке не відображатиме ніякої реальності.

Суб'єктивні переживання існують лише як чийсь суб'єктивні переживання. Їх суб'єкт, **Я** *існує*, а не приписується. Якщо фізична система не асоційована з *реально існуючим суб'єктом*, то вона також не асоційована ні з якими суб'єктивними переживаннями. Від того, що хтось припише системі суб'єкта, реальний суб'єкт не з'явиться.

Висновок: шукайте гомункула.

## 10. Епіфеноменалізм та інтеракціонізм. Проблема взаємодії.

А також: проблема існування інших свідомостей

Мені думається, що це виглядає так само, коли б хтось... сказав: "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 й 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 й руки. Саме через це він і сидить тут, зігнувшись." А для нашої розмови він міг би подати якісь інші причини, як-от: голос, повітря, слух та тисячу інших подібних, знехтувавши справжні причини, а саме те, що оскільки афіняни визнали за доцільне засудити мене на смерть, я, своєю чергою визнав за краще сидіти тут... Бо, далєбі, ці жили й кістки вже давно, гадаю, були б де-небудь у Мегарах або в Беотії, куди вони потрапили б, якби я керувався хибним поглядом на те, що є найкраще...

Платон<sup>1</sup>

### Від матеріалізму до епіфеноменалізму

З точки зору теорії про каузальну закритість (повноту) фізичної реальності, усе, що відбувається з нашими тілами, – це чисто фізичні взаємодії різних їх часточок між собою та із зовнішнім фізичним середовищем. Але фізичні взаємодії – це взаємодії, які відбуваються *автоматично за законами фізики* й проявляються у фізичному русі (зміні розташування фізичних об'єктів у просторі), без ніякого відчуження й усвідомлення. Молекули, атоми, протони, електрони рухаються, притягуються й відштовхуються, нічого не відчуючи й не усвідомлюючи. Виходить, що наші суб'єктивні переживання й психічні процеси (відчуття, емоції, бажання, думки) та наше усвідомлення цих переживань і процесів – тобто все те, що охоплюється поняттям свідомості, ніяким чином на наше тіло не впливають.

Припустимо, я хочу випити кави. Я протягую руку, беру чашку і п'ю. Чому я це зробив? Кожна нормальна людина думає, що я випив каву, тому, що я *хотів* випити каву. Але якщо тут немає нічого, крім

---

<sup>1</sup> Платон. Федон. – с. 210.

фізичних процесів, то це – дурниці: насправді, моє бажання (як *суб'єктивний або психічний стан*, який усвідомлюється мною як бажання) не має ніякого значення. Просто в моєму мозку відбуваються фізичні процеси, які впливають на мою руку, рот, горло таким чином, що рука тягнеться за чашкою кави, рот відкривається тощо. Моє бажання як *суб'єктивний стан* ні на що не впливає.

Матеріалісти стверджують, що моє бажання – це і є ті фізичні процеси в моєму мозку, які впливають на руку, рот, горло тощо. Але цим твердженням матеріалісти просто ігнорують ~~сам~~ *бажання як суб'єктивне переживання або психічний стан*. Факт у тому, що фізичні процеси, які матеріалісти ототожнюють з бажанням, *не просто відбуваються як фізичні процеси* (автоматично за фізичними законами), а ще й *суб'єктивно переживаються, і ці суб'єктивні переживання усвідомлюються як бажання*. Тобто, мають місце не лише фізичні процеси в моєму мозку (рухи різних його часточок), але, **крім того, ще й** суб'єктивні переживання та їх усвідомлення. Матеріалісти цього дивним чином не зауважують і вперто ігнорують усі спроби привернути їхню увагу до суб'єктивності як такої – ніби вони справді є зомбі, які нічого не переживають суб'єктивно, а лише виконують суперскладну комп'ютерну програму генерації матеріалістичних висловлювань.

У будь-якому разі, оскільки з точки зору матеріалізму моя поведінка (те, що я п'ю каву) цілком зводиться до чисто фізичних процесів (рухів та взаємодій різних часточок мого тіла, які відбуваються чисто автоматично за законами фізики), то моє суб'єктивне переживання цих процесів як бажання та моє усвідомлення моїх бажань ні на що фізичне не впливають. І так само з усіма іншими суб'єктивними (психічними) станами й процесами. Розглянемо ще один приклад.

Дуже поширеною є думка, що відчуття болю виконує захисну функцію – воно ніби повідомляє нас про якусь загрозу й спонукає до захисних дій. Але якщо фізична реальність є каузально (причинно-наслідково) повною, самодостатньою, то відчуття болю (як суб'єктивне переживання) та його усвідомлення насправді не виконують *ніякої функції*. Ті ж самі фізичні процеси в тілі людини (у нервовій системі й мозку), які, з точки зору матеріалізму, і є відчуттям болю, відбувалися б точно так само й мали б точно такий самий вплив, якби суб'єктивно зовсім не відчувалися й не усвідомлювалися, а просто відбувалися як фізичні процеси.

Уявімо, що моя рука потрапила на вогонь, я відсмикнув руку, опустив її в холодну воду, деякий час її там потримав, а потім змазав пошкодження кремом для загоєння. Чому я це зробив? Я (і, ймовірно, Ви) думаю, що тому, що *я суб'єктивно відчував біль*, а це відчуття неприємне, і я захотів його послабити й швидше його позбутися, і згадав, що тримання обпеченої руки в холодній воді послаблює біль від опіку, а змазування опіку кремом сприяє загоєнню пошкодження, і в результаті я вирішив здійснити відповідні дії. Але якщо матеріалізм істинний, то це – лише ілюзія. Усе, що, з точки зору матеріалізму, відбувається насправді, – це те, що внаслідок впливу вогню на руку в нервовій системі й мозку автоматично, за фізичними законами відбуваються певні фізичні процеси, які автоматично, за фізичними законами впливають на м'язи так, що рука відсмикується, а потім інші фізичні процеси в моєму мозку автоматично зумовлюють інші рухи частин мого тіла, так що рука опускається в воду і якийсь час там залишається, потім тягнеться за кремом, змазує пошкоджене місце тощо. – Незрозуміло, де і як у цій картині можливо знайти місце для того факту, що є ще це суб'єктивне відчуття болю, а також думки, бажання тощо в суб'єктивному “вимірі” свідомості. Так чи інакше, якщо фізична реальність є каузально закритою, то цей факт суб'єктивного переживання, усвідомлення й воління ніяким чином не позначається на поведінці.

Те ж саме стосується всіх інших станів свідомості: відчуттів, емоцій, думок, бажань.

Карл Поппер звертав увагу на те, що якщо матеріалізм істинний, то уявлення людей про те, що вони дотримуються певної теорії чи ідеї тому, що вона краще раціонально обґрунтована, не можуть бути нічим іншим, як ілюзією (зокрема, матеріалісти, які вважають, що приймають матеріалізм на раціональних підставах, у відповідності з їх же теорією просто дурять самі себе). Якщо все, зокрема свідомість, визначається лише фізичними причинами, то прийняття тієї або іншої теорії, так само як і ілюзія щодо раціональності такого прийняття, або цілковито детерміновані фізичними причинами й законами, або випадкові.

Загалом, якщо фізична реальність є каузально повною (не зазнає впливу з боку чогось нефізичного), то наші відчуття, емоції й думки як ми їх переживаємо суб'єктивно й усвідомлюємо, наша здатність мати суб'єктивні переживання та їх усвідомлювати – тобто власне свідомість – ні на що не впливає. Усі фізичні процеси в наших тілах протікали б точно так само, якби не було ніякої свідомості, якби ми



суб'єктивно нічого не відчували, не мислили, не мали ніяких ідей та теорій. Закони фізики й фізичні властивості цілком самодостатні, і в цьому світі просто немає значимого місця для відчуттів, емоцій і думок.

Як відзначає Поппер, у такій перспективі свідомість виглядає чимось ілюзорним:

“Ми можемо стверджувати, що існує лише наш мозок, і цей мозок є машиною типу комп'ютера ... і що існування чогось нефізичного – це, можливо, просто “ілюзія”, у будь-якому разі щось неважливе, оскільки усе відбувалося б точно так, як відбувається, навіть якби цих ілюзій не було. ... нам непотрібно турбуватися про “ментальний” статус цих ілюзій. Вони можуть бути універсальною властивістю всіх речей: у каменя, який я кидаю, може виникнути ілюзія, що він стрибає, точно так само, як я маю ілюзію, що це я його кинув, а мій олівець чи комп'ютер може мати ілюзію, що він працює, бо йому цікаві проблеми, які він думає, що розв'яже, – і які я думаю, що розв'язую я, – тоді як насправді тут не відбувається нічого суттєвого, крім чисто фізичних взаємодій.”<sup>2</sup>

Ми вже говорили про абсурдність твердження про те, що свідомість – лише ілюзія (ілюзія ілюзії ілюзії ... ..).

Якщо деякі з фізичних процесів, які відбуваються в моєму (Вашому) тілі, мною (Вами) суб'єктивно переживаються – як відчуття, емоції, бажання, думки, – і якщо ці переживання мною (Вами) усвідомлюються, то це моє (Ваше) суб'єктивне переживання й усвідомлення має місце *додатково* до тих фізичних процесів, які їх викликають. Отже, у будь-якому разі, є, з одного боку, фізичні процеси, які відбуваються в тілі (мозку), та, *крім того*, з іншого боку, суб'єктивні переживання, думки, бажання й той суб'єкт, який їх суб'єктивно переживає й усвідомлює (**Я**).

Тож навіть якщо припустити, що наша свідомість ні на що у фізичному світі не впливає, то вона все ж є якоюсь особливою нефізичною реальністю.

Таким чином, замість матеріалізму отримуємо *еніфеноменалізм* – теорію, яка визнає, що свідомість є чимось крім фізичних структур та

---

<sup>2</sup> Popper K. Of Clouds and Clocks. – p. 225. [Поппер К. Об облаках и часах. – с. 218.]

процесів, додатковим до них, але *заперечує*, що свідомість впливає на фізичні процеси.

Епіфеноменалізм інколи називають також *слабким дуалізмом*:

*“Епіфеноменалізм – це дуалізм, який визнає однобічну каузальність: тіло спричиняє психічні стани, але не навпаки. Психічні стани подібні до бульбашок у струмку або до диму з труби поїзда. Вони є наслідками фізичних процесів, але самі не викликають руху води або поїзда.”*<sup>3</sup>

### **Критика епіфеноменалізму**

Епіфеноменалізм видається мені дуже екстравагантною теорією, в яку ніхто не може вірити всерйоз. Проте деякі відомі філософи вважають її прийнятною. Наприклад, Девід Чалмерс у своїй головній праці “Свідома психіка” (The Conscious Mind, 1996) оцінював цю теорію як найкращу з наявних. Пізніше, у статті “Свідомість та її місце в природі” (Consciousness and Its Place in Nature, 2003) Чалмерс покращив оцінку інтеракціонізму, визнавши традиційні аргументи проти інтеракціонізму, у т. ч. ті, які він сам наводив у “Свідомій психіці”, слабкими. А проте він продовжує розглядати епіфеноменалізм як одну з трьох (поряд з інтеракціонізмом та раселіанізмом) прийнятних альтернатив матеріалізму.

Епіфеноменалісти визнають, що свідомість (суб’єктивні переживання, мислення, бажання, усвідомлення) є чимось нефізичним. Але вони заперечують її вплив на фізичні події. Вони приймають тезу про *причинну закритість (повноту, самодостатність) фізичного*. Насправді, йдеться не про повну причинну закритість; епіфеноменалісти вважають фізичну реальність відкритою в одному напрямку, але не в іншому. Вони вважають, що деякі фізичні події можуть спричинювати (і насправді спричинюють) психічні події, але не навпаки. З точки зору епіфеноменалізму, причинні відношення між фізичним та психічним є однонаправленими: має місце причинний вплив від фізичного до психічного, але ніякого впливу від психічного до фізичного. Нам лише здається, ніби наші суб’єктивні відчуття, емоції, думки, бажання спричиняють нашу поведінку, – це лише ілюзія. Насправді (як стверджує епіфеноменалізм) уся наша поведінка спричинюється чисто фізичними причинами, які паралельно породжують у нас відповідні

---

<sup>3</sup> Pojman L. What Am I? A Mind or a Body? – p. 243.

відчуття, емоції, бажання, думки (серед яких – і ілюзія ніби наша свідомість спричинює наші дії, фізичні рухи наших тіл).

Я розгляну деякі відомі аргументи проти такого погляду і розвину деякі з них.

1) Теорія епіфеноменалізму практично неприйнятна: уся наша свідомо-практична діяльність **необхідно** ґрунтується на припущенні, що наші бажання, плани, ідеї можуть впливати на нашу поведінку (спрямовувати наші дії на досягнення бажаних для нас цілей) і через неї змінювати фізичний світ у відповідності з цими бажаннями, планами, ідеями.

2) Один з найбільш цікавих і абсурдних висновків, що випливають з епіфеноменалізму, стосується місця свідомості в біологічній еволюції та людській історії. Джон Белоф формулює це так:

“Для епіфеноменаліста те, що відповідне збудження кори головного мозку супроводжується свідомістю, може бути лише "грубим фактом"<sup>4</sup>. Немає зрозумілої причини чому це мало статися, бо це не слугує ніяким цілям, які були б сприятливими з еволюційної точки зору. З того, що мозкові процеси супроводжуються психічними, не випливає абсолютно нічого такого, що мало б хоч якесь значення для ходу подій у реальному світі. А отже, ми могли б точно так само еволюціонувати, будучи автоматами, що абсолютно нічого не відчувають... Більше того, якщо колись у майбутньому ми встановимо зв'язок з розумними інопланетянами, у нас не буде абсолютно ніяких підстав вважати, що вони також є свідомими, хоч якими б обізнаними й співчутливими вони нам видавалися. Адже, виходячи з факту, що свідомість виникла в процесі еволюції на *цій* планеті, не можна робити ніяких висновків щодо еволюції на якійсь іншій планеті, – оскільки те, що ми самі виявилися свідомими, є лише щасливою випадковістю. Отже, якщо епіфеноменалізм має рацію, ми мусимо зробити висновок, що і без цього неоясненого капризу природи в нашому еволюційному походженні уся людська історія *могла б* відбуватися точно так само, як це й було насправді, але без того, щоб будь-хто будь-де будь-коли усвідомлював (в повному сенсі усвідомлення) будь-що з того, що будь-коли відбувалося!”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> тобто фактом, який не може бути поясненим і не потребує пояснення, який просто констатується

<sup>5</sup> Beloff J. The Mind-Body Problem. – p. 514.

Чалмерс розглядає подібне заперечення: “що якщо свідомість є епіфеноменальною, вона не могла розвинутися шляхом природного відбору” (оскільки вона ніяк не може впливати на виживання організму) і пише, що епіфеноменалізм “має пряму відповідь”: “існують фундаментальні психофізичні закони, які поєднують фізичні та феноменальні властивості”.<sup>6</sup><sup>7</sup>

Я думаю, що ця пряма відповідь не є задовільною, у кількох відношеннях.

По-перше, у формулюванні Белофа аргумент говорить не лише про можливість виникнення свідомості в процесі еволюції шляхом природного відбору (такої можливості, власне кажучи, Белоф прямо не заперечує). Аргумент набагато більш змістовний: він охоплює не лише біологічну еволюцію, але й усю людську історію. Головне в ньому ось що: “З того, що мозкові процеси супроводжуються психічними, не випливає абсолютно нічого такого, що мало б хоч якось значення для ходу подій у реальному світі.”

Якщо застосувати це до людської історії, то це означає, що в ній усе відбувалося б точно так само, як воно насправді відбувалося, якби люди нічого не відчували, не бажали, не мислили, не усвідомлювали.

Феноменальні зомбі (точні фізичні копії людей), які нічого не відчують, не бажать, не мислять і не усвідомлюють, писали б наукові й філософські трактати, романи й вірші, симфонії й картини, – точно так само, як це робимо ми. Зомбі, якого інші зомбі “називали” б (не усвідомлюючи, що вони це роблять) “Платон”, написав би всі ті ж самі філософські твори, з точністю до останньої літери; їх упродовж понад двох тисячоліть “читали” б і обговорювали б багато інших людиноподібних зомбі; при тому, що ані “Платон”, ані всі його чисельні читачі-зомбі абсолютно нічого не розуміли б.<sup>8</sup> Зомбі-“Ейнштейн”, не маючи найменшого уявлення про те, що він робить і що відбувається навколо, залишив би на аркушах паперу чудернацькі конфігурації чорнильної фарби, – якби ми могли побачити ці папери і порівняти їх із рукописами справжнього Ейнштейна, то зі здивуванням виявили б, що вони цілком однакові. Інші зомбі несвідомо видрукували б книги, на обкладинці яких ми б побачили (якби могли їх

---

<sup>6</sup> ≡ суб’єктивні, психічні

<sup>7</sup> Chalmers D. Consciousness and Its Place in Nature. – p. 128.

<sup>8</sup> А може, щось у цьому є? Чи не ґрунтується репутація деяких “видатних філософів” саме на тому, що ніхто не розуміє того, що вони пишуть (і хтозна, чи вони самі це розуміють)? © Але це не стосується Платона і є відхиленням від нашої теми.

побачити) назву “Ейнштейн. Спеціальна й загальна теорія відносності”; ці книги ззовні й зсередини були б точно такими самими, як книги справжнього Ейнштейна, які справді були видрукувані. У театрах зомбі-актори несвідомо виконували б ролі у виставах, які дивилися б маси зомбі-глядачів; ці глядачі, зовсім нічого не розуміючи й не відчуючи, ніби-розчулено плакали б та кричали б “Браво! Біс!” ніби від захоплення, – точно так само, як і в справжньому театрі...

Якщо справді існують “фундаментальні психофізичні закони, які поєднують фізичні та феноменальні властивості”, то абсурдно вважати, що *якби цих законів, а отже і свідомості, не існувало, усе відбувалося б так, як описано в попередньому абзаці.*

По-друге, у епіфеноменаліста немає раціональних підстав вважати, що такі закони існують. Оскільки свідомість не відіграє ніякої ролі в процесі еволюції, то її виникнення може бути чимось випадковим, що трапилося лише в еволюції на Землі.

Ми не знаємо, які саме чинники відповідальні за існування свідомості. Тож якщо свідомість не відіграє жодної ролі в процесі еволюції та історії, то в дещо інших умовах еволюція могла б відбуватися зовсім без свідомості й привести до таких самих результатів – чогось дуже схожого на описаний вище світ зомбі. Тож Белоф цілком слушно зауважує, що якщо на якійсь іншій далекій планеті існують істоти, що створили дуже розвинену цивілізацію, культуру, науку (можливо навіть більш розвинену, ніж наша), то, якщо епіфеноменалізм істинний, у нас немає підстав припускати наявність у них свідомості. Припустимо, що ці істоти мають дещо іншу організацію мозку, – у такому разі, навіть якщо існували закони природи, які пов’язують свідомість з тими фізичними процесами, які відбуваються в людському мозку, це не означало б, що ці закони породжують свідомість і у випадку цих істот.

Або, можливо, ніяких таких законів не існує, а свідомість є чимось типу особливого духовного вірусу, який паразитує на фізичних процесах у тілі людини, але якось примудряється на ці процеси не впливати. У такому разі, якщо на якійсь іншій планеті мешкають істоти з точно такою самою тілесною організацією як люди, якщо вони точно так само пишуть філософські й наукові трактати, романи, вірші, симфонії, картини, але на цій планеті немає цього духовного вірусу, то ці істоти є позбавленими свідомості зомбі.

Насправді, немає навіть підстав вважати, що ця “випадкова подія, характерна для еволюції на Землі”, справді трапилася – що Платон, Ейнштейн та інші люди (за одним-єдиним виключенням – Вас,

шановний читачу) мають (мали) свідомість. *Якщо епіфеноменалізм має рацію, то в мене (у Вас) немає раціональних підстав вважати, що хоча б хтось, крім мене (Вас), має свідомість: ймовірно, я (Ви) є єдиною свідомою істотою у Всесвіті.* Це не жарт, і щоб у цьому переконалися, зробимо відступ і з'ясуємо: чому раціонально вважати, що інші люди мають свідомість?

### **Проблема існування інших свідомостей**

Отже, чому раціонально вважати, що інші люди мають свідомість? Можливо, усі вони лише поведуться *так*, ніби вони мають свідомість, а насправді є зомбі?

Не можна розглядати як вагому підставу просту аналогію типу: вони дуже схожі на мене в інших відношеннях, вони поведуться подібно до мене, я маю свідомість, тож ймовірно, що й вони теж її мають. Таке міркування не є слушним. У мене дві ноги та дві руки, і я дуаліст. Чи буде слушним висновок по аналогії: усі, хто має дві ноги й дві руки, є дуалістами?

Тож які все-таки раціональні підстави вважати, що інші люди мають свідомість? І чи є такі підстави взагалі? Щоб відповісти на ці питання, спочатку розглянемо коротко деякі загальні питання теорії пізнання.

Існує дві головні альтернативні філософські теорії про *раціональні підстави для прийняття/відхилення тих або інших теорій*.

Перша, традиційна й найвпливовіша серед філософів (хоча на мою думку хибна) – теорія індукції: нам потрібно багато спостережень за випадками певного типу; якщо всі вони мають між собою якусь спільну властивість, то з цього ми можемо раціонально зробити умовивід, що ймовірно, що ця властивість матиме місце і у інших випадках цього типу (які ми ще не спостерігали). Ми зараз не будемо обговорювати аргументи проти цієї теорії. Достатньо того, що в нашому випадку вона “не працює”: є *лише один* випадок – мій власний – у якому я маю пряме знання про свідомість. (Про існування моєї власної свідомості я знаю інтроспективно, але я не маю такого знання про свідомість інших людей. А ззовні свідомість спостерігати неможливо.) Індуктивний умовивід не можна робити на підставі лише одного випадку.<sup>9</sup> Тож, якщо існують раціональні підстави вважати, що інші люди мають свідомість, вони мають бути якимись іншими.

---

<sup>9</sup> Доступне й цікаве обговорення проблеми існування інших свідомостей з точки зору теорії індукції більш детально див.: Law S. The Strange Case of

Друга теорія... або дві теорії, які добре взаємно доповнюються, утворюючи одну – теорія критичного раціоналізму Карла Поппера та теорія абдукції Чарльза Пірса з її пізнішим удосконаленням, відомим як “висновування до найкращого пояснення” (ВНП; англ. *inference to the best explanation, IBE*).

Суть теорії критичного раціоналізму, у найзагальніших рисах, така: не існує шляху до гарантовано істинного чи хоча б імовірного (у смислі *обчислюваної ймовірності*, наприклад: ймовірність істинності теорії Х дорівнює 90%) знання; раціональність полягає лише в тому, що 1) для керівництва нашими рішеннями й поведінкою нам потрібні теорії; 2) зрозуміло, що раціональніше віддавати перевагу тим теоріям, які видаються кращими у світлі всіх доступних аргументів та свідчень, над тими, які в цьому світлі видаються гіршими. Усі теорії є лише *здогадками (гіпотезами)*, які можуть виявитися помилковими (англ. *fallible*, звідси – “фаллібілізм”), але оскільки деякі гіпотези є найкращими (найбільш правдоподібними) з поміж відомих нам альтернатив – наскільки ми можемо про це судити у світлі наявних аргументів та свідчень, – то раціонально прийняти їх, пробно, як істинні або найближчі до істини. Знання розвивається шляхом проб і помилок, припущень та спростувань.

Зокрема, для розвитку емпіричного (насамперед, природничо-наукового) знання визначальними є гіпотетико-дедуктивний метод та спроби емпіричної фальсифікації: ми робимо здогадки (гіпотези) й піддаємо їх випробуванням: логічно виводимо (дедукуємо, звідси – “гіпотетико-дедуктивний”) з гіпотези різноманітні висновки, які можливо емпірично перевірити, і намагаємося їх спростувати, фальсифікувати (звідси – “фальсифікаціонізм”), тобто знайти факти, що їм суперечать. Якщо гіпотеза не витримує випробування, її відхиляють. Якщо витримує, її приймають, пробно, за істинну. Якщо нові випробування покажуть, що вона є помилковою, ми переглядаємо наше попереднє рішення й шукаємо іншої, кращої гіпотези.

Це пояснення добре працює стосовно фізики або хімії, а проте може здаватися, що стосовно людської поведінки це не зовсім так. На мою думку, принципової відмінності немає, але теорія абдукції Чарльза Пірса та ВНП суттєво допомагають прояснити ситуацію. У загальних рисах, вони говорять, що ми (раціонально) приймаємо теорії, оскільки вони дають диференційовані пояснення (чому

трапилася ця, а не інша подія) і роблять події більш передбачуваними (що найбільш імовірно трапиться в тій або іншій ситуації, за тих або інших умов) краще, ніж відомі нам альтернативні теорії. По суті, це та ж сама гіпотетико-дедуктивна процедура, тільки що більш “вільна”: ми висуваємо припущення, пробуємо зробити з нього висновки і перевірити їх, хоча часто (особливо оскільки йдеться про людську поведінку) ми робимо це інтуїтивно і не можемо це формалізувати у строгий логіко-математичний спосіб (як науковці звичайно роблять у фізиці). Крім того, раціонально дотримуватися певної теорії, навіть якщо передбачення, які ми робимо на її основі не завжди виявляються правильними: ми більш-менш інтуїтивно оцінюємо, наскільки добре в цілому, “як правило” ця теорія допомагає нам розуміти й передбачати події. Якщо вона це робить краще за відомі нам альтернативи, то раціонально її дотримуватися.

Знаменитий “дедуктивний метод” містера Шерлока Холмса (насправді не чисто дедуктивний, а абдуктивний або гіпотетико-дедуктивний) є найкращою ілюстрацією застосування цієї теорії до людської поведінки.

Ця теорія робить зрозумілим, чому раціонально вважати, що інші люди мають свідомість.

1) Гіпотеза про наявність у інших людей свідомості є найкращим з усіх нам відомих способом пояснення й передбачення людської поведінки в різних ситуаціях. Ми не можемо зрозуміти поведінку інших людей без цієї гіпотези. Справді, Ви можете сповідувати філософську теорію, що всі форми людської поведінки є лише фізико-хімічними процесами в людських тілах; але коли Вам потрібно буде зрозуміти або передбачити конкретну поведінку конкретної людини в конкретній ситуації, ця філософська теорія нічим Вам не допоможе. Ви звернете не до фізичних обчислень або до хімії, а до міркувань, які передбачають наявність у людини думок, почуттів, бажань, свідомих цілей. Поведінка людини може бути для нас зрозумілою й передбачуваною лише на основі припущень (знань) про її почуття, бажання, ідеї, думки.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Пор.: Людвіг фон Мізес:

“...ми не знаємо нічого про фізіологічні явища, які утворюють процес, що виробляє вірші, теорії та плани. ...Будь-які посилання на природничі науки та на матеріальні фактори, з якими вони мають справу, нічого не пояснюють, коли ми ставимо питання, чому одні люди голосують за республіканців, а інші – за демократів...”



2) Якщо ми заперечуватимемо припущення про наявність у інших людей свідомості, то наші пояснення їх поведінки (зокрема, мовної: чому людина говорить так, ніби вона відчуває й розуміє?) мусять паразитувати на цьому припущенні. Ми знаємо про фізичні (хімічні) процеси в тілі людини надто мало, щоб на цій основі могли справді пояснити й передбачити її поведінку, тому всі такі “пояснення” матимуть вид: в тілі цієї людини відбуваються біохімічні процеси, що зумовлюють поведінку *так, ніби* вона має свідомість, відчуває ось це, думає ось це, бажає ось цього тощо. Зрозуміло, що пояснення, яке лише паразитує на іншому поясненні, не є справжнім поясненням. Справжнім є те пояснення, на якому воно паразитує, – у нашому випадку, пояснення через припущення про наявність у інших людей свідомості. Правда, несправжнє пояснення, яке нічого не пояснює, у принципі може бути істинним, а справжнє – хибним. Хоча ніяких гарантій істинності немає, раціонально приймати теорію, яка дає справжнє пояснення, а не теорію, яка на ній паразитує.

---

Важко зрозуміти, як можливо вивчати діяльність інженера, не усвідомлюючи, що він обирає між різними можливими лініями поведінки і прагне досягти певних цілей. Чому він будує міст, а не паром? Чому він будує один міст вантажністю десять тон, а інший – вантажністю двадцять тон?..

Біхевіоризм ... намагається досліджувати рефлекси й інстинкти, автоматизм і несвідомі реакції. Але це не говорить нам нічого про рефлекси, що побудували храми, залізничі та фортеці, про інстинкти, що породили філософію, вірші та системи права, про автоматизм, що приводить до зростання та занепаду імперій, про несвідомі реакції, що розщеплюють атом...

"Об'єктивний", чи "істинно науковий" біхевіорист ... буде спостерігати емпіричні події: наприклад, людей, що безцільно гасають взад і вперед у певний передбачуваний час дня. І це *все*, про що він дізнається. Але справжній дослідник людської діяльності почне з факту, що будь-яка людська поведінка є цілеспрямованою, і зрозуміє, що мета полягає в тому, щоб зранку добратися з будинку до потягу, щоб доїхати до роботи, а увечері, навпаки тощо. Не виникає ніяких сумнівів, хто з них дізнається більше про людську поведінку, і, отже, хто буде справжнім "вченим"...

У сфері людської діяльності неможливо здобути ніякого досвіду, не вдаючись до категорій цілей та засобів. Якщо спостерігач не знайомий з ідеологією, технологією та терапевтикою людей, за поведінкою яких він спостерігає, то він не зможе в ній розібратися. Він бачить людей, що бігають туди-сюди, що розмахують руками, але він почне розуміти, що все це означає, тільки коли почне дізнаватися, чого вони хочуть досягти."

(Мизес Л. Теория и история. – С. 75, 77, 178, 179, 10, 208)

3) Більше того, без припущення про те, що інші люди мають свідомість, я не можу зрозуміти навіть своєї власної свідомості. Я знаю, що вона не була завжди (з моменту мого народження) такою ж самою, якою вона є зараз. Вона розвивалася – починаючи від якоїсь зародкової здатності і поступово формуючи складну систему ідей, виражених у мові. Я знаю, що не винайшов усі ці ідеї й мову сам. Мову й більшу частину своїх ідей я засвоїв від інших людей.<sup>11</sup> Я розумію смисли слів, речень, ідей, теорій; і я навчився цього від інших людей у процесі спілкування з ними. Але це можливо лише якщо вони розуміють смисли слів, речень, ідей, теорій і можуть передати (повідомити) мені своє розуміння. Вони не могли передати мені це розуміння, якщо самі нічого не розуміють. А якщо вони щось розуміють, то, отже, вони мають свідомість.

4) Традиційний аргумент, у формулюванні Карла Поппера:

“Якщо ми розмовляємо з іншими людьми, і особливо якщо ми сперечаємося з ними, то ми припускаємо (іноді помилково), що вони також сперечаються з нами: що вони *інтенціонально* говорять про речі, дійсно хочуть вирішити проблему, а не просто поводяться так, ніби хотіли цього. Часто зауважували, що мова є соціальною справою, і що соліпсизм і сумніви щодо існування інших свідомостей стають самосуперечливими при їх формулюванні у мові. Тепер ми можемо сказати про це більш ясно. У суперечках з іншими людьми (чому ми навчилися в інших людей) – наприклад, про інші свідомості – ми не можемо не приписувати їм інтенцій<sup>12</sup>, тобто психічних станів. Ми не сперечаємося з термометрами.”<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Пор.: Поппер К.:

“Читаючи Шекспіра, слухаючи великих композиторів, дивлячись на твори Мікеланджело, я дуже добре усвідомлюю, що ці твори набагато перевищують усе, що я колись можу створити. Але згідно теорії соліпсизму, *тільки я існую*, так що, уявляючи ці твори, я фактично є їхнім творцем.” (Popper K. Knowledge and the Body-Mind Problem. – p. 107. [Поппер К. Знание и психофизическая проблема. – с. 163.])

<sup>12</sup> англ. *intention* перекладається як “намір”, проте у даному контексті може мати на увазі також інтенціональність, “прощосність”

<sup>13</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – pp. 400-401. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – С. 493-494.]

## Повертаємося до критики епіфеноменалізму

Якщо епіфеноменалізм має рацію, то всі наведені вище раціональні підстави для прийняття припущення про існування в інших людей свідомості виявляються недійсними.

1) Пояснення поведінки людей їх свідомістю має сенс лише якщо свідомість впливає на поведінку. А епіфеноменалізм це заперечує.

2) Епіфеноменалізм означає, що паразитичне пояснення поведінки людей є істинним: люди поведуться певним чином не тому, що вони щось відчують, думають, бажають тощо, а тому, що в їхніх тілах відбуваються фізико-хімічні процеси, які спричиняють поведінку *таку, ніби* вона спричинена їх відчуттями, думками, бажаннями; але ці процеси й ця поведінка були б точно такими самими, якби люди нічого не відчували, не думали й не бажали.

3) Епіфеноменалізм означає, що наше навчання від інших людей не залежить від наявності в них хоч якихось ідей та розуміння: воно має справу лише з фізичними рухами їх рота, язика, губ, рук, що тримають олівець, тощо, і всі ці рухи відбуваються автоматично, цілком незалежно від їхньої свідомості. Тож припущення про наявність у них свідомості є непотрібним. Чи вона в них є, чи її в них немає, вони говорили б і писали б точно те ж саме; тож наявність/відсутність у них свідомості ніяким чином не впливає на моє в них навчання.

4) Епіфеноменалізм означає, що ми розмовляємо і сперечаємося з іншими людьми не тому, що вважаємо, ніби вони нас розуміють і ведуть з нами дискусію, повідомляючи нам свої думки й аргументи, а тому, що фізико-хімічні процеси в нашому тілі (бажаємо ми цього чи ні) змушують наш рот відкриватися, язик і горло виробляти певні рухи, які викликають певне коливання повітря (звуки)...

Отже, якщо епіфеноменалізм має рацію, то в мене (у Вас) немає раціональних підстав вважати, що інші люди мають свідомість. І навпаки: якщо Ви вважаєте, що маєте вагомі раціональні підстави дотримуватися думки, що інші люди мають свідомість, то Ви маєте визнати епіфеноменалізм хибним.

Якщо епіфеноменалізм має рацію, у мене (Вас) немає *раціональних підстав* вважати, що інші люди мають свідомість (хоча, зрозуміло, є якісь *причини*, які роблять мене (Вас) схильним до такої думки)<sup>14</sup>. Або, якщо припустити, що вони мають свідомість, то немає підстав

---

<sup>14</sup> Приклад від С. Лоу: якщо хтось під впливом гіпнотичного навіювання вважає себе чайником, то у цього переконання є причина – гіпнотичне навіювання, але немає раціональних підстав.

вважати, що їх поведінка відповідає їхній свідомості у такий спосіб, що вони говорять і пишуть те, що думають, і роблять те, що хочуть. Можливо, Деніел Деннет, в свідомості, є дуалістом і переконаний, що усі його праці доводять існування душі та її вплив на тіло, а Девід Чалмерс, в свідомості, є матеріалістом-елімінітивістом і вважає, що в своїх працях доводить, що ніякої свідомості не існує. Це лише ілюзії, що продукуються якимись фізичними процесами в їхніх мізках, а насправді їхні руки пишуть щось зовсім інше. Можливо навіть, що й мені самому лише здається, внаслідок якихось фізичних процесів, що зараз я пишу про інтеракціонізм та епіфеноменалізм, а насправді моя рука пише якийсь трактат з біохімії, або можливо я (моє тіло) зараз загораю на пляжі в Маямі. Якщо епіфеноменалізм має рацію, у мене не більше підстав вважати, що ідеї, які фізична реальність продукує в моїй свідомості, відповідають дійсності, аніж що усі ці ідеї є лише ілюзіями.

Існує лише одна фундаментальна раціональна підстава вважати, що інші люди мають свідомість і що моя та їх свідомості відповідають нашій поведінці: припущення про вплив наших свідомостей на наші тіла дозволяє нам, на основі деяких знань та уявлень про те, що певна людина відчуває, думає і бажає, пояснювати або передбачати її дії в тій або іншій ситуації. Але якщо немає причинного зв'язку в напрямку від свідомості до поведінки, то не може бути й пояснювального зв'язку. Люди поводитися б точно так само, як вони поведуться, навіть якби їх свідомість не мала ніякого зв'язку з їх поведінкою; або якби вона була цілком протилежною тому, що я схильний про неї думати, судячи з того, як ці люди поведуться, що говорять і пишуть тощо; або якби в них не було ніякої свідомості.

Усі наші уявлення про фізичну реальність (крім того, що вона продукує в нас певні відчуття й думки) також слід визнати безпідставними. Усе, про що Ви знаєте, це Ваша свідомість: що Ви відчуваєте, бажаєте, думаєте. Оскільки йдеться про зовнішню реальність, приймаючи епіфеноменалізм, усе, що Ви маєте підстави про неї думати – це те, що вона продукує Ваші суб'єктивні психічні стани, у т.ч. Ваші уявлення про неї. Але у Вас немає ніяких підстав вважати, що ідеї, які зовнішня реальність продукує про себе у Вашій свідомості, є (більш-менш) правильними, відповідають дійсності, або розвиваються в цьому напрямку. Можливо, зовнішня реальність продукує у свідомості одні лише ілюзії, у тому числі про саму себе.

Рациональність наших ідей про фізичну реальність не може ґрунтуватися просто на припущенні, що ці ідеї продукуються цією реальністю. Вона ґрунтується на

1) нашій здатності перевіряти наші ідеї, здійснюючи потрібні для цієї мети спостереження та експерименти, – але якщо епіфеноменалізм має рацію, ми не можемо здійснювати спостереження та експерименти за нашим бажанням (для цього потрібно, щоб наша свідомість могла управляти нашими руками, головою, очима тощо)

та

2) найбільше, на міжособистісному процесі обміну й перевірки ідей – але цей процес можливий лише якщо ми можемо повідомляти і справді повідомляємо (усно чи письмово) один одному наші ідеї (ідеї нашої свідомості), а це суперечить епіфеноменалізму.

Джон Халдейн влучно зауважив:

“Якщо мої психічні процеси повністю детерміновані рухом атомів в моєму мозку, я не маю підстав вважати, що мої погляди істинні ... і, отже, я не маю підстав вважати, що мій мозок складається з атомів.”<sup>15</sup>

Звичайно, епіфеноменаліст може *вірити*, що фізична реальність продукує в його свідомості правильні ідеї про себе, але це буде *просто віра без раціональних підстав*. Немає ніяких причин, чому фізична реальність мала б продукувати в наших свідомостях правильні ідеї, а не ілюзії. Епіфеноменалісти мають тим більше підстав вважати ці ідеї ілюзіями, оскільки епіфеноменалізм означає, що те, у що ми всі дуже схильні вірити й заперечення чого видається нам неймовірним абсурдом, – вплив наших свідомостей на наші тіла – є лише великою ілюзією, яку продукує в нашій свідомості фізична реальність.

Девід Чалмерс пише, що на його думку “не існує нищівного заперечення проти епіфеноменалізму”<sup>16</sup>. Я не певний, *і* він має на увазі під “нищівним запереченням”. Але думаю, що наведені аргументи достатні для того, щоб переконатися, що приймати епіфеноменалізм нерозумно.

---

<sup>15</sup> Haldane J.B.S. Possible Worlds. – p. 209.

<sup>16</sup> Chalmers D. Consciousness and Its Place in Nature. – p. 129.

Томас Нейгел мудро зауважив:

“...щоб створювати розуміння, філософія має *переконувати*. Це означає, що вона має створювати й руйнувати погляди, а не лише постачати нас зв’язними системами висловлювань...”<sup>17</sup>

Я не заперечую, що епіфеноменалізм може бути “зв’язною системою висловлювань” (і це – єдиний смисл, який я можу придумати, в якому “не існує нищівного заперечення” проти нього). Але цікаво: чи хтось із філософів, які обґрунтовували й захищали епіфеноменалізм *справді вірив*, що він пише те, що пише, не тому, що він думає те, що думає, і не тому, що він хоче це писати? Чи це не є “нищівним запереченням”?

Згадаю також слушне зауваження самого Чалмерса: “...дуже протиінтуїтивні твердження ... мають підкріплюватися надзвичайно сильними аргументами”<sup>18</sup>. Твердження про те, що наша свідомість не впливає на нашу поведінку, є найвищою мірою протиінтуїтивним, і воно не підкріплюється сильними аргументами.

### **Висновок**

Епіфеноменалізм виявляється невдалою спробою компромісу між “сильним” дуалізмом (інтераціоналізмом) та матеріалізмом. На відміну від матеріалізму, він намагається зберегти уявлення звичайного здорового глузду про свідомість як щось відмінне від тіла (зокрема, фізичних процесів у мозку). Але оскільки він приймає матеріалістичну ідею про причинну закритість фізичної реальності, з нього випливає ряд абсурдних і неприйнятних висновків.

Недоліки епіфеноменалізму настільки великі й очевидні, що може навіть видатися дивним: чому він взагалі виник і користується значним впливом серед філософів? які проблеми він намагався вирішити? Скоріше за все, епіфеноменалізм намагався обійти заперечення, яке багато філософів вважають *головним аргументом проти дуалізму: якщо свідомість є чимось нефізичним, то вона не може впливати на фізичні процеси*. Наскільки вагоме це заперечення?

### **Проблема взаємодії фізичного та нефізичного. Інтераціоналізм**

Петро Іванович та Іван Петрович продовжують дискусію.

---

<sup>17</sup> Nagel T. Mortal Questions. Preface. – p. xi.

<sup>18</sup> Chalmers D. Consciousness and Its Place in Nature. – p. 110.

**Петро Іванович:** Припустимо, що існує душа, яка є чимось нефізичним. Як вона може взаємодіяти з тілом (мозком), яке є фізичним? Я вважаю, що прибічники теорії душі мусять пояснити: як ця душа “працює”? Як вона змушує тіло рухатися?

**Іван Петрович:** Я не можу цього пояснити й сумніваюся, що таке пояснення взагалі можливе. Але я думаю, що в ньому й немає необхідності.

**Петро Іванович:** У такому разі, Ваша позиція є дуже слабкою. Ідея душі не розв’язує психофізичну проблему, вона дає лише містичне псевдопояснення, є лише засобом, щоб ухилитися від проблеми.

**Іван Петрович:** Якщо Ви праві, то жодна наука не розв’язує ніяких проблем.

**Петро Іванович:** Як це? Що ви маєте на увазі?

**Іван Петрович:** Я маю на увазі, що будь-які наукові пояснення посилаються на щось, що залишається без пояснення.

Будь-яке пояснення має форму: Чому **A**? Тому що **B**. Ми можемо пояснити **A**, тільки пославшись на якесь **B**. А щоб пояснити **B**, нам потрібне якесь **C**. Таким чином, у кінцевому рахунку ми дійдемо до якогось **X**, яке залишається без пояснення. Можливо, воно може бути пояснене якимось **Y**, а можливо, не може бути пояснене взагалі, а має прийматися як “грубий факт”, без ніякого пояснення. У будь-якому разі, під поверхнею всіх наших пояснень, на якійсь глибині завжди необхідно приховується щось непояснене.

Я вважаю, що ідеї душі та взаємодії між душею й тілом (мозком) є граничними, останніми засобами пояснення, які не можуть бути пояснені далі.

**Петро Іванович:** Те, що Ви говорите про науку, здається мені дивним. Чи можете Ви проілюструвати це якимись прикладами?

**Іван Петрович:** Звичайно, можу. Думаю, Ви погодитесь, що фізика – найбільш розвинена й надійна з природничих наук?

**Петро Іванович:** Згоден.

**Іван Петрович:** Отже, звернемося до фізики. Бачите цей камінець? Припустимо, я його підніму вгору і відпущу. Що трапиться?

**Петро Іванович:** Він упаде.

**Іван Петрович:** Але чому? Можете пояснити?

**Петро Іванович:** Звичайно. Існує гравітація, і вона діє на камінець так, що він падає.

**Іван Петрович:** Гм-м-м. Ви вважаєте, що це – добре пояснення?

**Петро Іванович:** Так, вважаю. Воно відповідає теорії гравітації Ньютона, яка є однією з найкращих наукових теорій.

**Іван Петрович:** Мене дивує, що Вас задовольняє таке “містичне псевдопояснення” і таке “ухилення від проблеми”. Справді, навіть сам Ньютон вважав його містичним і намагався знайти якесь інше пояснення, яке краще узгоджувалося б зі звичайним здоровим глуздом. Але ані він, ані жодний інший фізик не зміг запропонувати якоїсь кращої “немістичної” теорії. А після Ньютона, особливо у XX столітті, фізика й зовсім “з глузду з’їхала”, остаточно занурившись у “містику”.

**Петро Іванович:** Не розумію. Чому теорія гравітації є містичною та ухиленням від проблеми?

**Іван Петрович:** Насправді, я не вважаю, що вона є такою. Я лише повторюю Ваші слова про ідею душі, бо ситуація з теорією гравітації дуже подібна.

**Петро Іванович:** Поясніть, будь-ласка.

**Іван Петрович:** Добре. Чи можете Ви пояснити, що таке гравітація і як вона “працює”? Хіба хтось колись бачив таку річ як гравітація (або сили чи поля, про які говорить фізика)? Ні. Але вчені вважають, що вони існують. Отже, судячи за Вашими критеріями, ми мусимо визнати, що усі ці вчені – містики.

Ніхто не знає, як “працює” гравітація. Фізики просто приймають її існування як “грубий факт” і описують (а не пояснюють!) гравітаційні взаємодії математичними засобами. Те ж саме вірно й у відношенні до електромагнетизму та інших явищ фізики на фундаментальному (або найбільш фундаментальному з відомих) рівні.

Ми знаємо, що фізичні тіла, розділені простором, притягуються й відштовхуються; ми можемо описати це математичними формулами, але ми не знаємо як – яким чином – вони це роблять. *Усі фізичні взаємодії на базовому рівні не мають пояснення.*

Отже, я погоджуюся, що немає пояснення взаємодії душі й тіла (мозку), але я стверджую, що ситуація з усіма фізичними взаємодіями є принципово такою ж самою. Але це – не підстава заперечувати існування таких взаємодій.

**Петро Іванович:** У такому разі, чи Ви можете хоча б описати взаємодію душі й тіла?

**Іван Петрович:** Звичайно, можу. Тільки, на відміну від фізики, я не можу цього зробити математичними засобами, але можу – засобами звичайної мови. І, на відміну від фізики, я не можу звести це описання до невеликої кількості формул.



Приклади: Коли я сильно вдарюся (тіло), я відчуваю біль (душа). Коли я вирішую підняти руку й роблю відповідне вольове зусилля (душа), моя рука піднімається (тіло). І так далі.

**Петро Іванович:** Гм-м-м. Однак у книгах і статтях з філософії свідомості часто зустрічаються твердження на зразок: “усе, що відбувається у фізичному світі, вже заздалегідь визначене фізичними подіями”, “тому ніщо нефізичне не може втрутитися в цей взаємозв’язок фізичних подій”, “на процеси, що відбуваються на фізичному рівні, не може вплинути щось нефізичне”, “звідси випливає, що *твоя душа ніяк не може впливати на твоє тіло*”.<sup>19</sup> Схоже, що більшість сучасних академічних філософів свідомості дотримуються цієї точки зору.

**Іван Петрович:** Справді, я часто зустрічаю такі твердження, але вони рідко підтримуються хоч якимись аргументами; коли ж якісь аргументи наводяться, то вони виявляються дуже слабкими.

\*\*\*\*\*

Інтеракціонізм – це теорія, згідно з якою 1) свідомість є чимось нефізичним та 2) свідомість взаємодіє (*interact*) з тілом (мозком). Звичайна протонародна віра в існування душі – це інтеракціонізм. На відміну від епіфеноменалістів, інтеракціоністи вважають, що причинні відношення між свідомістю й тілом є двонаправленими: тіло впливає на свідомість, а свідомість – на тіло.

Багато філософів вважають, що існує дуже вагомий аргумент проти інтеракціонізму: фізична реальність причинно замкнена; щось

---

<sup>19</sup> Цитати взяті з популярного обговорення психофізичної проблеми в тексті С. Лоу (Law S. What Is the Mind. – pp. 168-170 [Лоу С. Что такое сознание. – С. 224-226]). С. Лоу пише також, що ці висловлювання виражають “суть серйозної й широко відомої проблеми, що постає перед теорією душі: якби навіть душа існувала, вона не змогла б ніяк впливати на наше тіло. ...наша свідомість мусить бути частиною фізичного світу: якби вона не була чимось фізичним, вона не могла б впливати на наше фізичне тіло, а вона здатна на це.” (pp. 170, 178 [С. 226, 235]) Відповіді на цю “серйозну й широко відому проблему” С. Лоу не знаходить.

У статті Дж. Калестрапа “The Mind-Body World-Knot” та сама ідея формулюється як “принцип повноти” (completeness): “Кожний фізичний наслідок має достатню фізичну причину” (p. 39)

Характерно, що ані в тексті С. Лоу, ані в статті Дж. Калестрапа не наводиться *жодного аргументу* на користь принципу каузальної повноти (закритості) фізичного світу; цей принцип чомусь просто приймається й не ставиться під сумнів.

нефізичне, якби воно існувало, не могло б впливати на фізичні процеси. Одні філософи (матеріалісти) роблять з цього висновок, що свідомість є фізичною, інші (епіфеноменалісти) – що свідомість не впливає на тіло. Але чи справді цей аргумент є вагомим? І чи він взагалі є аргументом?

На чому ґрунтується переконання, що фізична реальність причинно закрита, що вплив нефізичного на фізичне неможливий? У переважній більшості філософських текстів, в яких я зустрічав “аргумент” про причину закритості фізичного, на це питання не дається ніякої відповіді.<sup>20</sup> Неможливо – і крапка. І це – не лише мій особистий досвід.

Наприклад, Рендал Мак-Катчен в огляді книги відомого сучасного філософа Жозефа Левіне “Пурпурна імла: загадка свідомості” (2001) відзначає: “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*)...”<sup>21</sup> І це при тому, що твердження про причинну

---

<sup>20</sup> Одним з виключень є “Свідома психіка” Д. Чалмерса. Але, як я вже згадував, пізніше Чалмерс визнає наведені в цій праці аргументи проти інтеракціонізму слабкими. (Усе ж, я розглядаю й спростовую їх у Додатку.)

<sup>21</sup> McCutcheon R. Whatever it is, that guitarist put a spell on he // З сайту книжкового інтернет-магазину Amazon.com (Курсив мій.)

Насправді, у книзі є одна – дуже слабка – спроба такого аргументу. Левіне пише, що “інтеракціонізм ... здається, поза грою (out of the question)”, тому що, “доки ми не знайшли розриву в причинному потоці від стану В {стан мозку, що, за припущенням, тотожний болю} до відсмикування руки, у нас немає ніяких підстав вважати, що за цю поведінку причинно відповідає якийсь інший {нефізичний} стан” (Levine J. The Purple Haze. – р. 22). Це міркування прямолінійно ґрунтується на засновку, що не може бути ніяких інших підстав вірити в існування причинно дієвих нефізичних психічних станів, крім виявлення причинних розривів у фізичному функціонуванні мозку. Однак цей засновок так само прямолінійно хибний: підставою вважати, що існують причинно дієві нефізичні психічні стани, є поєднання підстав вважати, що (феноменальні) психічні стани не є фізичними, та підстав вважати, що ці стани причинно дієві. Звичайно, якщо є такі стани, то з цього випливає, що повинні бути причинні розриви у фізичному функціонуванні мозку (що заповнюються психічними станами). Однак тепер від дуаліста не вимагається знайти такі розриви й науково їх продемонструвати; навпаки, на

закритість фізичного розглядається в книзі Левіне як *головний* аргумент на користь матеріалізму!)

Джон Беллоф нагадує про історію цього “аргументу” і дає вичерпну, на мою думку, відповідь. Аргумент про неможливість взаємодії, “турбував навіть Декарта: якщо свідомість і матерія не мають нічого спільного, як вони можуть взаємодіяти? За цим запереченням стоїть неявне припущення, яке мусить бути принципом чи аксіомою такого змісту: якщо А та В є причиною та наслідком, то А та В *мусять* мати щось спільне (крім їхньої приналежності до однієї причинно-наслідкової послідовності). У такому разі виникає питання: чи є цей принцип логічною необхідністю, необхідністю думки? Чи, можливо, він є універсально чинною емпіричною істиною? Наскільки я можу судити, тут немає жодної логічної необхідності. Наприклад, якщо подія А ніколи не траплялася без певної попередньої події В, ми напевно сказали б, що друга подія є необхідною умовою або причиною першої, *незалежно від того*, чи вони мали ще щось спільне. Що стосується припущення, що цей принцип є емпіричною істиною: як це можливо, якщо відомі лише дві незалежні субстанції, тобто свідомість та матерія, на яких можливо було б базувати таке узагальнення? Стверджувати, що вони не можуть взаємодіяти *тому що* вони незалежні, – значить передрішати спірне питання.”<sup>22</sup>

Висновок Беллофа: аргумент про неможливість взаємодії фізичного й нефізичного не витримує критики, а його “незгасаюча популярність є явним показником відчаю”<sup>23</sup> критиків “сильного” дуалізму (інтеракціонізму).

---

матеріаліста покладається тягар демонстрації, що для таких розривів немає місця.

Щодо таких тверджень Левіне, як “ми знаємо, що зміни в розподілі маси-енергії в просторі-часі викликаються тільки іншими такими змінами” (р. 36), “ми дізнаємося з фізики, ... що тільки відмінності у значеннях фундаментальних фізичних параметрів можуть у цьому відношенні мати значення” (р. 38), то їм дуже далеко до того, щоб бути аргументами – вони є всього лише апеляціями до авторитету фізики, без розгляду різних можливостей того, як сучасна фізична теорія може відноситися до реальності в цілому. Ці апеляції роблять дуже сумнівний стрибок від факту, що ніякі “зміни в розподілі маси-енергії в просторі-часі” без достатньої фізичної причини *не були поки що науково виявлені*, до висновку, що такі зміни *насправді ніколи не відбуваються*.

<sup>22</sup> англ. *to beg the question*. Див. Словник: *передрішення спірного питання*

<sup>23</sup> Beloff J. The Mind-Body Problem. – pp. 516-517.

## Карл Поппер про проблему взаємодії

Ще півсторіччя тому Карл Поппер дав змістовне пояснення, чому теза про неможливість впливу нефізичного на фізичне є хибною, і з'ясував її джерела. Поппер доводив, що

1) психічні стани не є фізичними, але взаємодіють з фізичними станами людського тіла (мозку);

2) хоча ми й не можемо пояснити, *яким чином* відбувається ця взаємодія (яким є її “механізм”), це є проблемою не більшою мірою, ніж пояснення будь-якої іншої взаємодії (всередині фізичного) на найбільш фундаментальному рівні: ми так само не можемо пояснити, *яким чином* здійснюються гравітаційні та електромагнітні взаємодії (якими є їх “механізми”), але це не є підставою їх заперечувати, – ми визнаємо їх існування як “грубий факт”, що не вимагає пояснення. Фізика *не пояснює, яким чином* вони здійснюються, а лише *описує* їх математичними засобами.

Проблема “механізму взаємодії” (*яким чином?*) – це псевдопроблема, пережиток механістичних уявлень часів Декарта, коли вважалося, що будь-яка причинність являє собою безпосередній контакт-поштовх. (Здавалося б, це очевидно: щоб змусити щось рухатися, треба його штовхнути. – А як же інакше?) Руйнація цієї теорії взаємодії почалась з теорії гравітації Ньютона – відкриття закону природи, за яким усі фізичні тіла взаємодіють (притягуються) на відстані, без безпосереднього контакту. Як вони можуть взаємодіяти, притягувати один одного, якщо вони навіть не торкаються?!

Цікаво, що незважаючи на експериментальні підтвердження цієї теорії сам Ньютон вважав її незадовільною – саме через цю “проблему взаємодії на відстані”: він, як і Декарт, не припускав можливості взаємодії без безпосереднього контакту-поштовху. Тому Ньютон безуспішно намагався знайти механістичне пояснення своїй теорії гравітації.<sup>24</sup> Пізніший розвиток науки остаточно зруйнував механістичну теорію причинності через безпосередній контакт-зіткнення. Сучасні наукові теорії говорять, що такої причинності взагалі не буває – усі взаємодії між фізичними тілами здійснюються

---

<sup>24</sup> Поппер наводить цікаву цитату з листа Ньютона до Р. Бентлі: “Те, що вага є невід’ємною й сутнісною властивістю матерії, *так що одне тіло може діяти на відстані на інше тіло* ... видається мені настільки великим абсурдом, що, я думаю, жодна людина, хоч трохи обізнана в філософії, не повірить у це.” (Поппер К. Три точки зрення на человеческое познание. – с. 181.)

на відстані. Навіть ті взаємодії, які видаються нам взаємодіями через безпосередній контакт, насправді є електромагнітними взаємодіями на дуже малих, невидимих для людського ока, відстанях.

Усі фізичні взаємодії є взаємодіями на відстані, і не існує ніякого пояснення їхнього “механізму” – просто тому, що в немеханічних взаємодій немає ніякого механізму.

Правда, можна це витлумачити дещо інакше. Можна сказати, що фізичні взаємодії є не безпосередніми взаємодіями фізичних тіл на відстані, а опосередковуються простором. Простір – це не ніщо; це особливе “щось” – середовище з власними властивостями в кожній точці (які описуються поняттями фізичних полів): тіло впливає безпосередньо на суміжний простір, цей вплив передається через простір, змінюючи його польові властивості, (відомо навіть, що швидкість такої передачі дорівнює швидкості світла) і коли цей процес досягає місця розташування інших тіл, змінені властивості суміжного простору впливають на їхні рухи. Так чи інакше, ми все одно не маємо *пояснення*, яким *чином* простір (порожній простір!) з його польовими властивостями впливає на рухи тіл, ми маємо лише математичні *описи*.

Або, у випадку гравітації, можна сказати, що теорія Ейнштейна пояснює її викривленням простору-часу. (Поняття простору-часу та його кривизни – складні абстрактні математичні концепції, смисл яких ми не будемо тут з’ясовувати.) Однак від цього ситуація по суті не змінюється. Якщо ми залишаємося в межах теорії гравітації Ньютона, то ми констатуємо факт, що *фізичні тіла притягують одне одного за певною формулою, але в нас немає пояснення того, яким чином вони це роблять*. Якщо ж ми розглядаємо гравітацію з точки зору теорії Ейнштейна, то ми приймаємо положення, згідно з яким *фізичні тіла викривляють простір-час за певною формулою, але в нас немає пояснення того, яким чином вони це роблять*.

Отже, які б уточнення й виправлення ми не робили до наведеного вище звіту про фізичні взаємодії, не існує можливості пояснити найфундаментальніше. Щоб щось пояснити, ми мусимо спиратися в наших поясненнях на щось інше (більш фундаментальне), а якщо воно теж потребує пояснення, то таке пояснення мусить спиратися на щось ще більш фундаментальне й т.д. Ми не можемо пояснити всього, продовжуючи цей процес до нескінченності. Ми мусимо десь зупинитися в наших поясненнях – на найбільш фундаментальному з того, що нам відомо.

Інколи висувається такий аргумент за каузальну закритість фізичного: якби нефізична свідомість впливала на фізичні процеси у мозку, то це порушувало б фізичні закони збереження енергії та імпульсу. Але це заперечення не є слушним. Можливо, що свідомість впливає на фізичні процеси у такий спосіб, що змінюється *розподіл* енергії та імпульсу без зміни їх *загальної величини*. Поппер зауважує з цього приводу:

“Я не вважаю, що фізичні закони збереження створюють якусь серйозну проблему для інтеракціоніста. Про це свідчить той факт, що кораблем чи автомобілем *можливо* управляти зсередини без порушення будь-яких фізичних законів. (І це можливо робити такими слабкими силами як радіосигнали.) Усе, що для цього потрібно: (1) щоб в машині було джерело енергії та (2) щоб вона могла компенсувати зміну напрямку, відштовхуючи якусь масу – наприклад, Землю або якусь кількість води – у протилежному напрямку. (Можна також сказати: якби тут були якісь серйозні труднощі, то ми не могли б змінювати наш власний напрямок руху; насправді ж, коли ми піднімаємося зі стільця, ми штовхаємо, хоч як легко, цілу Землю у протилежному напрямку: таким чином, закон збереження імпульсу не порушується.)”<sup>25</sup>

Легко відповісти також на закид Роберта Сперрі нібито інтеракціоністський дуалізм (що захищається К. Поппером та Дж. Еклзом у книзі “**Я** та його мозок”) передбачає “переривання або порушення законів фізіології”.<sup>26</sup>

У дійсності, слід говорити *не про порушення законів природи, а про додаткове джерело впливу*, яке робить свій внесок у загальну динаміку роботи мозку. Ситуація цілком аналогічна такому простому прикладові: якщо якийсь предмет піднімається вгору, тому що я його піднімаю, а не падає на землю, як він упав би, якби на нього діяло лише земне тяжіння, то я цим не порушую закону всесвітнього тяжіння. Якщо на тіло діє кілька сил (наприклад, гравітаційна та електромагнітна), то результат, звичайно ж, відрізняється від того, який був би, якби на нього діяла лише одна з них, але це ніяк не є порушенням відповідних законів природи (законів гравітаційної та електромагнітної взаємодії).

Також, цікава можливість відкривається індетермінізмом квантової механіки. У зв'язку з цим, зауважимо наступне.

---

<sup>25</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 180.

<sup>26</sup> Sperry R. W. Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No.

Ми не володіємо повним і досконалим знанням законів фізіології. Те знання, яке ми маємо, є набагато більш неповним, фрагментарним, малоперевереним, і набагато менш системно-цілісним, аніж, наприклад, система законів фізики Ньютона станом на кінець XIX ст. Однак ми знаємо, що система законів фізики Ньютона виявилася не зовсім точною, і була в XX ст. замінена новою системою, яка включає індетермінізм на мікрорівні (квантова механіка). Світ квантової механіки – це не світ строгої детермінації, а *світ схильностей* (англ. *propensities*) та ймовірностей. Хоча квантова механіка стосується мікрорівня (рівня мікроскопічно малих часточок), можна припустити, що така непередвизначеність знаходить якесь важливе вираження і на макрорівні. Можлива така організація складних фізичних систем, за якої “вибір” однієї з альтернатив (можливих згідно законів квантової механіки) на мікрорівні буде спричинювати реалізацію одного з радикально різних сценаріїв на макрорівні. (Широко обговорюваний у фізиці приклад – уявний експеримент “Кіт Шредингера”, у якому фізична система організована таким чином, що від того, відбудеться чи ні деяка мікроподія – яка згідно законів квантової механіки може відбутися або не відбутися з певними ймовірностями – залежить життя kota.) Можливо, що саме в такий спосіб організований людський (і не лише людський) мозок. (Знання про мозок, якими володіє наука, радикально недостатні для того, щоб виключити таку можливість.) Зокрема, *можливо, що людська свідомість впливає на мозок через ту неповноту фізичної детермінації, яку залишає квантова механіка.*

Іншими словами, можливо, що повна система фізіологічно-нейрологічних законів (що визначаються фізичними властивостями складових часточок і структурою мозку) не є строго детерміністичною, а залишає можливості для різних сценаріїв. Можливо, що вона містить значний елемент індетермінізму, суттєвий для функціонування мозку. Якщо так, то вплив свідомості на мозок може здійснюватися через часткове заповнення цієї недодетермінованості *без виходу за межі динаміки, зумовленої “законами фізіології”*.

Утім, це лише одна з можливостей. Загалом, квантовий індетермінізм не є критично важливим для інтеракціонізму. Навіть і без нього, свідомість могла б впливати на елементи мозку (порушуючи при цьому, звичайно ж, *фізичний детермінізм*) і тим самим вносити у функціонування системи мозку елемент індетермінізму. Це, повторюся, не було б порушенням законів

природи, а лише доповненням системи новим фактором, який вносить нову динаміку.

Гіпотези Поппера й Еклза якраз і припускають суттєвий елемент індетермінізму у функціонуванні мозку. Джерелами цього індетермінізму можуть бути квантово-механічний індетермінізм та вплив свідомості.

На завершення, дві цитати, що виражають розуміння Поппером проблеми взаємодії:

“Немає підстав (крім помилкового фізичного детермінізму) заперечувати, що психічні та фізичні стани можуть взаємодіяти. (Старий аргумент про те, що настільки відмінні речі не можуть взаємодіяти, засновувався на теорії причинності, яку давно відкинуто.)”<sup>27</sup> “...моя теорія дає ... добрі еволюційні (або функціональні) доводи на користь взаємодії. Звичайно, я не розв’язав проблеми того, як здійснюється ця взаємодія; і я маю підозру, що ця проблема є нерозв’язною – не лише для взаємодії між психічними й фізичними станами, але й у більш загальному випадку. Наприклад, ми знаємо, що електричні заряди відштовхуються, але ми не маємо ніякого "остаточного пояснення" того, як вони це роблять, навіть якщо ми приймаємо теорію Максвелла. У нас немає загальної теорії причинності (принаймні відтоді, як зазнала невдачі теорія Декарта про те, що будь-яка причинність є поштовхом).”<sup>28</sup>

### **Деякі інші можливі причини впливовості постулату про причинну закритість фізичного. Проблема інтеграції свідомості в природничо-наукову картину світу**

Ймовірно, крім залишків Декартового механіцизму є й деякі інші причини, чому так багато філософів вірять, що нефізичне не може впливати на фізичне.

Одна з таких ймовірних причин полягає в схильності включати до категорії “фізичне” будь-що, що причинно впливає на фізичні події, *ніби за визначенням*. Я сам, намагаючись сформулювати адекватне

---

<sup>27</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 402. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – с. 496.]

<sup>28</sup> Popper K. Of Clouds and Clocks. – p. 255. [Поппер К. Об облаках и часах. – с. 247.]



визначення “фізичного” (розділ 1), напочатку зіштовхнувся з деякими труднощами, які, здається, мають пряме відношення до справи.

Нагадаю, що до фізичних властивостей належать, крім розташування в просторі та його часових похідних (швидкість, прискорення), такі характеристики як маса, електричний заряд, фізичні поля. Що дає підстави для їхньої кваліфікації як фізичних? Те, що вони є постійними мірами або шаблонами впливу одних тіл (або простору) на рухи (зміни розташування у просторі) інших тіл. Але в такому разі, якщо свідомість впливає на рухи тіла, чи не маємо ми, на тих самих підставах, віднести її до категорії фізичного?

Відповідь: ні.

У чому ж принципова різниця? Вона в тому, що такі фізичні характеристики як маса, електричний заряд, фізичні поля є *концептуально зводимими до рухів* (змін розташування у просторі). Вони не просто *впливають* на ці рухи, а є *нічим іншим* як постійними мірами й шаблонами таких впливів. Якщо ми запитаємо: чим є маса чи електричний заряд “у собі”, окрім впливів на рухи тіл? – то відповідь буде: нічим.

Щодо свідомості це не так. Свідомість *впливає* на фізичні рухи, але *не є* мірами й шаблонами таких впливів. Вона *є* тим, чим вона є “у собі”, – суб’єктивними переживаннями, бажаннями, думками, які не мають розміру й форми, про які ми знаємо інтроспективно, незалежно від будь-якого знання про розташування й рухи тіл, і про які нічого неможливо дізнатися із самого лише знання про розташування й рухи тіл та про будь-які інші фізичні факти.

Крім того, хоча (як пояснено в попередніх підрозділах) ми можемо обґрунтовано відхилити вимогу пояснення того, як свідомість здійснює свій причинний вплив на тіло, існує інша, більш специфічна проблема, яку не можна так відхилити. Ця проблема – відсутність задовільної пояснювальної історії щодо того, як могло статися, що свідомість і мозок так добре прилагоджені одне до одного, як це є в дійсності.

Якщо розглянути опис взаємодії між душею та тілом, як він даний наприкінці діалогу між Петром Івановичем та Іваном Петровичем, то легко помітити, що він суттєво неповний; у ньому бракує проміжної ланки, про існування якої ми добре знаємо. Опис даний так, ніби наша свідомість безпосередньо впливає на наші руки, ноги тощо й зазнає впливу від них. Але ми знаємо, що це не так: усі такі взаємодії опосередковуються мозком. Сигнали від різних частин мого тіла

передаються через нервову систему до мозку, який впливає на мене (свідомість) таким чином, що я відчуваю й усвідомлюю, що я відчуваю й що відбувається навколо. А моє бажання здійснити певні рухи впливає на мозок таким чином, що він формує й передає до ніг, рук тощо саме такі сигнали, які потрібні, щоб спричинити ті рухи, які я хотів виконати.

Я думаю, що це є найдивовижнішим – осердям таємниці відношення між душею та тілом: як могло так трапитися, що мозок є таким слухняним і точним виконавцем-посередником між душею та іншими частинами тіла?! Сучасна наука говорить, що людський організм, зокрема, мозок, є дуже складною фізичною системою, яка розвинулася в процесі біологічної еволюції (згідно теорії Дарвіна) з більш простих фізичних систем (організмів) через продукування такими системами власних копій з деякими варіаціями, які інколи виявляються сприятливими для більш тривалого збереження відповідної фізичної системи (організму) і продукування нею більшої кількості власних копій. Усе це виглядає від початку до кінця величезною множиною дуже складних, але суто фізичних процесів, які відбуваються з дуже складними, але суто фізичними системами (організмами). Здається, що в такій картині немає місця для свідомості, **Я**, психічних суб'єктів. Коли з'являються психічні суб'єкти? Звідки вони беруться? Як вони вписуються в процес біологічної еволюції? Яка їх роль у цьому процесі? Чому вони так тісно й ефективно зв'язані з мозком? Ми не маємо жодної теорії, яка давала б хоча б віддалено правдоподібні відповіді на ці питання.

У цій ситуації є декілька альтернатив.

Перша – матеріалізм – позбувається разом усіх цих питань ... шляхом ігнорування або заперечення свідомості як суб'єктивності, ігнорування/заперечення існування людських **Я** як психічних суб'єктів. Зрозуміло, що для світу феноменальних зомбі проблеми вписування психічних суб'єктів у картину біологічної еволюції не існує, оскільки не існує психічних суб'єктів. Але в нашому світі психічні суб'єкти (**Я**) існують; ми є такими суб'єктами, тому матеріалізм мусить бути відхилений.

Друга – панпсихізм – наділення психічними станами всієї природи – до найменших фізичних мікрочастинок. Проблема з цією теорією полягає в тому, що як би ми не комбінували манюсінських суб'єктів-мікрочастинок, матимемо лише множину манюсінських суб'єктів-мікрочастинок, а не єдиного суб'єкта того типу, яким є людське **Я**.

Третя – абсолютний ідеалізм – говорить, що людське **Я** – це тимчасове часткове формоутворення якоїсь абсолютної духовної реальності – Бога, Абсолютного Духа, Абсолютного **Я** тощо. Проблема з цим поглядом у тому, що психічний суб'єкт (навіть абсолютний) – це не щось таке, від чого можна відрізати шматочок і отримати таким чином іншого (часткового) суб'єкта. Проблема тут по суті та сама, що й з панпсихізмом, тільки рух здійснюється в протилежному напрямку: так само, як психічного суб'єкта неможливо скласти з інших (менших) психічних суб'єктів, його неможливо й розділити на інших (менших) психічних суб'єктів.

Четверта – теїстичний-креаціоністський дуалізм: усемогутній Бог створює душі з *нічого* і “приладнує” їх до мозку. Як Він це робить? – це питання, відповідь на яке перебуває за межами можливостей людського розуміння.

Але якщо можна сказати, що Бог створює душі й приладнує їх до мозку, причому питання про те, як Він це робить, перебуває за межами людського розуміння, то чому не можна сказати те саме (або приблизно те саме) про природу? Зрозуміло, що такий погляд набуває присмаку пантеїзму: природа набуває деяких традиційних атрибутів Бога – таких як таємничість і незбагненність у своїх глибинах. Але у вік теорії відносності та квантової механіки такий погляд на природу цілком природний, і навіть науково респектабельний.

Звідси п'ята альтернатива, яку можна назвати “агностичний дуалізм”: людські **Я** (а також більш примітивні психічні суб'єкти) є частиною ширшого природно-надприродного порядку, деякі важливі аспекти якого перебувають (і можливо завжди перебуватимуть) за межами нашого розуміння і не досягаються сучасними науковими теоріями (і можливо ніколи не будуть досягнені). Біологічна еволюція не є суто фізичним процесом, а лише виглядає таким у нашій обмеженій концептуальній перспективі.

Можливі різні – більш натуралістичні та більш супранатуралістичні – версії агностичного дуалізму. Загалом, розмежування на натуралістичне (природне) та супранатуралістичне (надприродне) тут втрачає абсолютний характер, адже, з одного боку “ширший порядок” можна описати як природний за досить широкого розуміння поняття “природа”; з іншого боку, його можна описати як надприродний, оскільки визнається, що він може виходити невизначено далеко за межі того, як ми звикли розуміти природу і як її розуміє сучасна наука. Проте зберігається відносна відмінність

залежно від того, наскільки далеко “ширший порядок” виходить за межі звичного та сучасного наукового розуміння природи.

Зокрема, найбільш натуралістичним є емерджентистський дуалізм, який припускає існування особливих законів природи (психофізичних законів), за якими психічні суб'єкти виникають з *нічого* за деяких специфічних фізичних умов (таких, як наявність функціонуючої системи типу людського мозку) і зникають (перетворюються на ніщо) за відсутності цих умов.

Більш супранатуралістичною виглядає версія дуалізму, яку я пропоную називати дуалізмом-етерналізмом, або етерналістським дуалізмом (від англ. *eternity* – вічність). Ця версія передбачає вічне існування душ та їх втілення, розутілення й перевтілення згідно з якимось невідомим нам порядком, в цьому світі або кількох світах. (Цей порядок можна, в принципі, тлумачити як закони природи, проте таке поняття природи виглядає занадто розширеним.) З точки зору етерналістського дуалізму, психічні суб'єкти – це особливі онтологічні сутності, які не виникають з *нічого* й не зникають (обертаючись на ніщо), а якимось чином постійно існують і, за певних умов, втілюються. Ці сутності за своєю природою потенційно здатні до різноманітних суб'єктивних переживань, усвідомлення, мислення, воління, проте актуалізація цього суб'єктивного потенціалу залежить від втілення, особистої історії, стану мозку.

У рамках дуалізму, етерналізм – єдина альтернатива ідеї про виникнення або створення (Богом) психічних суб'єктів з *нічого*. Справді, логічно, якщо ми визнаємо, що

1) (заперечення матеріалізму) психічні суб'єкти не можуть бути утворені (складені) з чогось, що не має суб'єктивності (з матерії);

2) (заперечення панпсихізму) так само, вони не можуть бути утворені (складені) з менших психічних суб'єктів;

3) (заперечення абсолютного ідеалізму) так само і в протилежному напрямку: не можна відокремити шматочок від більшого психічного суб'єкта (Бога чи Абсолютного Духа), і отримати таким чином меншого психічного суб'єкта – людське **Я**,

то залишається три дуалістичні альтернативи:

або 4) (теїзм-креаціонізм) створення Богом психічних суб'єктів з *нічого*,

або 5) (емерджентизм) природне виникнення психічних суб'єктів з *нічого*,

або 6) (етерналізм) їх вічне існування.

## Псевдопроблема зомбі Мак-Гіна

Колін Мак-Гін висловлює думку, що однією з головних проблем для дуалізму є “проблема зомбі”. Зауважимо, що “проблему зомбі” Мак-Гіна потрібно чітко відрізнити від “аргументу зомбі”, який захищає Девід Чалмерс і який обговорювався в розділі 3 цієї книги. Вони подібні, але із суттєвою відмінністю: аргумент зомбі спрямований проти матеріалізму, тоді як Мак-Гін намагається обернути його проти дуалізму й називає це “проблемою зомбі”. Я вважаю цю спробу невдалою, але давайте з’ясуємо, про що мова:

“Проблема зомбі полягає в тому, що дуалізм дозволяє нам "відняти" свідомість від мозку, залишаючи мозок цілком без змін... Дуалізм говорить, що ми можемо послідовно уявити, що Ваш мозок залишиться таким самим за припущення, що свідомість його залишила. Оскільки вони різні, то ми можемо мати одне без іншого. У результаті отримуємо зомбі – істоту, яка фізично є точно такою, як Ви, але не має ніякого психічного життя. Вона ходить і розмовляє, позіхає й стогне, сміється й плаче – але "вдома нікого немає". Всередині вона порожня – просто робот, позбавлений розуміння й почуттів, але який діє точно як Ви, до найменшої деталі... Це Ваш зомбі-двійник, точна копія свідомого Вас. Навіть мати не змогла б Вас відрізнити. З точки зору дуаліста, ми не зробили нічого крім того, що відняли психічні властивості, залишивши Вашу фізичну природу цілком без змін.

Це звучить досить послідовно, хоч і дещо спантеличує, доки ми не помітимо, що можливість зомбі передбачає доктрину, відому як епіфеноменалізм. Епіфеноменалізм стверджує, що свідомість не має значення, що вона не впливає на події у світі, що вона не спричиняє поведінку. Мій двійник-зомбі поводить себе точно так само, як я, хоча й не має ніякої свідомості. Як, у такому разі можливо, що *моя* свідомість впливає на мою поведінку?”<sup>29</sup>

Ця “проблема” розв’язується дуже просто. Дуалізм справді “дозволяє нам "відняти" свідомість від мозку, залишаючи мозок цілком без змін” (звичайно, не на практиці, а лише в уяві), “говорить, що ми можемо послідовно уявити, що Ваш мозок залишиться таким самим за припущення, що свідомість його залишила”. Але з цих тверджень – якщо правильно розуміти фрази “залишаючи мозок

---

<sup>29</sup> McGinn C. The Mysterious Flame. – pp. 25-26.

цілком без змін” та “мозок залишиться таким самим” – логічно не випливає той висновок, який робить з них Мак-Гін.

У дуаліста є альтернатива. Замість того, щоб вважати, що якщо відняти від мозку свідомість, то усе відбуватиметься так, як описує Мак-Гін (а цей опис справді “передбачає доктрину, відому як *епіфеноменалізм*”, з усіма її абсурдними наслідками), дуаліст може обрати іншу можливість, – ту, що передбачає доктрину, відому як *інтераkціонізм*. З точки зору інтераkціонізму, якщо від Вашого мозку “відняти” свідомість, то Ваш двійник-зомбі *не буде* поводитися точно так само, як поводитися б Ви. Ймовірно, він не буде поводитися як нормальна людина. Можливо, він взагалі ніяк не буде поводитися – просто “відключиться” або буде робити хаотичні рухи, які важко назвати поведінкою. Скоріше за все, його мозок просто перестане функціонувати належним чином. Він “залишиться таким самим” як і Ваш мозок, “цілком без змін” лише на одну мить – з того моменту, коли його залишила свідомість, мозок більше не зазнаватиме її впливу і, отже, у мозку відбуватимуться інші процеси й він суттєво (можливо, фатально) зміниться.<sup>30</sup>

Тож що насправді показує “проблема зомбі”? Вона показує, що якщо фізична реальність є каузально закритою (зокрема, усі процеси в тілі людини детерміновані лише іншими фізичними процесами), то логічно можливі феноменальні зомбі. Це, звичайно ж, дуже неправдоподібно, з чого слід зробити висновок не про хибність дуалізму, а про те, що фізична реальність не є каузально закритою, що деякі процеси в людському мозку (які контролюють поведінку) зазнають каузального впливу нефізичних психічних станів (свідомості).

### Підсумок

Якщо матеріалізм має рацію, то свідомості як особистої царини суб’єктивних переживань та усвідомлення (що є концептуально

---

<sup>30</sup> Правда, це не означає, що з точки зору інтераkціонізму людиноподібні зомбі чи роботи, які мали б вигляд і поводитися б так, що їх важко було б відрізнити від людей, у принципі неможливі. Це означає, що з точки зору інтераkціонізму: 1) тіло людини без свідомості (якби від нього справді можливо було “відняти” свідомість) не поводитися б так, як поводитьися людина зі свідомістю та 2) якщо зомбі (роботи), дуже подібні до людей за поведінкою, можливі, то їх фізична організація має відрізнятися від людської – щось повинно виконувати функції свідомості замість неї самі.

незводимими до просторово-часових відношень) не існує. Але вона існує. А отже, матеріалізм є хибним.

Якщо матеріалізм є хибним, але фізична реальність каузально закрита, то наша свідомість не може впливати на нашу поведінку, і епіфеноменалізм має рацію. Але наша свідомість впливає на нашу поведінку. А отже, епіфеноменалізм є хибним і фізична реальність каузально не закрита.

Додаток

### **Аргументи проти інтеракціонізму зі “Свідомої психіки” Девіда Чалмерса**

Незважаючи на те, що Чалмерс визнав слабкість аргументації проти інтеракціонізму, в тому числі тих аргументів, які він сам наводив у “Свідомій психіці”, за відсутності чогось кращого, зупинимось коротко на них.

#### 1) Інтеракціонізм та наука

Чалмерс вважав, що інтеракціонізм робить “завелику ставку ... яка зараз зовсім не виглядає обіцяючою” у відношенні до майбутнього розвитку науки. Зокрема, щодо фізики: “здається, що фізичні події неминуче будуть пояснені в термінах інших фізичних подій”, та щодо когнітивних наук: “оскільки він припускає, що звичайні фізичні/функціональні моделі будуть недостатніми для пояснення поведінки”.<sup>31</sup>

#### *Відповідь інтеракціоніста:*

Ставка цілком реалістична. Ніщо в розвитку науки не гарантує, і навіть не робить дуже ймовірним, що всі фізичні події неминуче й вичерпно будуть пояснені в термінах інших фізичних подій. Так само багатьом *здається*, що розвиток науки неминуче приведе до пояснення всього, у тому числі свідомості, у термінах фізики, – але Чалмерс, всупереч цьому (і, на мою думку, цілком слушно) доводить, що це неможливо.

Щодо реалістичності інтеракціоністської ставки, зауважимо зокрема наступне.

(1) Навіть якби всі фізичні події в мозку справді були цілковито детерміновані іншими фізичними подіями, то можна було б з впевненістю робити ставку, що науці цього не вдасться *довести*. Мозок є настільки складною системою, що прорахувати всі фізичні

---

<sup>31</sup> Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 156. (Курсив мій.)

взаємодії в ньому, і порівняти результат розрахунків з тим, що насправді відбувається в мозку, *майже напевно ніколи не буде практично можливим*. А це – *єдина можливість* довести, що всі фізичні події в мозку справді цілковито детерміновані іншими фізичними подіями.

(2) Так само, *незалежно від того, чи є інтеракціонізм істинним чи хибним*, можна з впевненістю робити ставку на те, що когнітивні науки ніколи не зможуть розробити адекватної повнофункціональної моделі людської поведінки. (Адекватна повнофункціональна модель людської поведінки мусить відповідати такій умові: на її основі можна створити робота й переконатися в тому, що в усіх суттєвих аспектах цей робот поводить ся як реальна людина. Або це може бути комп'ютерна модель – віртуальна людина у віртуальному світі, який буде цілком адекватно відтворювати багатоманітність та складність реальних життєвих ситуацій, так що можна буде задавати ззовні будь-які життєві ситуації, які ми можемо уявити, і ця віртуальна людина буде в усіх цих ситуаціях поводитися так, як поводитися б в них реальна людина. Думаю, що складність такого завдання набагато перевищує все, на що когнітивні науки колись будуть спроможними.)

(3) Навіть якби така модель була створена, це не доводило б хибність інтеракціонізму. Єдино можливий доказ хибності інтеракціонізму – це розрахунок і перевірка описані в (1). Логічно можливо (хоча, з точки зору інтеракціонізму, дуже малоправдоподібно) що ті функції, які *в людині виконує свідомість*, в роботі чи комп'ютерній моделі може виконувати і щось інше (зокрема, комп'ютерна імітація свідомості). Навіть якби комп'ютерна імітація свідомості була настільки доброю, що її функціонування неможливо було б відрізнити від функціонування справжньої свідомості, це не означало б, що ця імітація є свідомістю (згадаймо Китайську кімнату Дж. Серля). Інтеракціонізм не стверджує, що функції, які виконує свідомість, у принципі не можуть бути реалізовані інакше, без свідомості, якимись фізичними засобами. Він лише приймає припущення, що в людині ці функції виконує свідомість.

Виходячи з цього, можна з певністю робити ставку на те, що розвиток науки ніколи не спростує інтеракціонізм – *незалежно від того, чи є він насправді істинним чи ні*. Інтеракціоніст має ще більше підстав робити таку ставку, оскільки він вважає (і має для цього вагомі підстави), що інтеракціонізм є істинним.



### 1.1) Інтеракціонізм та квантова механіка

Розглянемо одну з інтеракціоністських гіпотез, яку Чалмерс відхиляє в “Свідомій психіці”. Гіпотеза полягає в тому, що свідомість взаємодіє з мозком на мікрорівні, заповнюючи (частково) ту причинну неповноту, яку залишає квантова механіка.

Квантова механіка говорить про те, що фізичні події на мікрорівні не є однозначно детермінованими попередніми фізичними подіями та фізичними законами; що в одній і тій же фізичній ситуації може трапитися, з більшою або меншою ймовірністю, будь-яка з багатьох можливих мікроподій. Тож один з можливих способів, у який свідомість може діяти на мозок, – вплив на розподіл імовірностей деяких мікроподій у мозку (можна уявити цей вплив як особливе фізичне поле, залежне від свідомості). Можливо, мозок організований таким чином, що певна множина мікроподій, ймовірність яких регулюється свідомістю, викликає відповідні макроподії (в принципі, за певної організації фізичної системи навіть одна мікроподія може бути вирішальною для настання однієї з кількох можливих макроподій або настання/ненастання певної макроподії).

Чалмерс заперечує проти цього:

1.1.1) “ця теорія суперечить постулату квантової механіки про те, що ці мікроскопічні “рішення” є цілком випадковими, і в принципі це означає, що в них можливо виявити якусь регулярність”.<sup>32</sup>

*Відповідь інтеракціоніста:*

Постулат – це лише постулат. Немає ніяких підстав стверджувати, що мікроскопічні “рішення” завжди є цілком випадковими. Можливо, статистичний розподіл, який виявляє квантова механіка, є проявом якихось глибших, поки що не відкритих вченими закономірностей. Можливо, у звичайних умовах (без впливу свідомості) мікроскопічні “рішення” справді є випадковими, а в умовах наявності свідомості вони перестають бути чисто випадковими оскільки на їх статистичний розподіл впливає свідомість. Випадковість можна розглядати як прояв неповноти фізичної причинної детермінації; при цьому можна припустити, що ця сама неповнота залишає місце для нефізичної причинності, джерелом якої є свідомість.

1.1.2) Якщо ця гіпотеза є слушною, то вплив свідомості на статистичний розподіл мікроподій у мозку мусить бути таким, що це суттєво впливає на поведінку людини, – так, що якби статистичний

---

<sup>32</sup> Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 157.

розподіл мікроподій не зазнавав впливу свідомості, а був справді випадковим, то поведінка була б великою мірою деградованою. У принципі це припущення допускає перевірку “через симуляцію мозку, в якій ці рішення <sup>33</sup> будуть визначатися справді випадковими процесами” – наприклад, на якійсь комп’ютерній моделі. На думку Чалмерса, “вважати, що випадкова версія призведе до незвичайно деградованої поведінки – це робити ставку з дуже малими шансами на виграш”<sup>34</sup>.

*Відповідь інтеракціоніста:*

Не уявляю, як Чалмерс розраховував шанси на виграш. Залишається лише пошкодувати, що припущення, про яке йдеться, допускає перевірку лише *в принципі*, але навряд чи колись зможе бути перевірене *на практиці*: точна симуляція мозку зі справді випадковими процесами є настільки складною, що дуже нереалістично очікувати, що вона колись буде здійснена.

## 2) “Віднімання” феноменальної складової

Другий головний аргумент Чалмерса:

“усі версії дуалізму-інтеракціонізму мають концептуальну проблему, яка показує, що їм не так добре вдається уникнути епіфеноменалізму, як це виглядає на перший погляд... Навіть якщо прийняти ці погляди, феноменальне виявляється в певному смислі недоречним. Ми завжди можемо відняти феноменальний компонент з будь-якого пояснення, замінивши його на чисто каузальний компонент...”<sup>35</sup>

Наприклад, якщо ми слідом за Джоном Еклзом<sup>36</sup> припустимо, що в мозку відбувається взаємодія між фізичними елементами та психічними одиницями, *психонами*, все, що нам потрібно для опису й пояснення цієї взаємодії, – це власне причинна динаміка взаємодії, а той факт, що психони є не лише носіями цієї динаміки, а й носіями досвіду, не матиме ніякого пояснювального значення.<sup>37</sup>

Прибічники теорії Еклза могли б заперечити, що психони є за своєю внутрішньою сутністю (*essence*) саме носіями феноменальних

---

<sup>33</sup> вибори однієї з можливих, за законами квантової механіки, мікроподій

<sup>34</sup> Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 157.

<sup>35</sup> Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 157.

<sup>36</sup> Eccles J. Evolution of the Brain: Creation of the Self. – pp. 191-192.

<sup>37</sup> Chalmers D. The Conscious Mind. – p. 158.

властивостей (станів). Але навіть у такому разі, самі ці властивості не мають ніякого значення для пояснення взаємодій психонів з фізичними елементами. Для такого пояснення нам непотрібна внутрішня сутність (essence) психонів, потрібна лише каузальна динаміка їх впливів на фізичні процеси. Навіть якщо ця каузальна динаміка є, якимось чином, проявом прихованої внутрішньої природи психонів, ця природа не має значення для пояснення впливів на фізичні процеси; вона могла б бути будь-якою іншою, або її взагалі могло б не бути, – важливо лише, щоб була та сама каузальна динаміка. Якщо у феноменального зомбі ту саму каузальну динаміку реалізують якісь інші елементи й процеси, що не мають ніякої суб'єктивності, то з точки зору пояснення фізичних процесів (поведінки) немає ніякої різниці між зомбі та людиною.

Ми так само можемо уявити, що всі фізичні елементи, або вся природа, має цей внутрішній феноменально-суб'єктивний аспект, і всі фізичні взаємодії насправді здійснюються на цьому рівні, як взаємодії між психічними процесами, а фізична картина світу й причинності схоплює лише їхню каузальну динаміку, залишаючи “за кадром” внутрішню природу. Чалмерс навіть визнає, що для нього самого таке тлумачення (панпсихізм) є найбільш привабливим. Він відзначає, що це не зовсім епіфеноменалізм, а проте з точки зору пояснення фізичних процесів це рівнозначно епіфеноменалізму.

Тож, на думку Чалмерса, нам нікуди не дітися від епіфеноменалізму або такого “майже епіфеноменалізму”, який допускає можливість того, що на якомусь глибинному прихованому рівні “внутрішньої природи” психічні процеси мають каузальний вплив, але це не має ніякого значення для пояснення реально спостережуваної (фізичної) каузальної динаміки.

#### *Відповідь інтеракціоніста:*

1) Є велика відмінність між епіфеноменалізмом та припущенням, що свідомість впливає на процеси в мозку та людську поведінку. Хоча ми й можемо абстрагувати каузальну динаміку від її носія (свідомості) та уявити якогось іншого носія цієї ж динаміки (або й чисту динаміку без ніякого носія), принциповий факт полягає в тому, що саме *свідомість є насправді дієвою причиною у випадку людини*. Можливість абстрагування каузальної динаміки від її носія не робить цього носія каузально недієвим.

2) У дуалізму-інтеракціонізму (хоча й не в теорії психонів, яка лише вводить непотрібних посередників між свідомістю-*Я* та фізичними процесами в мозку) є очевидні переваги над панпсихізмом:

він не приписує усім фізичним елементам психічних властивостей, не маючи для цього ніяких підстав і не маючи найменшого уявлення про те, якими є або могли б бути психічні стани цих елементів (як воно – бути електроном?) і яке ці стани мають відношення до фізичних процесів. Дуалізм-інтераціоналізм говорить про взаємодію психічного та фізичного лише там, де виконуються такі умови:

- психічне (свідомість) явно присутнє або ми маємо вагомі підстави припускати його (її) присутність (у випадку поведінки людини і, ймовірно, вищих тварин),

- ми знаємо або можемо здогадатися про характер цих психічних станів та процесів, їх зміст та динаміку,

- відношення між станами свідомості та фізичними процесами (поведінкою) *відомі* або про них можна здогадатися на основі аналогії з відношеннями між станами нашої власної свідомості та нашою власною поведінкою.

3) Припущення про вплив феноменальних властивостей (психічних, суб'єктивних станів) на фізичні процеси (поведінку) є іррелевантним (недоречним, непотрібним, некорисним) для каузальних пояснень лише у випадку, якщо ми припускаємо існування якихось феноменальних властивостей *не маючи ніякого уявлення про те, якими є ці властивості (стани) та утворювані ними феноменальні структури й динаміка*, – тобто у випадку теорій типу панпсихізму або теорії психонів. Натомість, це припущення є пояснювально дуже плідним, якщо ми (інтроспективно) знаємо або (роблячи проекцію від інтроспекції) здогадуємося про феноменальні структури й динаміку і знаємо, як вони співвідносяться зі структурами та динамікою фізичних процесів, – а саме це має місце у випадку людської свідомості та поведінки.

Загалом, твердження про те, що припущення про вплив свідомості на фізичні процеси (включаючи поведінку) є пояснювально іррелевантним (непотрібним, некорисним), є яскравим проявом сциєнтистських упереджень, коли вважається заздалегідь відомим, які способи пояснення є доречними, а які ні, незважаючи на реальну пояснювальну спроможність.

Щодо реальної пояснювальної доречності (корисності) припущення про вплив свідомості на поведінку, слід наголосити на двох моментах.

1) Людська свідомість має власні феноменальні структури й динаміку, які ми виявляємо інтроспективно. І ми знаємо (припускаємо у всіх *реальних* поясненнях і передбаченнях людської поведінки), що

ці структури і динаміка управляють поведінкою, а також приблизно знаємо, які форми поведінки відповідають певним структурам та динаміці свідомості. Прикладом може служити будь-яка поведінка, спрямована на реалізацію наших усвідомлених бажань та рішень. Найбільш структурно багатий приклад – вираження наших думок у мові – усній чи письмовій. Я говорю (або пишу) те, що думаю, тому що я так думаю, і тому, що я хочу це сказати (або написати).

2) Припущення про вплив свідомості на поведінку завжди було і є єдиним дієвим способом пояснення (розуміння) та передбачення людської поведінки. Натомість, продуктивне пояснення людської поведінки в термінах структуралістсько-біхевіористсько-функціоналістських моделей мозку є й (зроблю ще одну ставку) завжди буде нездійсненою мрією сциєнтистів.<sup>38</sup>

Чалмерс міг би заперечити, що ми отримаємо той самий пояснювальний результат, якщо розглядатимемо стани свідомості як епіфеноменальні стани, що є репрезентаціями певних функціонально-поведінкових станів мозку (які і є причиною відповідної поведінки). Отже, інтеракціонізм не має пояснювальної переваги над епіфеноменалізмом.

*Відповідь інтеракціоніста:* див. підрозділи “Критика епіфеноменалізму”, “Проблема існування інших свідомостей”, “Повертаємося до критики епіфеноменалізму” в цьому розділі.

---

<sup>38</sup> Усі “пояснення” людської поведінки, які дають наявні моделі цього типу, паразитують на звичайних поясненнях (поясненнях, які виходять з припущення про вплив свідомості на поведінку); вони є спробою перетлумачення-аналізу звичайних пояснень у функціоналістських термінах з “відніманням” феноменальної складової. Таке перетлумачення ніколи не робить людську поведінку більш зрозумілою й передбачуваною.

## 11. Подрібнена свідомість, ресселіанізм та детермінізм

### **Що робити з “квантовими зомбі”? Невід’ємність неподільного психічного суб’єкта проти концепцій безсуб’єктного досвіду та складеної свідомості**

У статті “Просуваючись уперед щодо проблеми свідомості”<sup>1</sup> (написаний через рік після “Свідомої психіки”) Чалмерс розвиває аргумент про “віднімання феноменальної складової”, доповнюючи його деякими новими міркуваннями, прихильними до “ресселіанського погляду”. Мова йде про напрямок у сучасній філософії свідомості, який по суті є панпсихізмом, хоча його найчастіше називають “ресселіанський монізм” – на честь Бертрана Рессела, який висловив основоположні ідеї, що їх намагаються розвивати сучасні прибічники цього напрямку. Чалмерс вживає більш нейтральну назву “ресселіанський погляд”, оскільки вважає, що у певному важливому відношенні ця концепція є дуалістичною. Я далі буди називати її “ресселіанізм”. У контексті даної дискусії, ресселіанізм виглядає свого роду “третім шляхом” між інтеракціонізмом та епіфеноменалізмом: подібно до інтеракціонізму, ресселіанізм нібито визнає причинну дієвість свідомості; але парадоксальним чином поєднує це з визнанням причинної закритості (causal closure) фізичної реальності.

У руслі своєї аргументації в “Свідомій психіці”, яку ми обговорювали в Додатку до попереднього розділу, Чалмерс висловлює думку, що “звертання до інтеракціоністського дуалізму насправді не вирішує проблеми епіфеноменалізму”, “оскільки в інтеракціонізмі виникає своя власна епіфеноменалістська турбота”: “для будь-якої даної інтеракціоністської теорії, здається, що ми можемо вилучити факти про досвід, і при цьому залишимося з послідовною причинною історією” (р. 27). Чалмерс ілюструє цю тезу на прикладах інтеракціоністських теорій Дж. Еклза та Г. Стапа:

“Візьмемо теорію Еклза, згідно якої “психони” у свідомості впливають на фізичні процеси в мозку. Можна розповісти цілком послідовну причинну історію про психони та їхній вплив на мозок без згадування про факт, що психони є *носіями суб’єктивного досвіду*. У цій історії психони будуть розглядатися як причинні сутності, аналогічні електронам і протонам у фізичних теоріях, що зазнають впливу певних фізичних сутностей і впливають на них у свою чергу; і так само, як у випадку протонів та електронів, той

---

<sup>1</sup> Chalmers D. Moving Forward on the Problem of Consciousness

факт, що психони мають досвідні якості, буде цілковито несуттєвим для динамічної історії.” (р. 27)

“Розглянемо погляд Стапа... Мабуть, якщо цей погляд докладно розписати, він буде говорити, що певні фізичні стани Р спричинюють певні досвідні стани Е, і що ці стани Е у свою чергу викликають фізичні колапси<sup>2</sup>... Якщо фізика працює так, як припускає Стап, то логічно можливий світ із "квантовими зомбі". У цьому світі, замість Р, що спричиняє Е, яке спричиняє колапс, Р безпосередньо спричиняє колапс. У цьому світі немає ніякої свідомості, але всі функції виконуються точно так само. Тож той факт, що досвід пов'язаний з колапсом у нашому світі, є в деякому смислі зайвим.” (р. 27)

Виходячи з цих прикладів, Чалмерс узагальнює:

“можна розповісти подібну концептуально послідовну зомбі-історію для будь-якої інтеракціоністської картини” (р. 28).

Я думаю, що це узагальнення досить спірне.

У прикладах, які розглянув Чалмерс, як він їх описує в наведених вище фрагментах, є одна характерна спільна риса: у них інтеракціонізм постає не як теорія про взаємодію між мозком та психічним **Я** (свідомістю) як єдиним неподільним цілим, а як теорія про взаємодію між мозком та якимись *нібито існуючими елементами свідомості*. У випадку теорії Еклза мозок нібито взаємодіє з якимись психонами; у випадку того, що, за припущенням Чалмерса, “погляд Стапа ... буде говорити ... якщо цей погляд докладно розписати”, – з якимись “досвідами” (experiences) – так, ніби ці “досвіди” існують і взаємодіють із мозком самі по собі, без суб'єкта переживання. (Маємо справу з впливом абсурдної теорії Девіда Г'юма про те, що **Я** – це лише “зв'язка” якихось “досвідів”. – Див. розділ 8.)

Відповідно, на мою думку, аргумент Чалмерса застосовний до тих версій інтеракціонізму, які в подібний спосіб подрібнюють свідомість. Але сумнівно, щоб він був застосовний до “холістичного” інтеракціонізму (яким є, наприклад, інтеракціонізм Декарта та Поппера, а також правильно витлумачені теорії Еклза й Стапа<sup>3</sup>), в

---

<sup>2</sup> “колапс” – поняття квантової механіки, що означає перетворення квантово-механічної хвилі на мікрочасточки

<sup>3</sup> Насправді ці теорії є холістичними, а не теоріями подрібненої свідомості. Так, у теорії Еклза психони є лише (на мою думку, непотрібними) посередниками між психічним **Я** та мозком. У теорії Стапа також мова йде не про взаємодію між мозком та окремими досвідами, а про взаємодію між мозком та свідомістю.

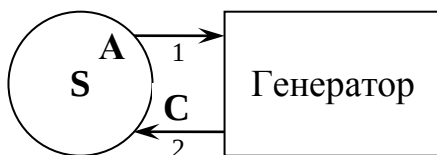
якому психічне **Я** (свідомість) розглядається як неподільне ціле, єдиний суб'єкт, що взаємодіє з мозком. Зовсім не очевидно, що для такого інтеракціонізму “можна розповісти подібну концептуально послідовну зомбі-історію”.

Щоб зрозуміти проблематичність такої оповіді, розглянемо загальну схему, що передбачається міркуваннями Чалмерса. Мова йде про причинно-наслідковий ланцюжок виду:

1) фізична подія **A** у фізичній системі **S** спричинює певний психічний стан;

2) цей психічний стан, у свою чергу, здійснює певний причинний вплив **C** на фізичні події в системі **S**.

Таким чином, психічний стан виступає в ролі генератора додаткової причинної динаміки в системі **S**. (Таку ж роль виконують і прості психічні сутності типу психонів у теорії Еклза.) Але цю ж саму додаткову причинну динаміку могла б реалізувати і якась фізична сутність (entity).



На перший погляд, може видатися, що не має принципового значення, чи в ролі психічних генераторів фізичної причинності виступають психічні сутності типу психонів чи окремих простих досвідів чи такі психічні сутності як людська свідомість. У будь-якому разі є деяка фізична подія на вході генератора і деяка каузальна фізична динаміка на виході. Оскільки і вхід, і вихід фізичні, то таке саме перетворення могла б, в принципі, виконати деяка фізична сутність. Але насправді різниця принципова.

Зауважимо, насамперед, що “концептуально послідовна зомбі-історія”, яка нас цікавить, має бути історією *не про один конкретний випадок* (фізична подія **A<sub>rt</sub>** в певній ділянці простору **r** в певний момент часу **t** викликала певний досвід, який викликав певну каузальну фізичну динаміку **C<sub>rt</sub>**), *а про нескінченну, відкриту множину всіх таких випадків разом*. В “концептуально послідовній зомбі-історії” фізичний посередник-генератор має бути каузально рівноцінною заміною психіки не для одного конкретного моменту досвіду, пов’язаного з одним конкретним мозком, а для всієї психіки



людини протягом її життя. Але така каузально рівноцінна заміна може виявитися неможливою.

Зрозуміло, що для кожного фізичного опису фізичної події  $A_{rt}$  та каузальної динаміки  $C_{rt}$  можлива така фізична сутність (чи система), яка, отримуючи  $A_{rt}$  на “вході”, генерує  $C_{rt}$  на “виході”. Але не для кожної (тим більше, нескінченної) множини пар  $\{(A_{rt1}, C_{rt1}), (A_{rt2}, C_{rt2}), \dots, (A_{rtn}, C_{rtn})\}$  можлива така фізична сутність (система). Наприклад, можливо, що свідомість-психіка різних людей, або однієї людини в різні моменти її життєвої історії, по різному реагує на однакові фізичні події  $A_{rt1}$  на “вході” і, відповідно, генерує різну каузальну динаміку на “виході”; причому це є не випадковістю (яку у фізичній системі можливо було б створити фізичними – наприклад, квантово-механічними – процесами), а наслідком відмінності свідомості-психіки різних людей (унікальності свідомості-психіки кожної людини) та наслідком динаміки станів і розвитку свідомості-психіки окремої людини протягом її життя. Щоб було можливим розповісти про це “концептуально послідовну зомбі-історію”, фізична сутність (система), що мала б виступати каузальним замінником свідомості-психіки, по-перше, мусила б бути унікальною для кожної людини і, по-друге, мала б за власною (фізичною) каузальністю змінюватися-розвиватися так, щоб це точно відтворювало нескінченно складну динаміку розвитку й змін станів індивідуальної людської свідомості-психіки. Зовсім не очевидно, що така фізична сутність (система) можлива.

Утім, слід визнати, що хоча така можливість і проблематична, але в принципі вона не виключена. Епіфеноменалізм по суті і є гіпотеза, що в дійсності мають місце саме такі динаміка й розвиток фізичної системи мозку, а свідомість лише пасивно відображує динаміку процесів у мозку. Щоб розсудити, яка з конкуруючих гіпотез – епіфеноменалізм або інтеракціонізм – краща, потрібні додаткові аргументи, і я наводжу такі аргументи (що свідчать проти епіфеноменалізму і на користь інтеракціонізму) в основній частині попереднього розділу. Сказане вище в цьому розділі – не аргумент проти епіфеноменалізму, а лише відповідь на аргумент Чалмерса про те, що інтеракціонізм нібито “насправді не вирішує проблеми епіфеноменалізму”, оскільки в нього “виникає своя власна епіфеноменалістська проблема”: “для будь-якої даної інтеракціоністської теорії, здається, що ми можемо вилучити факти про досвід, і при цьому залишимося з послідовною причинною історією”. Визнаючи, що людське **Я** є нескладений-неподільний

психічний суб'єкт, інтеракціоніст може уникнути цієї “епіфеноменалістської проблеми”, оскільки досить сумнівно, що, вилучивши з історії про людину всі факти про її (суб'єктивні) відчуття, емоції, думки, бажання й наміри, ми залишимося зі зв'язною причинною історією. (Згадаймо історії з попереднього розділу про Платона, його читачів, шанувальників і критиків, про Ейнштейна та його книги з теорії відносності, про театральну публіку тощо.)

### **Концептуальна плутанина расселіанізму**

Подальші міркування Чалмерса, в яких він переходить від епіфеноменалізму до расселіанізму, просякнуті тією ж помилкою – припущеннями складеної свідомості та безсуб'єктного досвіду.

Чалмерс визнає, що інтеракціоніст має розумне розв'язання “епіфеноменалістської проблеми”:

“Інтеракціоніст може відповісти, що деякі вузли в причинній мережі є досвідними цілком і наскрізь. Наприклад, хоча і *можливо* розповісти причинну історію про психони без згадування про досвід, психони усе одно за *своєю внутрішньою природою* є досвідні сутності. Якщо відняти досвід, то від психонів нічого не залишиться крім порожньої позначки місця в причинній мережі, так що можна обґрунтовано сказати, що не залишиться взагалі нічого. Щоб мати реальну причинність, нам потрібне щось, що виконує причинну дію; і в даному випадку те, що виконує причинну дію, є досвід.”

Чалмерс погоджується, що таке розв'язання проблеми “цілком розумне”, але зауважує, що “таке ж саме рішення працюватиме й у причинно закритому фізичному світі”:

“Точно так само, як інтеракціоніст постулює, що деякі вузли в причинній мережі є досвідними за своєю внутрішньою природою, “епіфеноменаліст” може зробити те ж саме.”

Зауважимо, що в цьому твердженні “епіфеноменаліст” взятий у лапки. Насправді, епіфеноменаліст (без лапок) не може “зробити те ж саме”, бо це вже буде не епіфеноменалізм. За визначенням, епіфеноменалізм заперечує причинну дієвість психічного (“досвідного”). З подальших пояснень Чалмерса зрозуміло, що “епіфеноменаліст”, про якого йде мова – це не епіфеноменаліст, а расселіаніст.

Чалмерс пропонує “скористатися з ідеї, що була запропонована Бертраном Расселом (1926) і недавно розвинута Гровером Максвелом (1978) і Майклом Локвудом (1989). Суть ідеї в тому, що *фізика* характеризує свої фундаментальні сутності (entities) лише ззовні, в термінах їхніх причин і наслідків, і залишає їхню внутрішню природу невизначеною.” Є якісь фізичні сутності, що причинно взаємодіють, але якою є їхня внутрішня природа, які їхні внутрішні властивості? Пропоноване рішення полягає в тому, що “внутрішні властивості, що лежать в основі фізичних диспозицій, самі є *досвідні* властивості або, можливо, якісь *прото-досвідні* властивості, що разом утворюють свідомий досвід. Таким чином, ми розміщуємо досвід всередині причинної мережі, яку описує фізика, а не ззовні як недієвий довісок.”

Вдаючись до діалектичного мовного звороту, можемо сказати, що в цій перспективі суперечність між дуалізмом та монізмом ніби знімається у вищому синтезі:

“Расселіанський погляд можна розглядати як різновид “натуралістичного дуалізму”, оскільки він вимагає ввести досвід або прото-досвід як щось фундаментальне, і він вимагає глибинної подвійності між внутрішніми та зовнішніми властивостями фізичної реальності. Але в основі цього дуалізму лежить глибший монізм: ми маємо інтегрований світ внутрішніх властивостей, пов’язаних причинними відносинами.”

Спробуємо розібратися з цією ідеєю. Припустимо, що фізичні сутності мають внутрішні властивості, і що ці внутрішні властивості є “досвідні” або “протодосвідні” властивості. У такому випадку, виникає наступне питання: яким є відношення між внутрішніми та зовнішніми властивостями? Логічно, є чотири можливості:

1) Расселіанізм-ідеалізм. Фізичні сутності мають (як онтологічно фундаментальні) тільки внутрішні властивості; так звані “зовнішні” властивості є лише прояви внутрішніх властивостей – те, як вони являються людській свідомості (Кантові феномени).

2) Расселіанізм-епіфеноменалізм. Фізичні сутності мають і внутрішні, і зовнішні властивості. Зовнішні властивості фізичних сутностей – це інші властивості, відмінні від внутрішніх. Уся фізична причинність визначається зовнішніми властивостями, а значить внутрішні властивості не приймають ніякої участі у фізичній причинності. У кращому випадку, вони можуть бути епіфеноменами зовнішніх властивостей. Іншими словами, фізичні сутності мають такі зовнішні властивості як розташування в просторі, електричний заряд,

маса тощо; додатково до цього, вони мають також суб'єктивний вимір, у якому – цілком пасивно – переживають якийсь досвід або протодосвід (структура якого, можливо, відображає структуру зовнішніх взаємодій). Але в такому випадку для чого потрібне припущення про існування цих внутрішніх властивостей? Оскільки все, що, наскільки ми знаємо й можемо знати, відбувається з кварками, атомами, молекулами тощо, пояснюється в термінах їхніх “зовнішніх” властивостей, таких як розташування в просторі, маса, електричний заряд тощо, і оскільки про їхні “внутрішні” властивості ми нічого не знаємо й не можемо знати (не маємо ніяких свідчень, які їх стосувалися б) – то здається набагато розумніше припустити, що кварки, атоми, молекули тощо мають лише такі властивості як розташування в просторі, маса, електричний заряд тощо, і не мають ніяких суб'єктивних переживань! Звичайно, в принципі можливо, що в кожному кварку живе величезна кількість фей і гномів; на жаль, ми про це нічого не можемо дізнатися, оскільки ці феї то гноми, по-перше, невидимі і, по-друге, наглухо замкнені усередині своїх кварків.

3) Расселіанізм-інтераціоналізм. Фізичні сутності мають і внутрішні властивості, і зовнішні властивості, що взаємодіють. Іншими словами, процеси, що відбуваються в “суб'єктивному вимірі” фізичних сутностей, (якийсь аналог людських відчуттів, емоцій, мислення, бажань) впливають на їхні зовнішні властивості. Правда, фізика говорить, що такі властивості як маса й електричний заряд залишаються незмінними. Але зате ми можемо припустити (як це робили деякі давні філософи), що притягування та відштовхування між фізичними тілами є наслідком любові й ненависті, які вони відчують одне щодо одного, і величина яких виявляється підпорядкованою строгому математичному порядку, що описується законами фізики (наприклад, такому, як гравітаційний закон любові: сила любові між двома тілами прямо пропорційна їх масам і зворотно пропорційна квадрату відстані між ними ☺).

4) Расселіанізм-паралелізм. Фізичні та психічні процеси відбуваються цілковито незалежно одні від одних; і ті, й інші є причинно замкнутими в собі. Разом з тим, психічні процеси в певному сенсі відображають фізичні, оскільки між одними та іншими існує наперед встановлена гармонія: динаміка та каузальна структура психічних процесів точно відповідає динаміці та каузальній структурі фізичних процесів. Психічне й фізичне – це ніби два годинники, що працюють цілком незалежно одне від одного, але влаштовані так, що завжди показують однаковий час. Зрозуміло, що це можливо лише у

випадку, якщо обидва ці паралельні “світи” – фізичний і психічний – є строго детерміністичними, якщо їх минулі цілокупні стани в будь-який момент часу однозначно визначають усі їх майбутні стани. Відповідно, припущення сучасної квантової фізики про існування індетермінізму у фізичній реальності мусить бути хибним. Найбільший – смертельний – недолік расселіанізму-паралелізму в тому, що якщо припустити його істинність, то цілковита взаємна незалежність психічного та фізичного робить фізичне цілковито зайвим: усі психічні стани і процеси розгорталися б точно так само, якби ніякої фізичної реальності не існувало, а отже, немає ніяких підстав припускати її існування. З таким самим успіхом ми можемо припустити, що існує скільки завгодно паралельних фізичних реальностей, які ніяким чином не впливають одна на одну і на психічний світ, до якого належать наші свідомості, і які, можливо (а можливо й ні), розгортаються у наперед встановленій гармонії з цим психічним світом. Оскільки всі ці фізичні реальності (чи одна-єдина фізична реальність) до нас як суб’єктів свідомості не мають ніякого стосунку, то виходить, що наш світ – це каузально замкнений у собі суто психічний світ, незалежно від того, існують чи ні паралельні і цілковито незалежні фізичні світи. Таким чином, расселіанізм-паралелізм виявляється “нестійким” припущенням, яке “колапсує” в расселіанізм-ідеалізм.

Так чи інакше, усі ці глибинні метафізичні спекуляції, на жаль, анітрохи не допомагають у розумінні тієї єдиної свідомості, про існування та властивості якої нам відомо, – людської свідомості та її відношення до тіла (мозку). Чи є кварків, атомів і молекул якась свідомість, чи ні, це нічого не говорить про мою – або Вашу – свідомість (якщо не брати до уваги дуже малоправдоподібну гіпотезу про те, що людська свідомість-*Я* – це свідомість-*Я* якогось одного привілейованого кварка в людському мозку).

Слід зазначити, що Чалмерс не залишає цю проблему без уваги. Він визнає як очевидну трудність для расселіанізму “проблему того, як фундаментальні досвідні або прото-досвідні властивості на мікроскопічному рівні якось разом утворюють складний, єдиний досвід того роду, який ми маємо”. Чалмерс визнає також, що інтеракціоністський дуалізм уникає цієї проблеми:

“замість того, щоб намагатися утворити нашу свідомість з безлічі різних фундаментальних вузлів, може виявитися, що в кожному випадку є лише *один-єдиний* вузол (або лише кілька?), що несе

цей тягар. ... це уникнення проблеми утворення може зрештою виявитися найбільшою перевагою квантового інтеракціонізму.”

(Виправимо одну неточність: прикметник “квантовий” не має суттєвого відношення до справи; його слід було б замінити на “холістичний” або “унітаристський” або “одновузловий”).

Однак Чалмерс допускає, що, можливо, расселіанізм теж може якось уникнути цієї проблеми. Я вважаю, що це неможливо: “проблема утворення” нерозв’язна точно так само, як і проблема фізикалістської редукції, – з принципово тих самих причин. Чалмерсу вдається не помічати цього, оскільки він розмірковує про досвід в абсурдному Г’юмівському ключі – забуваючи про суб’єкта досвіду, про те, що *досвід можливий лише як чийсь досвід, що саме поняття досвіду необхідно передбачає існування суб’єкта цього досвіду*. Ця помилка – назвемо її помилкою безсуб’єктного досвіду – взагалі властива расселіанізму; і вона створює концептуальну плутанину, завдяки якій теоретики цього напрямку у своїх міркуваннях вільно, самі того не зауважуючи, перестрибують між ідеалізмом, нейтральним монізмом, матеріалізмом і дуалізмом.

Плутанина виникає у двох пунктах:

1) між, з одного боку, *основоположною ідеалістичною гіпотезою* про те, що фізичні відносини *насправді є* відносинами між *внутрішніми* властивостями (Чалмерс: “глибший монізм: ми маємо інтегрований світ внутрішніх властивостей, пов’язаних причинними відносинами”), і що ці внутрішні властивості є *психічні* властивості-стани, та, з іншого боку, міркуваннями про відношення між *внутрішніми* та *зовнішніми* властивостями в *дуалістичному* ключі (Чалмерс: “глибинна подвійність між внутрішніми та зовнішніми властивостями фізичної реальності”);

2) між основоположною гіпотезою про те, що внутрішні властивості є досвідні (experiential) властивості-стани, і міркуваннями про “досвід” у Г’юмівському ключі – так, ніби досвід існує без суб’єкта, який переживає цей досвід. Приймаючи припущення про те, що внутрішньою природою реальності є досвід, ми стаємо на позицію ідеалізму; але, міркуючи про досвід як про щось безсуб’єктне, ми “переключаємося” на позицію матеріалізму. Адже поняття досвіду (experience) необхідно передбачає існування суб’єкта (experiencer), що переживає (experiences) цей досвід. Досвід, що ніким не переживається – це цілковита нісенітниця. Реальність, яка існує незалежно від того, переживає її хтось чи ні, тобто незалежно від психічного суб’єкта, називається матеріальною або фізичною

реальністю, а не досвідом. Уживання слова “протодосвідний” замість “досвідний” лише приховує плутанину: якщо цей “протодосвід” суб’єктивно переживається якимсь психічним суб’єктом, то приставка (“прото-”) ні до чого; якщо ні, те “протодосвід” – це об’єктивна непсихічна реальність, тобто матеріальна, фізична реальність.

Після розплутування цієї плутанини ми залишаємося з панпсихістської гіпотезою про те, що фізичні сутності – такі як молекули, атоми, електрони, кварки – є і фізичними об’єктами, і психічними суб’єктами, які переживають деякий досвід залежно від відношень (взаємодій) з іншими такими психофізичними сутностями. (Як пояснювалося вище, тут можливі три варіанти відносин між психічною та фізичною стороною – ідеалістичний, епіфеноменалістський та інтеракціоністський.)

На жаль, як я вже відзначав, ця гіпотеза, як і гіпотеза Еклза про психони (психічні сутності, що взаємодіють з нейронами мозку), зовсім нічого не дає для пояснення того, заради чого все це придумувалося, – того єдиного типу свідомості, про існування і властивості якої нам відомо і яка створює психофізичну проблему – моєї або Вашої свідомості-**Я**. Чи існують психони чи ні, чи мають кварки й атоми власну психіку чи ні – це питання про інші психічні сутності та їхню психіку, але ніяк не про мою (Вашу) свідомість-**Я**. Суб’єктивні переживання психонів (якщо вони існують), кварків, атомів, молекул тощо (якщо вони щось переживають) – це їхні суб’єктивні переживання (про які ані мені, ані Вам нічого не відомо), а не мої або Ваші суб’єктивні переживання. Логічний перехід від безлічі свідомостей психонів, кварків і атомів (точніше, від безлічі таких гіпотетичних психічних суб’єктів як психон-суб’єкти, кварк-суб’єкти, атом-суб’єкти тощо) до моєї або вашої свідомості (точніше, до мого або Вашого **Я** як психічного суб’єкта) так само неможливий, як і логічний перехід від безлічі несвідомих кварків, атомів тощо до моєї або Вашої свідомості-**Я**.

Загалом, те, що Чалмерс називає “проблемою комбінування” або “проблемою утворення”, визнаючи, що вона “є, напевно, найважчою” для расселіанізму, – це не просто важка проблема, а важка проблема в тому особливо сильному смислі, у якому Чалмерс говорить про “важку проблему свідомості” для матеріалізму (див. розділ 6, підрозділ “Важка проблема свідомості”). Потрібно тільки зрозуміти, що “проблема утворення” – це не проблема утворення (складання) складного досвіду з простого, а проблема утворення (складання) *психічного суб’єкта-Я*. Перефразувавши формулювання Чалмерсом

“важкої проблеми свідомості”, маємо цілком аналогічну важку проблему **Я** для расселіанізму (панпсихізму):

Справді важка проблема для расселіанізму – проблема **Я**. Це – проблема *мого* або *Вашого* суб’єктивного досвіду та усвідомлення, проблема існування мене і Вас (наших **Я**) як суб’єктів-переживачів досвіду й усвідомлення. Навіть якщо ми припустимо, що фізичні сутності, з яких складаються наші тіла та мізки, (атоми, молекули, нейрони тощо) є психічними суб’єктами, які здатні переживати досвід, то все ще залишаються без відповіді подальші питання: *Чому я й Ви суб’єктивно переживаємо досвід та усвідомлюємо? Чому існуємо я й Ви як суб’єкти-переживачі досвіду й усвідомлення?* Існує пояснювальний розрив між, з одного боку, атомами, молекулами, нейронами тощо як психічними суб’єктами та, з іншого боку, мною та Вами як психічними суб’єктами. Факти про існування мене та Вас як психічних суб’єктів, а також про мій і Ваш суб’єктивний досвід і усвідомлення не можуть автоматично впливати ні з якого звіту про атоми, молекули, нейрони тощо як психічних суб’єктів і про їхній суб’єктивний досвід, оскільки немає концептуальної суперечності в тому, що будь-який досвід атомів, молекул, нейронів тощо міг би мати місце без існування мене і Вас як психічних суб’єктів. Моє та Ваше існування як психічних суб’єктів, наш суб’єктивний досвід і усвідомлення *логічно не впливають* із суб’єктивного досвіду й усвідомлення атомів, молекул, нейронів тощо.

Звичайно, расселіаніст (панпсихіст) може піти одним зі шляхів, цілком аналогічних тим, які обирають матеріалісти. Подібно елімінітивізму або функціоналізму Деннета – тому, що Чалмерс описує як “матеріалізм типу А” (що заперечує існування феноменальної свідомості як чогось, що потребує пояснення окрім функцій) – расселіаніст може просто заперечувати або не помічати існування суб’єкта, розмірковуючи про досвід так, ніби він існує сам по собі, без того, хто його переживає. Або, подібно до прибічників теорії ідентичності (“матеріалізм типу В” у термінології Чалмерса), расселіаніст (панпсихіст) може постулювати якусь “примітивну тотожність” між людським **Я** та системою психофізичних сутностей (атомів, молекул, нейронів тощо), що утворюють мозок. Зрозуміло, що ці стратегії настільки ж незадовільні, як і відповідні матеріалістичні стратегії.



Утім, для панпсихіста існує ще одна можливість, для якої в матеріалізмі немає аналогії. Важка проблема **Я** для раселіанізму (панпсихізму) виникає остільки, оскільки раселіаніст намагається пояснити **Я** як сукупність якихось простіших елементів. У принципі, панпсихіст може спробувати обійти цю проблему, припустивши, що **Я** є не сукупність “кварк-суб’єктів”, а один із них, тобто суб’єкт, що “втільений” в одній з фундаментальних (нескладених-неподільних) (психо)фізичних сутностей, що входять до складу мозку. Проблема, однак, у тому, що всі фізичні сутності (мікрочасточки), відомі сучасній фізиці, видаються явно непридатними для цієї ролі.

На роль фундаментальних фізичних мікрочасточок можуть претендувати кварки; однак, наскільки відомо фізиці, вони не існують “одноосібно”, а лише в складі інших мікрочасточок. У мозку містяться мільярди кварків, як і мільярди мікрочасточок кожного з типів трохи вищого рівня організації – електронів, протонів, нейтронів тощо. Усі вони взаємодіють з іншими мікрочасточками в мозку в досить простий спосіб за законами фізики. Через це, усі вони явно не годяться на роль **Я**, яке є єдиним і, в інтеракціоністській версії, має взаємодіяти з мозком у дуже складний спосіб, що має відповідати складності психічної структури та динаміки **Я**.

Якщо ж припустити, що **Я** – якісь невідомі сучасній фізиці фундаментальні сутності, які здатні до всієї феноменальної складності людської свідомості і взаємодіють з іншими (фізичними) елементами мозку, то зникає будь-який сенс приписування психіки фізичним сутностям, і ми приходимо до звичайного дуалізму-інтеракціонізму.

### **Інтеракціонізм і проблема детермінізму: як приборкати демона Лапласа?**

Російський філософ Вадим Васильєв запропонував свою версію розв’язання психофізичної проблеми, що в деякому сенсі поєднує інтеракціонізм з каузальною закритістю фізичної реальності.<sup>4</sup> Правда, смисл цей суттєво інший аніж те, що звичайно розуміється під каузальною закритістю фізичної реальності. Суть ось у чому. З одного боку, визнається 1) каузальна дієвість свідомості. З іншого, визнається 2) детермінізм як вчення про те, що будь-яка подія однозначно визначена попередніми подіями (тут і далі мова йде про *всеохопний* детермінізм, який виключає можливість будь-яких недетермінованих

---

<sup>4</sup> Васильєв В. В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта; Васильєв В. В. Трудная проблема сознания. Глава 5. Васильєв В. В. Сознание и вещи.

подій), а також 3) відповідне науковим уявленням про розвиток Всесвіту положення про те, що колись свідомості не існувало, а існувала лише фізична реальність. Ці три засновки разом дають наступний результат: хоча свідомість і є каузально дієвою, впливає на фізичні події, однак цей її каузальний внесок є *необхідним наслідком попередньої фізичної каузальності* (що зумовила виникнення свідомості та різні її стани), так що по суті усе у фізичній реальності (а також і в свідомості) в кінцевому рахунку однозначно детерміновано деякими попередніми фізичними причинами (подіями, станами).<sup>5</sup> Демон Лапласа, дізнавшись про всі фізичні факти про світ у деякий момент часу до появи першої свідомості (наприклад, через мікросекунду після Великого Вибуху) і знаючи усі фізичні та психофізичні закони природи, міг би з точністю передбачити усі – як фізичні так і психічні – події, стани фізичної реальності та всіх існуючих свідомостей у будь-який наступний момент часу.

Васильєв подає це не просто як гіпотезу, але як теорію, що нібито необхідно впливає з фундаментальних, необхідних структур (понять, допущень) людського мислення. Однак пропоноване їм обґрунтування такого необхідного статусу, на мій погляд, неспроможне, оскільки містить кілька помилок, кожної з яких досить, щоб позбавити сили обґрунтування в цілому. Я зупинюся лише на першій з них; по-перше, оскільки всі подальші кроки в обґрунтуванні спираються на результати цього першого (помилкового, на мою думку) кроку; по-друге, оскільки вона найбільш безпосередньо пов'язана з проблемою, що обговорюється в цьому підрозділі.

Обґрунтування Васильєва спирається на “аналіз того, як люди роблять умовиводи про факти”, який “в загальних рисах ... був здійснений ще в XVIII в. Девідом Г'юмом”. Цей аналіз говорить про

---

<sup>5</sup> Васильєв ускладнює картину теорією про те, що вплив ментальних станів на мозок є насправді впливом нелокальних *фізичних* причин на мозок, опосередкованим свідомістю. (Трудная проблема сознания. – С. 223-227; Сознание и вещи. – С. 136-140, 177-179.) У результаті, концепція Васильєва (яку він сам називає локальним інтеракціонізмом) виявляється псевдоінтеракціонізмом: “...справжні причини поведінки мають фізичну природу. Хоча ... ментальні стани не мають прямого впливу на поведінку й тому позбавлені каузальної ефективності, вони проте зберігають каузальну релевантність, будучи необхідними онтологічними умовами реалізації нелокальної фізичної причинності.” (Сознание и вещи. – С. 178-179.) Я не буду зупинятися на таких екстравагантних аспектах концепції Васильєва, а обмежуся детермінізмом.

те, що “людина ... приписує речам та живим істотам, що її оточують, різні властивості”, і це приписування властивостей “зводиться до очікування, що та або інша річ буде “поводитися” відповідним чином за наявності певних умов”. У свою чергу, “очікування формуються на основі перенесення на майбутнє минулого досвіду”, а “таке перенесення базується на вірі в тотожність минулого та майбутнього”, яке Г’юм вважав “первинним принципом людської природи”.<sup>6</sup> На жаль, Васильєв не ставить під сумнів слушність аналізу і висновків Г’юма, і не розглядає альтернативні погляди – зокрема, погляди Карла Поппера, до яких я звернуся нижче. Приймаючи щонайменше сумнівні висновки Г’юма, Васильєв продовжує:

“Віра в тотожність минулого та майбутнього, на мою думку, є прямим вираженням структури людської свідомості. ... у нас просто немає іншого матеріалу для будівництва *достовірного* образу майбутнього, крім спогадів про ряди минулих подій, що саме й означає віру в тотожність минулого та майбутнього. ... Оскільки віра в тотожність минулого та майбутнього необхідно інтегрована в саму структуру свідомості, вона неминуча для нас.”<sup>7</sup>

Усе це найвищою мірою сумнівно. На мою думку, теза про тотожність минулого та майбутнього – це туманний філософський постулат, який не представляє адекватно звичайних уявлень людей про відношення минулого та майбутнього, якими ці уявлення є насправді, і вже тим більше не виражає чогось необхідного, неминучого, такого, у що всі люди необхідно вірять – не можуть не вірити.

По-перше, ніхто з нас не вірить у тотожність минулого та майбутнього в буквальному сенсі. Майбутнє – це не минуле, а минуле – це не майбутнє. Також, ніхто не вірить у тотожність минулого та майбутнього в тому сенсі, що завтра або післязавтра буде в усіх відношеннях точно таким самим, як вчора або позавчора. (Скоріше, ми погодимось з тим, що кожний момент часу, взятий у всій повноті, є унікальним і неповторним.) Говорячи про тотожність минулого та майбутнього, Васильєв (і Г’юм) має на увазі щось інше. Що ж саме? Виявляється, не що інше як детермінізм:

---

<sup>6</sup> Васильєв В. В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта. – с. 71. Приблизно те ж саме: Васильєв В. В. Трудная проблема сознания. – С. 205-206.

<sup>7</sup> Васильєв В. В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта. – С. 71-72. Приблизно те ж саме: Васильєв В. В. Трудная проблема сознания. – С. 206, 207, 209.

“...віра в тотожність минулого та майбутнього еквівалентна вірі в те, що кожна подія має причину. ... ми віримо, що при повторенні всіх компонентів минулої події (включаючи її конфігурацію) за нею послідує та сама сукупна подія, що й раніше.”<sup>8</sup>

Зауважимо для початку, що зовсім неясно, що може означати “повторення всіх компонентів минулої події (включаючи її конфігурацію)”. Такого повторення (принаймні, у межах історії людства та всієї історії Всесвіту починаючи з моменту Великого Вибуху) просто не буває, оскільки *“усі компоненти* минулої події *(включаючи її конфігурацію)”* містять у собі увесь світ.

А тепер розглянемо питання: чи справді всі люди вірять (і завжди вірили) у те, що “кожна подія має причину”? І чи справді ця віра для нас необхідна, неминуча, так що ми всі просто не можемо в це не вірити? Я думаю, що обидва ці припущення не відповідають дійсності.

Думаю, що якби всіх людей усіх часів і народів опитали про те, чи вважають вони, що “кожна подія має причину” або, іншими словами, що не буває нічого справді випадкового і що всі людські бажання та дії однозначно до найдрібніших деталей визначені попередніми станами Всесвіту, то ми одержали б від різних людей різні відповіді. Тож якщо мова йде про свідому віру, то багато хто, а можливо й більшість людей не вірять у детермінізм.

Однак можливо, усі люди вірять у детермінізм у смислі неусвідомленої віри, як чогось, чому вони неусвідомлено сліднують у своїх міркуваннях і діях? Украй сумнівно. Думаю, що неупереджений розгляд питання про те, як звичайні люди в повсякденному житті міркують про причинність, необхідність і випадковість у різних випадках і ситуаціях, показує, що ці міркування часто, можливо навіть зазвичай, але *аж ніяк не завжди детерміністичні*, що в багатьох міркуваннях присутні індетерміністичні припущення як у смислі справжньої випадковості (чогось, що справді є випадковим, а не лише видається випадковим у світлі нашого неповного знання), так і у смислі людської свободи волі.

І вже тим більше не відповідає дійсності твердження про те, що віра в детермінізм для людини необхідна, неминуча. Багато філософів відкидають детермінізм. Сучасна мікрофізика (квантова механіка), у її “ортодоксальній інтерпретації”, а також у деяких неортодоксальних,

---

<sup>8</sup> Васильев В. В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта. – с. 72. Приблизно те ж саме: Васильев В. В. Трудная проблема сознания. – с. 208.

відкидає детермінізм. Сам Васильєв, коли пише про квантову механіку, визнає індетермінізм. Однак якщо можливо вірити в індетермінізм на мікрорівні, те чому ж неможливо вірити в те, що й на макрорівні *не все* цілком детерміністично?!

Логічно, немає підстав заперечувати можливість безпричинних подій. Правда, для багатьох людей важко зрозуміти, як це може бути: як можливо, щоб щось трапилося саме так, а не якимось інакше без будь-якої причини? Для мене самого це колись було проблемою. Вона вирішилася, коли я зауважив подібність до ситуації з логічно можливими світами. Згадаймо Лейбніца: наш світ – один з безлічі логічно можливих світів. Якщо ми запитаємо, чому наш світ виявився саме таким, а не якимось іншим, яким він міг би бути (з якимись зовсім іншими законами природи й структурою), то на це питання немає ніякої відповіді. Немає ніякого такого “тому що”. Просто він таким виявився, *без ніякої причини*. Але якщо це можливо по відношенню до Всесвіту в цілому, то, в принципі, це можливо і по відношенню до окремих його частин, подій тощо.

Яке ж, у такому випадку, альтернативне Г'юмівському уявлення про причинність? Карл Поппер пропонує розглядати поняття причинності як похідне від поняття *закономірностей* або *законів природи*. Те, у що ми всі справді необхідно віримо (у смислі уявлень, якими ми звичайно керуємося в нашому повсякденному житті та мисленні), і що необхідно для розвитку пізнання (зокрема, науки) – це 1) існування незмінних регулярностей, що діють у минулому, теперішньому та майбутньому, незалежно від наших бажань, – законів природи і 2) наша здатність у процесі “проб і помилок”, “припущень і спростувань” створювати й удосконалювати теорії, які значною (зростаючою в процесі удосконалювання) мірою “схоплюють” ці регулярності-закони.<sup>9</sup> При цьому детермінація законами природи аж ніяк не обов'язково мусить бути цілком усеохоплюючою; немає підстав виключати можливість деяких недетермінованих подій. (Звичайно ж, така епістемологія несумісна з Г'юмівською асоціативною психологією; вона передбачає творчо-пошуковий характер процесу пізнання, а не те, що Поппер критикував під назвами “обсерваціонізм” та “цеберна теорія свідомості”.<sup>10</sup>)

---

<sup>9</sup> Popper K. The Logic of Scientific Discovery. – pp. 39, 249 [Поппер К. Логика научного исследования. – С. 56, 233];

Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 2. – С. 284-285.

<sup>10</sup> Popper K. Evolutionary Epistemology [Поппер К. Эволюционная эпистемология]

Отже, як бачимо, детермінізм і віра в нього аж ніяк не необхідні. Відповідно, гіпотеза детерміністичного інтеракціонізму В. Васильєва є не більше як гіпотеза. З моєї точки зору, це аж ніяк не є її недоліком, оскільки (як переконливо, на мою думку, показує Поппер) нічого більше як гіпотеза ані в філософії, ані в емпіричній науці не буває. Проте оскільки крім цієї гіпотези є альтернативна, індетерміністська, то слід спробувати сформулювати ясне уявлення про наявні альтернативи, оцінити “за” і “проти” кожної з них, і в цьому світлі сформулювати власну думку-преференцію (віддання переваги).

Головним запереченням проти детерміністської теорії є те, що вона позбавляє сенсу найважливіші – необхідні для осмисленої людської життєдіяльності – уявлення про *свободу* як реальну можливість вибору й про *відповідальність* за цей вибір. Як я вже відзначав, з точки зору детермінізму, усе, що будь-яка людина колись робила, робить або буде робити, однозначно й необхідно визначено фізичними станами Всесвіту в будь-який довільний момент часу до появи першої свідомості – наприклад, сукупністю фізичних станів Всесвіту (усією повнотою фізичних фактів про Всесвіт) через секунду після Великого Вибуху. А значить, людина в дійсності не є автором своїх дій і не може вважатися відповідальною за них. Людині лише здається, що вона робить вибір серед реально існуючих можливостей; насправді кожен її вибір визначений у всіх найдрібніших деталях задовго до її народження. Ми всі – маріонетки, яким лише здається, що вони щось вирішують. У кінцевому рахунку, “автором” усього, що відбувається, включаючи всі людські дії, є Великий Вибух, однак до нього навряд чи застосовні категорії свободи та відповідальності.

У такій перспективі, дієвість свідомості аналогічна дієвості молотка, який забиває цвяхи. Зрозуміло, що насправді цвяхи забиває людина, використовуючи молоток, який вона або інша людина раніше створила, як знаряддя. За припущення детермінізму, свідомість – таке саме знаряддя, створене фізичними процесами в мозку (або, опосередковано, Великим Вибухом) і цілковито кероване ними, хоча це знаряддя й має суб’єктивно-феноменальний вимір, в якому йому здається, що воно діє за власним вибором, з власної волі. (Можливо, молотку теж здається, що він забиває цвяхи тому, що йому так хочеться.)

З іншого боку, здається, що індетермінізм типу квантово-механічного (у тій або іншій ситуації існує деякий спектр реальних

можливостей, з певним розподілом схильностей <sup>11</sup> -ймовірностей реалізації; те, яка з них у дійсності буде реалізована, є справжньою випадковістю) не дуже допомагає. Адже якщо людина щось робить просто випадково, то це має настільки ж мало відношення до свободи та відповідальності, як і дії людини-маріонетки, що наперед визначені Великим Вибухом. Однак може видатися, що третьою альтернативи логічно просто не існує – будь-яка дія людини й будь-яка деталь дії або детермінована, або ні.

Мені видається, що третя можливість все-таки існує, хоча вона й буде в якомусь сенсі сполученням перших двох. Ця альтернатива полягає в тому, що деяке складне динамічне взаємопереплетення детерміністичних та індетерміністичних подій формує складну якісну визначеність (темперамент, характер, ідеї, знання, цінності, переконання) людської особистості, вибори якої стають причиною її дій, а також динаміки її власного подальшого розвитку.

Почнемо з моменту народження. Відповідно до однієї з ненатуралістичних версій дуалізму (теїстично- креаціоністський дуалізм), Бог створює душу людини та вселяє її в тіло. Відповідно до іншої (теорія реінкарнацій) – душа, яка раніше прожила багато інших життів в інших тілах, вселяється в нове тіло (при цьому втрачаючи явну пам'ять про свої минулі життя). В обох версіях душа, тобто людське психічне **Я**, починаючи від народження може мати множину індивідуальних властивостей (схильностей), значною мірою незалежних від її тіла, і взагалі від будь-яких фізичних фактів. Те ж саме можливо й у натуралістичній (емерджентистській) версії дуалізму.

Ця початкова якісна визначеність індивідуальної людської особистості надалі розвивається в результаті складної взаємодії власних схильностей та зовнішніх факторів. Цей процес регулюється-обумовлюється законами природи – фізичними, психофізичними (те, як стани та процеси в мозку взаємодіють з психікою-свідомістю-душею-**Я**) та психічними (регулярності, властиві самій психіці, у взаємозв'язках одних психічних станів або подій з іншими), – однак це регулювання-обумовлення цілком може не бути строго детерміністичним, а може включати елементи випадковості того типу, яка, за уявленнями сучасної фізики, має місце на квантово-механічному мікрорівні, а також, можливо, і якісь інші форми індетермінізму.

---

<sup>11</sup> мені не вдалося підібрати досить вдалого українського відповідника англ. “predisposition” (рос. “предрасположенность”)

Зокрема, зв'язок між такими нашими психічними станами, як погляди, переконання, почуття, настрої, бажання, рішеннями, які ми приймаємо, та нашими діями може містити значний елемент індетермінізму. Наші різні психічні стани можуть схилити нас різною мірою до різних рішень і дій, що робить високою ймовірність одних рішень і дій і низькою – ймовірність інших; однак наші рішення та дії не визначені однозначно попередніми станами. Різні можливості, з поміж яких ми обираємо, дійсно існують. Нам не просто здається, що ми можемо вчинити так, а можемо інакше, тоді як насправді ми не можемо вчинити інакше, аніж ми вчинимо. Ми справді можемо вчинити так, а можемо інакше. Попередні стани (фізичні та психічні) не детермінують вибір однозначно, а визначають ймовірність того чи іншого вибору. У свою чергу, ті вибори, які ми здійснюємо, самі стають дієвими факторами, що спрямовують зміни-розвиток наших особистостей.

Припущення про неповноту детермінації психічних станів – не лише як “зовнішньої” детермінації фізичними процесами в мозку, але й як “внутрішньої” детермінації одних психічних станів іншими – відповідає “природному” розумінню людиною того, як вона приймає рішення, і розумінню нею ідеї свободи. Протилежне, детерміністичне уявлення – про те, що людина насправді не може вчинити або так, або інакше, що кожний її майбутній вчинок визначений заздалегідь (з самого моменту виникнення Всесвіту – Великого Вибуху) і не може бути ніяким іншим, аніж тим, яким він у дійсності виявиться, – несумісне з тим уявленням про свободу вибору в спектрі *реальних* можливостей, на якому необхідно ґрунтується будь-яке прийняття рішень, уся людська діяльність.

Важливо також зауважити, що індетермінізм динаміки людської свідомості-**Я** може мати якісно інший характер, аніж квантово-механічний індетермінізм або індетермінізм у виборі між наявними відомими можливостями. Ця якісно інша й вища форма індетермінізму, що надає йому людський (а не квантово-механічний) характер, пов'язана з *творчістю, відкриттям людиною нових ідей і можливостей*. У цьому зв'язку, згадаємо про ідеї Карла Поппера.

Поппер був прибічником як фізичного, так і метафізичного індетермінізму.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Popper K. Of Clouds and Clocks [Поппер К. Об облаках и часах]; Popper K. Quantum Theory and the Schism in Physics [Поппер К. Квантовая механика и раскол в физике]



Фізичний індетермінізм – погляд (підтримуваний сучасною квантовою механікою), відповідно до якого *не всі* фізичні події *наперед визначені цілком і однозначно* попередніми фізичними подіями. Деякі фізичні події, що відбулися, могли й не відбутися. У майбутньому деякі події можуть відбутися, а можуть і не відбутися. Є спектр можливостей, які можуть здійснитися. Хоча насправді здійсниться лише одна з них, поки вона не здійснилася, різні можливості існують реально, об'єктивно (а не лише суб'єктивно, у нашій уяві, як відображення неповноти нашого знання). Існування різних можливостей – не наша ілюзія, породжена неповнотою нашого знання (про попередні стани світу та закони природи); вона має не епістемологічний, а онтологічний характер; вона є частиною того, яким є світ насправді.

Однак Поппер звертав увагу на те, що фізичний індетермінізм сам по собі не є розв'язанням проблем людської свободи та творчості. Він є лише “негативною” передумовою, умовою можливості для іншого типу причинності, а також, мабуть, і для іншого типу індетермінізму. Для Поппера фізичний індетермінізм важливий саме тому, що він залишає місце для нефізичної причинності, нефізичної детермінації, для взаємодії між трьома “світами” – фізичним світом, людською свідомістю та світом “об'єктивованих” ідей – наукових теорій, творів мистецтва, пісень, історій, казок, міфів, поезії, романів тощо. Сюди ж слід віднести і технічні винаходи, і соціальні інститути, звичаї, традиції. Цей “світ-3” особливо важливий, оскільки лише у відношенні до нього людське життя набуває свого справді людського характеру, лише у взаємодії людської особи з ним можливі свобода й творчість.

Варто згадати також про міркування відомого американського філософа й психолога Вільяма Джеймса.<sup>13</sup> Джеймс відстоював думку, що істинність або хибність детермінізму неможливо довести; у цьому сенсі вибір між детермінізмом та індетермінізмом є предметом віри. А проте, мова йде не про безпідставну, “сліпу”, ірраціональну віру. Ми маємо раціональні підстави для того, щоб віддати перевагу одній з цих альтернатив, виходячи з моральних міркувань: яка з них створює прийнятну картину реальності, яка дозволяє осмислити людське життя в моральному вимірі? Ці міркування Джеймса очевидно перекликаються з міркуваннями Канта, який стверджував, що ми не можемо науковими засобами довести існування чи неіснування

---

<sup>13</sup> James W. The Dilemma of Determinism.

свободи, але моральна свідомість (практичний розум) вимагає її існування і, таким чином, є підставою для віри в неї. Джеймс доводив неприйнятність детермінізму, оскільки він заперечує необхідний для людського життя спосіб міркувань про наші вчинки, а саме: що в тій або іншій ситуації ми *справді* можемо (могли) діяти або так, або інакше. З точки зору детермінізму нам лише здається, що в тій або іншій ситуації ми можемо (або могли) вчинити якимось інакше, аніж ми справді вчинимо (вчинили); насправді ж усі наші дії необхідно детерміновані попереднім ходом подій (сукупністю умов, які детермінують ці дії); ми просто не знаємо як саме і помилково сприймаємо деяку частину цього процесу детермінації за вільний вибір.

Пояснюючи причини домінування детермінізму серед науковців і орієнтованих на науку філософів, Джеймс відзначав, що детермінізм виражає “настрій інтелектуального абсолютизму, вимогу, щоб світ був монолітною цілістю, підвладною нашому контролю, – але світ, можливо, зовсім не мусить відповідати цьому настрою, цій вимозі”. Натомість, індетермінізм “дає плюралістичний, неспокійно-рухливий Всесвіт, в якому жодна окрема точка зору не може охопити всю сцену; і для розуму, який прагне єдності за будь-яку ціну, він, поза сумнівом, залишиться назавжди неприйнятним”.<sup>14</sup>

Проте ціна за детерміністичну ілюзію цілості і контролю занадто велика. Детермінізм означає, що все, що відбувається, – у тому числі всі рішення й дії кожної людини, – є необхідним-неминучим, наперед визначеним попереднім ходом подій. Зокрема, уся людська історія і усі вчинки кожної людини були однозначно наперед визначені станом світу ще до появи першої людини. Демон Лапласа, маючи повну інформацію про стан Всесвіту через секунду після Великого Вибуху, міг би вирахувати всі події у Всесвіті після цього – зокрема, усі дії кожної людини до нашого часу і після. Якщо хтось десь жорстко вбив людину, то він цього не міг не зробити; те, що він це зробить, було визначено давно наперед. (У більш широкому історичному масштабі: Гітлер, Сталін та інші організатори й виконавці масових убивств не могли вчинити інакше.) З детерміністичного правила немає ніяких виключень. Навряд чи таку картину світу можна визнати прийнятною.

Резюме Вільяма Джеймса:

“...хоча я відверто визнаю, що плюралізм та неспокій певним чином відразливі та ірраціональні, я вважаю, що будь-яка альтернатива їм є ірраціональною у глибший спосіб. ...які б

---

<sup>14</sup> James W. The Dilemma of Determinism. – pp. 360, 364.

труднощі не обсідали філософію об'єктивно доброго й поганого, та індетермінізм, який вона передбачає, детермінізм ... містить ще більшій труднощі. ...Зізнатися щиро, світ є досить загадковим, які б теорії про нього ми не обрали. Індетермінізм, який я захищаю, теорія звичайного здорового глузду про свободу волі, що спирається на судження жалю, зображує світ вразливим, так що дії деяких його частин, якщо вони погані, можуть завдати йому шкоди. І він зображує такі погані дії як справу можливості й випадку, як щось, що не є неминучим, але від чого також неможливо надійно убезпечитися.”<sup>15</sup>

\*\*\*\*\*

На завершення, не можу залишити без уваги коментар Васильєва з приводу “вказівки на основоположну роль ментального “індивіда””, який мислиться за такими моделями як декартівська “єдність мислячого **Я**, кантівська “первинна єдність апперцепції””.<sup>16</sup> Васильєв заперечує проти цього на такій підставі:

“...у наші дні видається очевидним, що це “єдине”, “самототожне” і “вільне” Я є поверховим, а не глибинним феноменом, ментальною надбудовою, але ніяк не онтологічним базисом ментальних станів.”<sup>17</sup>

Мені (“у наші дні”) це зовсім не видається очевидним. (Аналогічно, якийсь прибічник матеріалізму міг би заявити, що в наші дні видається очевидним, що ментальні стани є поверховим, а не глибинним феноменом, ментальною надбудовою, але ніяк не чимось онтологічно фундаментальним.) Я вважаю, що існують дуже вагомні підстави (незалежні від “наших днів”) розглядати ментального індивіда як щось фундаментальне:

1) Введена у філософський обіг Г'юмом ідея психічних (ментальних) станів без психічного (ментального) суб'єкта – відчуття, яких ніхто не відчуває; почуття, яких ніхто не переживає; думки, яких ніхто не мислить; бажання, яких ніхто не бажає – цілковито позбавлена будь-якого сенсу. Якщо ми визнаємо існування психічних станів, то ми повинні визнати й існування психічного суб'єкта, чийми психічними станами вони є. Логічно поняття психічного суб'єкта первинне по відношенню до поняття психічних станів – а значить і

---

<sup>15</sup> James W. The Dilemma of Determinism. – p. 364.

<sup>16</sup> Васильєв В. В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта. – с. 77.

<sup>17</sup> Васильєв В. В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта. – с. 77.

онтологічно психічний суб'єкт первинний по відношенню до (його) психічних станів (звичайно, якщо вони існують. Іншими словами, *психічний суб'єкт є онтологічним базисом ментальних станів*. Відчуття, почуття, думки, бажання не є незалежними сутностями, які можуть існувати самі по собі, не будучи відчуттями, почуттями, думками, бажаннями того або іншого психічного суб'єкта.

2) *Психічний суб'єкт є єдиним, неподільним, самототожним* у тому простому й очевидному смислі, що всі мої (Ваші) відчуття, почуття, думки, бажання є *виключно* мої (Ваші) відчуття, почуття, думки, бажання, тобто належать *безумовно* одному й тому ж психічному суб'єкту – мені (Вам), моєму (Вашому) психічному **Я**.

*Психічний суб'єкт не є умовною одиницею*, виокремленою нами з цілісної реальності за тими чи іншими в принципі довільними ознаками, як це має місце у випадку з фізичними об'єктами, де в якості об'єктів може розглядатися, в принципі, будь-яка осмислено виокремлена сукупність атомів, молекул, макрофізичних об'єктів, у т.ч. з постійно змінюваним складом об'єктів-компонентів (як у випадку живих організмів). Окремість-індивідність психічних суб'єктів є щось *безумовно дане*. Мої відчуття, почуття, мислительні процеси та бажання *безумовно* мої, а не умовно чи то мої, чи то приналежні множині “часткових” суб'єктів, які мешкають у моєму мозку (суб'єкт  $S_1$  відчуває А, суб'єкт  $S_2$  мислить В, суб'єкт  $S_3$  бажає С, а суб'єкт  $S_N$  переживає ілюзію, що це він відчуває А, мислить В і бажає С), чи то мої з Васею Пупкіним, чи то такі, що переживаються й мисляться суб'єктом на ім'я Україна.

У книзі “Свідомість і речі” Васильєв, з посиланням на Дерека Парфіта, робить заяву, яку можна витлумачити як заперечення 2):

“...тотожність особистості, як ми тепер знаємо, вельми умовна (для осмислення питання про тотожність особистості можна вдатися до простої аналогії: чи будемо ми вважати тотожним якийсь предмет, скажімо, пластиліновий кубик, після того, як ми перетворили його на безформну масу? З одного боку, ні, з іншого боку – так у тій мірі, в якій він зроблений з того самого пластиліну; так само і з особистістю: за сильних змін характеру ми, з одного боку, можемо сказати, що стали іншими, з іншого боку – що залишилися тими ж у тій мірі, в якій наше нинішнє існування продовжує колишній потік свідомості; але тотожність нашої особистості в цьому випадку не більш змістовна, аніж тотожність пластилінової маси в тому прикладі.)”<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Васильєв В. В. Сознание и вещи. – с. 166.

Однак ця аналогія або помилкова, або не стосується справи. Звичайно, якщо ми вживаємо слово “особистість” у смислі певної сукупності рис характеру, спогадів тощо, то тотожність особистості настільки ж умовна, як і тотожність шматка пластиліну. Однак нас цікавить не тотожність сукупності рис характеру, спогадів тощо, а *тотожність психічного суб’єкта*. Як пояснено в 2), “індивідність” і тотожність суб’єкта безумовні, на відміну від умовної “індивідності” і тотожності шматка пластиліну.

Зауважимо, що навіть якщо хтось говорить про себе: “Я став зовсім іншою людиною”, маючи на увазі зміни характеру, цінностей тощо, тобто “особистості”, таке висловлювання необхідно передбачає тотожність суб’єкта-*Я*, за смислом явно відмінне від тотожності “особистості” (і колишня, і нинішня “особистість” належать одному й тому ж суб’єкту-*Я*), так само як і від тілесної тотожності.

Справді, шматок пластиліну умовно може розглядатися як той самий “у тій мірі, в якій він зроблений з того самого пластиліну”. (Хоча це і не обов’язково – інші фізичні об’єкти можуть розглядатися як ті ж самі навіть за повної зміни свого складу. Наприклад, тіло людини або тварини може умовно розглядатися як те ж саме протягом усього життя, навіть якщо в ньому не залишилося жодного атома, що був у ньому при народженні.) Однак на відміну від шматка пластиліну, психічний суб’єкт не зроблений із суб’єктивних психічних станів/процесів (така “зробленість” означала б абсурдну ідею, що суб’єктивні психічні стани можуть існувати самі по собі, без суб’єкта – біль, якого ніхто не відчуває, суб’єктивна думка, якої ніхто не мислить тощо), він логічно й онтологічно первинний у відношенні до них.

Те ж саме стосується “потoku свідомості”. Усупереч Г’юму, поняття “потoku свідомості” без психічного суб’єкта позбавлене смислу. Воно передбачає, що існують якісь часточки, елементи свідомості, множини яких утворюють (умовні) потоки, як це має місце у випадку будь-яких фізичних потоків. При цьому зрозуміло, що часточки, які утворюють потік, можуть існувати й самі по собі; для свого існування вони не потребують існування потоків; вони онтологічно первинні щодо (умовних) потоків, які вони утворюють. Застосування такого підходу до свідомості означає ту саму абсурдну ідею суб’єктивних психічних станів, яких ніхто суб’єктивно не переживає.

## 12. Карл Поппер: критика матеріалізму та епіфеноменалізму; теорія трьох світів

### **Матеріалізм/епіфеноменалізм і раціональність**

Карл Поппер доводив, що *матеріалізм/епіфеноменалізм позбавляє смислу ідею раціональності, хоча сам претендує на раціональність*.

Будь-яка дискусія має сенс лише остільки, оскільки ми припускаємо, що існують аргументи, що вони бувають логічно коректними і некоректними, більш і менш вагомими, і що ми здатні розуміти аргументи й оцінювати їх коректність і вагомість. Матеріалісти/епіфеноменалісти вважають, що їхня позиція раціональна, підкріплена раціональною аргументацією – більш вагомою, ніж аргументація їхніх опонентів. Однак якщо матеріалізм/епіфеноменалізм істинний, то це їхнє переконання позбавлене будь-якого сенсу. Адже з точки зору матеріалізму всі наші думки – це лише фізичні (хімічні) структури та процеси в наших мізках; а з погляду епіфеноменалізму вони – пасивний побічний продукт функціонування мозку. З обох точок зору, наші думки та переконання цілком детерміновані фізичними структурами та процесами (що відбуваються автоматично за фізичними законами) у мозку; так що сила аргументації тут зовсім ні до чого.

З точки зору матеріалізму, уся справжня відмінність між матеріалістом та опонентом матеріалізму – це відмінність у фізичних структурах і процесах у їхніх мізках. Просто в мозку матеріаліста є деякі специфічні фізичні структури (відбуваються деякі специфічні фізичні процеси), які суб'єктивно сприймаються як думка, що матеріалізм істинний, що існують аргументи на його користь, і що вони вагоміші, ніж аргументи проти. А в мозку опонента матеріалізму – дещо інші специфічні фізичні структури (специфічні фізичні процеси), які суб'єктивно сприймаються як думка, що матеріалізм хибний, що існують аргументи проти нього, і що вони вагоміші, ніж аргументи на його користь. Причому це суб'єктивне сприйняття ні на що не впливає. По суті те ж саме – з точки зору епіфеноменалізму; слід тільки замінити “фізичні структури та процеси в мозку ... суб'єктивно сприймаються як думка” на “фізичні структури та процеси в мозку ... породжують, як пасивний побічний продукт, думку”.

Однак якщо це так, то уявлення про те, що існують аргументи, логічно коректні та некоректні, більш і менш вагомі, і що ми можемо обирати між теоріями, оцінюючи вагомість аргументів за і проти, – це

чиста ілюзія. У дійсності всі наші думки й погляди – цілком і повністю продукт автоматичних взаємодій за фізичними законами атомів та інших мікрочасточок наших мізків. Фізичні структури та процеси не бувають логічно коректними або некоректними, раціонально вагомими або слабкими.

Поппер формулює цей аргумент, вживаючи термін “детермінізм” (він має на увазі *фізичний детермінізм* як теорію про те, що все у світі причинно визначається фізичними подіями), який можна замінити на “матеріалізм або епіфеноменалізм”:

“Адже згідно детермінізму будь-які теорії, – такі як, скажімо, детермінізм, – приймаються внаслідок певної фізичної структури (можливо, структури мозку) того, хто їх приймає. Відповідно, ми обманюємо себе (і є фізично детермінованими так, щоб обманювати себе) щоразу, коли віримо, що існують такі речі як аргументи чи раціональні підстави, через які ми приймаємо детермінізм. Або іншими словами, фізичний детермінізм є теорією, яка, якщо вона істинна, не підлягає аргументації, оскільки вона повинна пояснювати усі наші реакції, у тому числі ті, що здаються нам поглядами, заснованими на аргументах, як результат *чисто фізичних умов*. Чисто фізичні умови, у тому числі фізичні стани зовнішнього середовища, змушують нас говорити або приймати все те, що ми говоримо або приймаємо... Але це означає, що якщо ми вважаємо, що прийняли теорію, подібну до детермінізму, 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.”<sup>1</sup>

**Висновок:** Матеріалізм, епіфеноменалізм та всі інші “філософії, які намагаються врятувати каузальну повноту або самодостатність фізичного світу ... саморуйнівні, оскільки їх аргументи говорять – звичайно, ненавмисно, – про неіснування аргументів.”<sup>2</sup>

### Аргумент машини

Розглянемо термометр. Він, як і будь-яка інша річ, певним чином реагує на зовнішні обставини. Термометр реагує певними змінами

---

<sup>1</sup> Popper K. Of Clouds and Clocks. – pp. 223-224. [Поппер К. Об облаках и часах. – С. 216-217.]

<sup>2</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – pp. 398-399. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – с. 491.]

власних станів, які ми інтерпретуємо як показники температури. Слід, проте, відразу зауважити, що опис такої події як реакції термометра на зовнішні обставини може вводити в оману, оскільки отут природно виникає асоціація з реакцією в людському смислі, тобто свідомою реакцією. Нічого такого насправді у випадку з термометром немає. “Реакція” термометра – це лише зміни у фізичних станах термометра, викликані (відповідно до законів фізики) фізичними змінами в зовнішньому середовищі.

Існують більш складні прилади, які можуть не лише показувати, а й записувати температуру. Але зрозуміло, що ані термометр, ані більш складний прилад, не має наміру цього робити й не усвідомлює, що він робить, – у нього немає свідомості. Тож “ми не приписуємо йому відповідальність за опис; ми приписуємо її тому, хто його створив. Тільки-но ми зрозуміли цю ситуацію, відразу стає зрозумілим, що термометр “описує” так само, як мій олівець: так само, як мій олівець, він є лише інструментом для опису.”<sup>3</sup>

Важливо зауважити, що ситуація “є фундаментально такою ж самою для всіх фізичних машин, якими б складними вони не були”.<sup>4</sup>

Можна уявити машину-комп’ютер, якій можна задавати різноманітні питання, і яка буде на них відповідати. Можна уявити навіть таку суперскладну машину-комп’ютер, з якою можливо вести “дискусію”: отримуючи як вхідну інформацію наші аргументи, вона видаватиме як інформацію на виході певні “контраргументи”. Але чи ми можемо всерйоз вести дискусію з такою машиною? Можемо – але лише якщо помилково сприймаємо її за істоту, наділену свідомістю, яка *розуміє смисл* того, що ми говоримо, і того, що вона сама говорить, і яка *має намір* нам щось пояснити й щось зрозуміти. Якщо ж ми зрозуміємо, що вона лише реагує на вхідну інформацію за певною дуже складною програмою, без ніякого розуміння й наміру, то дискусія відразу втратить для нас будь-який серйозний сенс. Ми, звичайно, можемо продовжувати розважатися цією “дискусією” зі звичайної цікавості – щоб дізнатися, на які відповіді запрограмована машина. Але ми не намагатимемося її в чомусь переконати й не будемо приписувати їй відповідальність за відповіді й аргументи, які вона генерує. Ми будемо приписувати цю відповідальність автору програми.

---

<sup>3</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 399. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – С. 491-492.]

<sup>4</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 399. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – с. 492.]



Ніякий ступінь складності не зробить машину чимось принципово відмінним від термометра. Як і у випадку термометра, усе, що вона робить, детерміновано її фізичною структурою і законами фізики. “Ми не сперечаємося з термометром.”<sup>5</sup> Але, з точки зору матеріалізму, ми самі – лише дуже складні термометри.

### Вищі функції мови та інтенціональність

Поппер розвинув теорію Карла Бюлера, який розрізняв три головні функції мови – експресивну, сигнальну та дескриптивну. *Експресивна (виражальна) функція* – мовлення виражає фізичні або психічні стани мовця. *Сигнальна функція* – мовлення може впливати на поведінку інших, слугувати для них сигналом. *Дескриптивна (описова) функція* – мовлення може описувати певні ситуації, факти, стани речей, бути висловлюваннями *про щось*. (Згадаймо про поняття інтенціональності, розділ 5.) Поппер додав до цього переліку *аргументативну функцію*: ми можемо висловлювати різні аргументи, наводити раціональні підстави на користь чи проти певної ідеї, теорії, рішення тощо.

Головні функції поділяються на нижчі (експресивна та сигнальна) та вищі (дескриптивна та аргументативна). Оскільки висловлювання виконують дескриптивну функцію, вони характеризуються як істинні чи хибні. Оскільки висловлювання виконують аргументативну функцію, вони характеризуються як вагомі чи слабкі, логічно коректні (*valid*, тобто такі, у яких висновок логічно необхідно випливає з засновків) чи некоректні (*invalid*), слушні (*sound*) чи неслушні (*unsound*).

Різноманітні зміни в фізичних системах процеси або форми поведінки живих істот можуть розглядатися як мова, що виконує нижчі функції. Наприклад, той факт, що термометр показує певну температуру, виражає його фізичний стан (експресивна функція) та впливає на поведінку людей (сигнальна функція). Крик тварини виражає якийсь її фізичний і психічний стан, і може слугувати сигналом (наприклад, для втечі) іншим тваринам. Якщо вболівальник на стадіоні кричить “Ура!”, то це виражає його психічний стан (радість) і може вплинути на поведінку оточуючих людей, – але цей вигук не виконує ані дескриптивної, ані аргументативної функції – він не описує ніяких фактів чи подій і не містить у собі аргументів. До

---

<sup>5</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 401. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – с. 494.]

нього незастосовні характеристики істинності/хибності, аргументативної вагомості або слабкості.

Поппер доводив, що *чисто фізична реалізація вищих функцій мови є неможливою*. Будь-яка теорія мови, яка спирається на матеріалістичні припущення, мусить “залишати поза увагою всі характеристики людської мови, які відрізняють її від мови тварин: її здатність робити істинні або хибні висловлювання, пропонувати коректні або некоректні аргументи.”<sup>6</sup>

Причиною є вже відома нам властивість осмислених висловлювань – інтенціональність (прощосьність). Це не означає, що неможливі *фізичні моделі* дескриптивної функції. Такі моделі можливі, але вони не реалізують *повністю* дескриптивної функції.

Розглянемо найпростіший випадок реалізації дескриптивної функції – найменування: ми бачимо якийсь предмет чи істоту й вимовляємо його назву чи ім'я. Фізична модель цього процесу може бути такою: комп'ютер, пов'язаний з системою світлових датчиків і динаміком і запрограмований так, що коли перед ним проходить кіт Майк, динамік видає звуки 'м'-'а'-'й'-'к'. Це буде *фізичною моделлю-імітацією* дескриптивної функції. Але Поппер стверджував, що це не буде *фізичною реалізацією* дескриптивної функції. Для цього описаній фізичній системі (комп'ютер, світлові датчики, динамік) не вистачає однієї “дрібнички” – розуміння (усвідомлення) того, що ті стани фізичної системи (послідовність звуків), які людина сприймає як слово “Майк”, є ім'ям кота Майка. Реалізація дескриптивної функції можлива лише якщо до фізичних станів та процесів додається їх *інтерпретація* – у даному випадку, *психічний стан розуміння (усвідомлення)* смислу послідовності звуків, – наприклад, коли людина, що слідує за експериментом, розуміє, що звуки, які видає динамік, означають ім'я кота, який пройшов перед комп'ютером.<sup>7</sup>

### Кошмар фізичного детермінізму

Якщо матеріалізм/епіфеноменалізм правий, то все, що відбувається у світі і, зокрема, з нашими тілами, або цілковито детерміноване (визначене наперед) фізичними причинами й законами (цю точку зору називають **фізичний детермінізм**), або частково детерміноване фізичними причинами й законами, а частково не зумовлене нічим, є просто випадковим (**індетермінізм**). Матеріалізм/епіфеноменалізм

---

<sup>6</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 59.

<sup>7</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – pp. 401-402. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – С. 494-495.]

виключає можливість будь-якої іншої причинності, крім фізичної. Поппер називає це кошмаром фізичного детермінізму:

“Я назвав фізичний детермінізм кошмаром. Він стає кошмаром, бо стверджує, що увесь світ, – з усім, що в ньому є, – це гігантський автомат, а ми з вами лише малюсінькі коліщата або в кращому випадку часткові автомати в ньому.

Таким чином він руйнує, зокрема, ідею творчості. Він зводить до абсолютної ілюзії ідею, що, готуючись до цієї лекції, я використовував свій мозок, щоб створити *щось нове*. Згідно фізичного детермінізму, у цьому не було нічого понад те, що певні частини мого тіла залишили на білому папері чорні знаки: будь-який фізик, що володіє досить докладною інформацією<sup>8</sup>, міг би написати мою лекцію простим методом передбачення точних місць, на яких фізична система, що складається з мого тіла (включаючи, звичайно, мій мозок і мої пальці) і моєї ручки, залишить ці чорні знаки.

Або використаємо ще більш вражаючий приклад: якщо фізичний детермінізм правий, то навіть зовсім глухий фізик, який ніколи не чув музики, у змозі написати всі симфонії й концерти Моцарта або Бетховена у дуже простий спосіб – отримавши точне знання про фізичний стан їхніх тіл і передбачивши, де б вони розташували свої чорні знаки на лінійованому нотному папері. І наш глухий фізик міг би зробити навіть більше: вивчивши тіла Моцарта або Бетховена з достатньою ретельністю, він зміг би написати твори, які ані Моцартом, ані Бетховеном ніколи не були написані, але які вони написали б, якби деякі зовнішні обставини їхнього життя були іншими: скажімо, якби вони з'їли баранчика, а не курча, або випили чаю замість кави.

І все це наш глухий фізик міг би зробити, отримавши досить знань про чисто фізичні умови. Йому зовсім не потрібно було б хоч щось знати про теорію музики – хоча він зміг би передбачити відповіді Моцарта або Бетховена на іспитах, якби їм поставили питання з теорії контрапункту.

Усе це видається мені суцільним абсурдом, і ця абсурдність, мені здається, стане ще більш очевидною, якщо ми застосуємо методи фізичного передбачення до самого детермініста.

...висококваліфікований фізик, що зовсім не знає французької мови й ніколи не чув про детермінізм, зміг би, скажімо,

---

<sup>8</sup> а також достатньо потужними обчислювальними засобами. – Д. С.

передбачити, що скаже про детермінізм якийсь француз-детермініст на дискусії у Франції, а також, звичайно, і те, що скаже його супротивник-індетермініст.”<sup>9</sup>

У цьому фрагменті йдеться про фізичний детермінізм. Зауважимо, що матеріалізм у принципі сумісний і з індетермінізмом як припущенням (яке в сучасній науці підкріплюється квантовою механікою) про існування справжньої випадковості. Але якщо єдиною альтернативою фізичній детермінації є випадковість, то ця альтернатива анітрохи не краща: адже вона означає, що прийняття тих або інших ідей і теорій, наші думки й дії є – у тій мірі, в якій вони не детерміновані фізично, – просто випадковими. Наприклад: Моцарт випадково написав ті, а не інші нотні знаки в тій, а не іншій послідовності; я написав цей текст, бо моя рука випадково написала (мій мозок випадково згенерував сигнали на таке написання) цю, а не якусь іншу послідовність знаків на папері тощо.

Щоб уникнути такого абсурду необхідно припустити, що крім фізичної причинності й випадковості існує ще третя альтернатива – нефізична причинність (точніше, ситуації, коли нефізична причина викликає фізичний наслідок <sup>10</sup>). Але це припущення означає заперечення матеріалізму та інших теорій, які говорять про каузальну повноту, самодостатність фізичної реальності.

### **Розв’язання “проблеми взаємодії”**

Див. підрозділ “Карл Поппер про проблему взаємодії” розділу 10.

### **Теорія трьох світів**

Поппер доводив, що ідея раціональності має сенс лише якщо ми припускаємо існування щонайменше трьох царин дійсності: 1) фізичний світ (Світ-1); 2) свідомість, світ людської суб’єктивності, мислення та емоцій, психічний внутрішній світ людини (Світ-2); 3) світ ідей, теорій, аргументів, смислів, логічних відношень (Світ-3).<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Popper K. Of Clouds and Clocks. – pp. 222-224. [Поппер К. Об облаках и часах. – С. 215-217.]

<sup>10</sup> Пор. з наведеною нижче (підрозділ “Теорія трьох світів”) цитатою Поппера про “фізичний каузальний ланцюг, який не має *фізичного* каузального початку”, який “ми приводимо в дію”, “коли діємо під впливом розуміння якогось абстрактного відношення”.

<sup>11</sup> Між іншим, цікава аналогія з вченням Григорія Сковороди про три світи: макрокосм (зовнішній світ), мікрокосм (людину) та світ Біблії (книги).

Світ-3 – це світ ідей, смислів, виражених в мові та культурі (зокрема, зміст наукових теорій). Важлива теза Поппера: Світ-3 не зводиться ані до Світу-1, оскільки тут ідеться не про фізичні об'єкти, а про смисли й логічні відношення, ані до Світу-2, оскільки ці смисли та логічні відношення є незалежними від будь-якої свідомості, тобто об'єктивними.

Наприклад, теорія Ейнштейна (Світ-3) та моє розуміння теорії Ейнштейна (Світ-2) – не одне й те саме. Теорія Ейнштейна має певний смисл, незалежно від того, чи я її розумію, і чи правильно я її розумію (сама можливість неправильного розуміння теорії доводить відмінність між теорією та її розумінням); вона перебуває в певних логічних відношеннях з іншими теоріями, незалежно від того, чи хтось (будь-хто) знає про ці відношення чи ні. Моє розуміння теорії Ейнштейна може бути правильним або ні, тобто бути у відношенні (повної або часткової) відповідності або невідповідності щодо теорії Ейнштейна. Більше того, теорія (об'єктивно) містить у собі (як логічні висновки) багато положень, які навіть її автор (суб'єктивно) не усвідомлював. Або автор міг помилково зробити з цієї теорії деякі висновки, які насправді з неї логічно не випливають. Тобто існує відмінність також між теорією (її об'єктивним змістом) та розумінням цієї теорії її автором.

Зміст теорій не зводиться ані до їхніх матеріальних носіїв (Світ-1), ані до станів свідомості, мислення окремих людей (Світи-2). Усупереч як матеріалізму, так і більш повсякденному (по-суті, дуалістичному) розумінню (Поппер називає його *менталізмом*), Поппер доводить, що пізнавальні проблеми, ідеї, теорії слід розглядати як особливі смислові реальності, зміст яких перебуває не в книгах (як паперових носіях) і не в головах (матеріалізм), і навіть не у свідомостях людей (менталізм), а ... в самих ідеях і теоріях. Хоча ідеї й теорії (Світ-3) створюються людьми, людським мисленням (Світ-2), але оскільки вони вже створені, вони набувають значною мірою незалежного (автономного) існування й *об'єктивних* властивостей. Об'єктивні властивості теорії – її смисл, зміст, внутрішні логічні відношення й логічні відношення з іншими теоріями – це ані фізичні властивості (Світ-1), ані суб'єктивні стани свідомості (Світ-2); це щось третє, що потребує зовсім інших засобів розуміння – Світ-3.

Створені людьми теорії знайшли втілення в книгах та інших матеріальних носіях (Світ-1), але вони не тотожні цим носіям і не зводяться до них. У цих носіях лише “закодований”, представлений символічно, зміст теорій, який передує цим носіям, існує до них і є

незалежним від них. Щоб зрозуміти ідею чи теорію, ми маємо у своєму мисленні (Світ-2) осягнути її зміст, і ми це робимо з допомогою матеріальних носіїв (насамперед книг), які символічно представляють цей зміст; але сам цей зміст є автономним як від нашого мислення, яке його намагається осягнути, так і від матеріальних носіїв, які його символічно представляють. Якби зміст ідей та теорій був тотожний нашому мисленню, то не було б проблеми його осягнення, можливостей (частково) хибного або неповного розуміння ідей та теорій. Ця проблема й можливості існують лише остільки, оскільки наше мислення і його зміст – це одне, а зміст ідей та теорій, які ми намагаємося осягнути нашим мисленням – це інше. Зміст ідей та теорій є також чимось відмінним від їхніх фізичних носіїв (Світ-1): він *не міститься в них фізично, а представлений у них символічно*; процес осягнення смислу книги – це не обробка фізичної інформації про книгу, а *процес інтерпретації символів*; якщо ми не знаємо мови, якою написано книгу, то ніякий обсяг фізичної інформації про книгу й ніякий аналіз такої інформації нам не допоможе.

Поппер наголошує на тому, що без припущення про автономію Світу-3 по відношенню до Світу-1 та Світу-2 неможливо зрозуміти наукову діяльність. Зокрема, неможливо зрозуміти цю діяльність в руслі біхевіоризму: поведінку вчених можливо зрозуміти лише як керовану метою розуміння й відкриття *об'єктивних* відношень, які мають місце у Світі-3 (абстрактному світі теорій):

“... якщо ми не розглядаємо проблеми й теорії як об'єкти вивчення й критики, то ми ніколи не зрозуміємо поведінки вчених. Слід погодитися, звичайно ж, що теорії є продуктом людської думки (або, якщо хочете, людської поведінки – я не буду сперечатися про слова). Тим не менше, вони мають певний рівень *автономії*: вони можуть мати, об'єктивно, логічні наслідки, про які ніхто досі не подумав, і які можливо *відкрити*; відкрити в тому самому смислі, в якому можливо відкрити існуючу, але досі невідому рослину чи тварину. Можна сказати, що Світ-3 створений людиною тільки за походженням, і що оскільки теорії існують, вони починають жити власним життям: вони створюють раніше невидимі наслідки та нові проблеми.”<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 40.

Можна наводити безліч прикладів з різних наук. Наприклад, з арифметики:

“Можна сказати, що система чисел є скоріше витвором або винаходом людей, аніж відкриттям.<sup>13</sup> Але відмінність між парними та непарними, або подільними та простими числами є відкриттям: ці специфічні множини чисел існують, об’єктивно, оскільки існує система чисел, як (ненавмисний) наслідок конструювання системи; і їх властивості можливо відкрити. ... Ситуація з будь-якою науковою теорією є подібною. Вона має, об’єктивно, величезну множину важливих логічних наслідків, незалежно від того, чи вони вже відкриті чи ні. ... Відкривати відповідні логічні наслідки нової теорії та обговорювати їх у світлі існуючих теорій – це об’єктивне завдання вченого – об’єктивне завдання Світу-3, яке регулює його "вербальну поведінку" в якості "вченого". Таким чином, проблеми скоріше відкриваються, аніж творяться<sup>14</sup> ... Як приклади можна згадати Евклідову проблему – питання про те, чи існує найбільше просте число; відповідна проблема для пари простих чисел, різниця між якими дорівнює 2; питання про те, чи є істинним припущення Гольдбаха про те, що кожне просте число більше 2 є сумою двох інших простих чисел; проблема трьох тіл (та  $n$  тіл) в динаміці Ньютона та багато інших. ... Ці міркування є вирішальними. Вони встановлюють об’єктивність Світу-3 та його часткову автономію.”<sup>15</sup>

Важливим аргументом на користь твердження про автономію Світу-3 є існування невідчутливих фізично (що не мають відповідника у Світі-1) і неприсутніх у свідомості (що не мають відповідника у Світі-2) об’єктів Світу-3. Такими об’єктами є проблеми, логічні наслідки, докази, методи, рішення, які існують, об’єктивно належать до Світу-3 (світу змісту теорій, логічних відношень між ними, проблемних ситуацій, станів дискусій), але поки що ніким не відкриті:

---

<sup>13</sup> тобто, створенням чогось нового, а не відкриттям чогось вже існуючого

<sup>14</sup> англійське слово *invent* звичайно перекладається як “винаходити”, але в даному контексті (протиставлення *discovery* як *відкриття чогось існуючого* та *invention* як *творення чогось нового*) такий переклад був би не дуже вдалим, оскільки українське “винахід” ніби вказує на *знаходження* чогось, ніби воно вже існує.

<sup>15</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – pp. 40-41.

“Важливо зрозуміти, що об’єктивне і невітлене існування цих проблем передусє їх свідомому відкриттю так само, як існування гори Еверест передувало її відкриттю; важливо, що усвідомлення існування таких проблем веде до передбачення того, що може існувати, об’єктивно, шлях їх розв’язання, і до свідомого пошуку цього шляху: такий пошук неможливо зрозуміти без розуміння об’єктивного існування (чи, можливо, неіснування) досі невідкритих і невітлених методів та рішень.” Вчені “мислять у термінах відкритих і, отже, таких, що вже існували перш ніж були відкриті, а також невідкритих проблем та рішень – проблем та рішень, які належить ще знайти.”<sup>16</sup>

Поппер наводить характерний приклад відомого філософа-логіка Г. Фреге, який уже після того, як одна з його книг була написана й частково надрукована, виявив (відкрив), що в її основі лежало самосуперечливе положення. Це був об’єктивний логічний факт, який існував задовго до його відкриття. Самосуперечливе положення лежало в основі теорії Фреге від моменту її створення, але цей об’єктивний факт протягом років ніким не усвідомлювався і був фізично невітленим – відповідник цього факту не існував ані в фізичному Світі-1, ані в свідомості жодної людини (в жодному з особистих Світів-2). Цей факт, невітлений і неусвідомлений, мав місце лише у Світі-3.<sup>17</sup> Фреге міг би виявити цей факт і через багато років після публікації; або його міг виявити через 100 років після публікації книги якийсь інший філософ; або могло б так статися, що цього факту взагалі ніхто б не виявив, – незалежно від усіх цих перипетій (що належать до Світів-2 та Світу-1), він був би (є) об’єктивним фактом.

\*\*\*\*\*

Ідея раціональності має смисл лише якщо свідомість людини (Світ-2) здатна досягнути об’єктивний (тобто незалежний від цієї свідомості) смисл ідей, теорій, об’єктивні логічні відношення між ними, а також оцінити логічну коректність та вагомість аргументації. У свою чергу, ми (свідомість) можемо винайти нові ідеї, теорії, аргументи, які, будучи вираженими в мові, об’єктивуються (“відчужуються” від нашої свідомості) і стають частиною Світу-3. Тобто, ідея

---

<sup>16</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – pp. 41-42.

<sup>17</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – pp. 56-57.



раціональності необхідно передбачає взаємодію між Світом-2 та Світом-3.

З іншого боку, свідомість впливає на фізичний світ, приводячи в рух тіло людини, а фізичний світ, за посередництвом тіла людини, впливає на свідомість. Отже, має місце взаємодія між Світом-2 та Світом-1.

Також, за посередництвом людської свідомості (Світ-2) ідеї й теорії (Світ-3) втілюються-репрезентуються у фізичних носіях (Світ-1) – книгах, електронних носіях, звукових коливаннях повітря, радіосигналах, нейронних мережах мозку.

Отже, фізичний світ є несамодостатнім: деякі з його подій мають нефізичну причину: “Коли ми діємо під впливом розуміння якогось абстрактного відношення<sup>18</sup>, то ми приводимо в дію фізичний каузальний ланцюг, який не має *фізичного* каузального початку. У цьому випадку ми виступаємо в якості “першодвигуна” або творця фізичного каузального ланцюга.”<sup>19</sup>

### Субстанційний дуалізм та “розмови про “субстанції””

Погляди Поппера на природу свідомості можна кваліфікувати як квазісубстанційний дуалізм-емерджентизм. В інтелектуальній автобіографії “Незакінчений пошук” Поппер зізнається:

“Мені здавалося цілком очевидним, що ми є втіленими **Я** або свідомостями або душами”<sup>20</sup>.

Разом з тим, Поппер неодноразово висловлював свою неприхильність до “розмов про “субстанції”” і стверджував, що “ми є радше психо-фізичними процесами, аніж субстанціями”<sup>21</sup>. Поппер вважав помилковою саму ідею субстанції як якоїсь постійної основи, що ніби “стоїть за” тими процесами й змінами, які відбуваються з нею та між нею та іншими субстанціями, і вважав, що все існуюче є процесами.

З іншого боку, Поппер указував на важливий момент, який наближає його погляди до субстанційного дуалізму:

---

<sup>18</sup> наприклад, під впливом розуміння якоїсь теорії

<sup>19</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – p. 402. [Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – с. 496.]

<sup>20</sup> Popper K. Unended Quest. – p. 219.

<sup>21</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 105.

“я вірю в щось, що можна назвати квазіесенційною (або квазісубстанційною) природою **Я**. **Я** пов’язане з тим, що звичайно називають характером або особистістю.”<sup>22</sup>

Розглядаючи погляди Гілберта Райла (найвпливовішого філософа-біхевіориста, який намагався звільнити психологію й філософію свідомості від ідеї **Я**, яку він називав “привидом у машині” та “картезіанським міфом”), Поппер не погоджувався з його запереченням “(Сократової й Платонової) ідеї свідомості як капітана корабля – тіла”: “я вважаю цю метафору в багатьох відношеннях чудовою й адекватною; настільки, що можу сказати про себе: “Я вірю в привида у машині”.”<sup>23</sup>

В розділі “Про хмаринки й годинники” книги “Об’єктивне знання. Еволюційний підхід” (1972) Поппер так пояснює свою позицію:

“... я майже картезіанець<sup>24</sup>, оскільки я відкидаю тезу про фізичну повноту всіх живих організмів (що розглядаються як фізичні системи), тобто оскільки я припускаю, що в деяких організмах психічні стани можуть *взаємодіяти* з фізичними. Проте ... мене анітрохи не приваблюють картезіанські розмірковування про духовну *субстанцію* або мислячу *субстанцію*, так само, як і декартівська матеріальна *субстанція* або протяжна *субстанція*. Я картезіанець лише остільки, оскільки я вірю в існування як фізичних, так і духовних *станів* (а крім того, ще й більш абстрактних речей типу станів дискусій).”<sup>25</sup>

І він підтверджує свою позицію в “Незакінченому пошуку” (1974):

“Я вважаю, що я завжди був дуалістом-картезіанцем (хоча я ніколи не вважав, що нам слід говорити про “субстанції”); або якщо не дуалістом, то напевно більш схильним до плюралізму, аніж до монізму.”<sup>26</sup> “Розмови про “субстанції” виникають з проблеми змін (“Що залишається незмінним у змінах?”) і зі спроб відповісти на питання *що-є?* ... “Що є свідомість? ... Що є матерія?..” ... Краще запитати “Що робить свідомість?””<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 105.

<sup>23</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 105.

<sup>24</sup> картезіанці – послідовники Декарта, автора класичної концепції субстанційного дуалізму

<sup>25</sup> Popper K. Of Clouds and Clocks. – p. 231.

<sup>26</sup> Popper K. Unended Quest. – p. 218.

<sup>27</sup> Popper K. Unended Quest. – p. 278.

У цьому відношенні моя позиція суттєво розходиться з позицією Поппера. Йдеться не стільки про відношення до “розмов про “субстанції”” (в розділі 9 я обговорюю негативні сторони цієї термінології, хоча й вважаю, що ми не маємо кращої), скільки про мотиви такого відношення.

Зокрема, я не вважаю *аргументом проти* “розмов про “субстанції”” той факт, що вони “виникають з проблеми змін (“Що залишається незмінним у змінах?”) і зі спроб відповісти на питання *що-є? ... “Що є свідомість?...?”*”. У такому походженні я не вбачаю нічого поганого. Щоб свідомість могла щось *робити*, деś має *бути* свідомість. Проблема змін (“Що залишається незмінним у змінах?”) – реальна й важлива проблема – у випадку “мислячої субстанції” навіть більше, ніж у випадку матеріальної.

Навіть більше, я вважаю, що немає проблеми більш реальної й важливої для людини, аніж проблема її **Я** – як чогось, що залишається *тим самим* (його власним) **Я** протягом (щонайменше) життя (і, можливо, по той бік *цього* життя). Має існувати щось, що робить чийсь суб’єктивні переживання й думки (психічні стани) *чиймись*. Я вважаю, що цілком безглуздо говорити про *нічий* переживання й думки. І цілком безглуздо говорити про психічні й фізичні стани як стани *нічого/нікого*. Має бути щось або хтось, чийми станами вони є. Якщо є посмішка чеширського кота, то має бути чеширський кіт. Наскільки я розумію, це і є те, що розуміється під поняттям субстанції.

“Проблема змін (“Що залишається незмінним у змінах?”) – оскільки вона стосується наших власних **Я** – є саме тим, що надає дискусії про відношення свідомості й тіла такої життєвої важливості. Я б сказав, що з усіх філософських (світоглядних) питань найбільш природно хвилюючим, життєвим є саме це: *що є* те щось,

- яке ми називаємо **Я**;
- яке переживає й усвідомлює всі мої (Ваші) відчуття, емоції, думки, бажання протягом усього мого (Вашого) життя як *свої*;
- завдяки якому всі мої (Ваші) відчуття, емоції, думки, бажання протягом усього мого (Вашого) життя (а можливо і “по той бік”) є *моїми (Вашими)*, а не когось іншого;
- яке мусить залишатися *тією самою “річчю”*, *тим самим Я*, щоб усе те, що я переживаю й усвідомлюю як *мої* відчуття, емоції, бажання, думки протягом усього мого життя, *справді були моїми*;
- яке є *мною* протягом усього мого життя незважаючи на всі зміни мого тіла, психічних станів, спогадів тощо?

Поппер був неприхильним до питань форми “що-є?” тому, що вони асоціювалися у нього з відразливим есенціалізмом, суперечками про слова та їх смисли замість дискусій про реальні речі. В “**Я** та його мозку” Поппер пише, що питання форми “що-є?” “пов’язані з ідеєю сутностей (essences) ... і, отже, з дуже впливовою філософією, яку я називаю “есенціалізм” і яку я вважаю помилковою. Питання форми “що-є” мають тенденцію до дегенерації у вербалізм – у дискусії про смисли слів або понять або в дискусії про визначення. Але, всупереч тому, у що досі широко вірять, такі дискусії та визначення є безплідними.”<sup>28</sup>

На мою думку, тут Поппер змішує-плутає зовсім різні питання:

(1) “Що є Х?” у есенціалістському смислі “Яка сутність-есенція Х?” (що неявно передбачає метафізичну теорію, ніби назви речей репрезентують якісь особливі метафізичні реальності – сутності-есенції, подібні до Ідей-Форм Платона);

(2) “Що є Х?” у суто вербальному смислі (суперечки про смисли слів і визначення);

(3) “Що є Х?” у смислі питання про тотожність/нетотожність Х з деяким Y, спільність/відмінність їх природи тощо, яке у найзагальніших випадках переходить у онтологічне (“метафізичне”) питання про загальну природу та структуру реальності.

Схоже, що в Поппера виправдане неприйняття (1) та відразу до (2) переходить у невиправдане упередження проти (3).

Варто звернути увагу також на цікаве зауваження самого Поппера щодо ідеї сутності (essence): “...ідея сутності насправді взята з нашої ідеї **Я** (або душі, або свідомості); ми відчуваємо в собі існування відповідального, керівного центру; і ми говоримо про сутності (сутність ваніліну) або дух (дух<sup>29</sup> вина) по аналогії з цими **Я**. Такі розширення можна відкинути як антропоморфізми. Але (як нагадує нам Гаск) немає сенсу заперечувати антропоморфізм при обговоренні людини.”<sup>30</sup>

У контексті психофізичної проблеми свідомості питання “що-є?” має цілком “законний”, важливий, невербалістський смисл<sup>31</sup> – воно є

---

<sup>28</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 100.

<sup>29</sup> в англ. мові слово *spirit* означає водночас і *дух*, і *спирт*

<sup>30</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 105.

<sup>31</sup> Хоча я й вважаю, що позиція матеріалізму спирається на ігнорування або “забування” найважливішого – суб’єктивного – аспекту смислів таких понять як “свідомість”, “мислення”, “відчуття”, “біль” тощо. Але це не робить психофізичну проблему лінгвістичною. Проблема є онтологічною, хоча вона

питанням про природу реальності та її найважливіших (для людей) елементів – наших **Я**: чи **Я** (свідомість) – як суб'єкт, що суб'єктивно переживає відчуття, емоції, бажання, який мислить і усвідомлює себе та свої відчуття, емоції, бажання, думки, – і моє тіло (мозок) – це одне й те саме? чи це дві різні “речі” зовсім різної природи (душа й тіло)?

На мою думку, заперечення Поппера проти “розмов про “субстанції”” має й глибший мотив, аніж відрізка до вербалізму; воно відображає певні погляди на природу свідомості (**Я**), а саме – емерджентизм, і певне (негативне) ставлення до перспективи особистого безсмертя.

Поппер вважав, що природа *творює справді нові явища*, які не зводяться до того, що існувало раніше. У цьому відношенні його трактовка природи свідомості дещо двозначна. З одного боку, це можна зрозуміти так, ніби свідомість є одним з багатьох природних емерджентних явищ. Проте з іншого, Поппер не випадково виділяє свідомість в окремий, відмінний від фізичного “світ” (Світ-2), тоді як усі інші явища природи залишаються в межах царини фізичного. Причину цієї двозначності легко зрозуміти з огляду на те, що ми говорили в розділі 6 про відмінність між кількісною (номічною) емерджентцією та радикальною якісною емерджентцією: навіть якщо припустити (а це припущення є дискусійним), що в природі на вищих рівнях організації фізичних систем вступають у дію справді нові (точніше, структурно залежні) закони природи й з'являються відповідні цим законам нові властивості, які *логічно не зводяться* до властивостей на нижчих рівнях, то всі ці закономірності і властивості, на всіх рівнях, *концептуально зводяться* до зовнішньо спостережуваних фізичних рухів, динаміки переміщення різних фізичних тіл у просторі. Емерджентція-незводимість у цих випадках якщо і має місце, то є *суто кількісною*.

---

й має лінгвістичні аспекти: оскільки певні (некоректні) семантичні стратегії часто використовуються для захисту незадовільних теорій. Використання певних слів з утратою суттєвих аспектів їх смислу насправді є стратегією ігнорування або заперечення тієї реальності, яку ці слова звичайно означають. Натомість, чітке визначення смислів понять та апеляція до них може протидіяти таким стратегіям. Воно може також допомогти прояснити й упорядкувати наші ідеї, уникнути значної частини плутанини в наших теоріях – плутанини, яка є цілком звичайною в дискусіях щодо психофізичної проблеми.

Натомість, свідомість є по відношенню до фізичного чимось радикально *якісно* відмінним (незводимим) – особистою цариною суб’єктивності. Якби поняття свідомості означало лише деякі нові аспекти динаміки й закономірностей фізичних рухів, то вона належала б до царини фізичного, але це поняття означає щось зовсім інше, і це “щось” (свідомість як особиста царина суб’єктивності) існує поряд з фізичним світом, взаємодіючи з ним.

Так чи інакше, але з точки зору Поппера, свідомість (**Я**) є емерджентною нефізичною квазісубстанцією (процесом), яка виникає (“встрибує” в існування) – за певних фізичних умов – з нічого.<sup>32</sup>

Мені ця ідея не здається правдоподібною (див. розділ 6). Я більше схильний до думки, що якщо в доступній для наших пізнавальних можливостей перспективі щось з’являється і зникає, то це не означає, що воно виникає з нічого і перетворюється на ніщо. Скоріше, воно з’являється невідомо звідки (тобто, звідкись поза межами доступної для нас перспективи) і зникає невідомо куди (тобто, кудись поза межами доступної для нас перспективи). Тобто, воно не “встрибує” в існування й не припиняє існування, а переходить з якоїсь “потойбічної” – по відношенню до доступної для нас перспективи – реальності в “поцейбічну”, і навпаки. (Для людського **Я** “потойбічною реальністю” може бути якийсь паралельний світ або реінкарнація в цьому світі.)

Я вже відзначав (розділ 6), що у випадку так званих емерджентних законів і властивостей у межах фізичної реальності, якщо вони існують, (кількісна емерджентність) ситуація зовсім інша – тут “новизна” не зовсім справжня. Адже так звані емерджентні закони, тобто структурно-залежні закони природи, *не виникають* при утворенні відповідних структур, а *вступають у дію*. А так звані емерджентні властивості хоча й не редукуються до базису законів і властивостей нижчих рівнів, але редукуються до розширеного базису, який крім законів і властивостей нижчих рівнів включає структурно залежні закони вищих рівнів. Так що, у *смыслі редукції до вже існуючого тут насправді не виникає нічого принципово нового*.

Правда, у тому, що сучасна фізика говорить про фізичну реальність, можна знайти ближчі аналогії до радикальної (якісної)

---

<sup>32</sup> Варто звернути увагу на висловлювання одного з найбільш відомих послідовників і близького співпрацівника Поппера, В. В. Бартлі: “головна тема філософії Поппера: щось може виникнути з нічого” (Popper K. Quantum Theory and the Schism in Physics. – p. xiii)

емерджентії свідомості. Так, сучасна квантова механіка говорить про виникнення й зникнення мікрочасточок у вакуумі. Більше того, сучасна астрофізика говорить про виникнення всього Всесвіту в момент Великого Вибуху. Але на мою думку, у цих ситуаціях усе ж дуже сумнівно, що щось виникає з нічого.

Щодо мікрочасточок, то тут слід зауважити, що їхнє нібито виникнення й зникнення відбуваються таким чином, що загальна кількість матерії (маси-енергії) залишається незмінною, так що тут все-таки відбуваються якісь не до кінця зрозумілі нам перетворення, а не виникнення/зникнення матерії. Зрештою, всі мікрочасточки можна розглядати як особливі фізичні стани ділянок чи точок простору; у такому разі все, що відбувається у фізичному Всесвіті (у тому числі те, що на певному рівні розгляду виглядає як виникнення й зникнення мікрочасточок) буде лише динамікою змін властивостей різних ділянок та точок простору. До того ж, квантова механіка є цариною, в якій немає ясного розуміння й згоди між науковцями (включно з найвидатнішими) щодо фізичного характеру досліджуваних явищ (на відміну від відповідних математичних рівнянь, які добре “працюють”, але потребують ще фізичної інтерпретації). Власне, невідомо, що насправді тут відбувається; це неможливо безпосередньо спостерігати. Просто певні теоретичні моделі, придумані фізиками, добре узгоджуються зі спостережуваними результатами складних експериментів, і дають можливість з досить високою точністю передбачати ці результати.

Ще більш сумнівною є теорія про виникнення Всесвіту в момент Великого Вибуху, якщо її розуміти в радикально-буквальному сенсі – що Всесвіт виник з нічого. По-перше, сама теорія Великого Вибуху є результатом вельми ненадійної екстраполяції теорій фізики, вироблених для пояснення сучасних спостережуваних явищ, на події, які нібито відбувалися мільярди років тому в умовах, які дуже радикально відрізнялися від будь-яких з тих умов, які існують у сучасному Всесвіті, а також від тих, які можливо створити експериментально. Якщо говориться про Великий Вибух, то неминуче постає питання про те, що й чому вибухнуло. Відповідь згідно з радикально-буквальним тлумаченням теорії Великого Вибуху: “ніщо без ніякої причини”. Навряд чи таку відповідь можна визнати задовільною. Краще просто зізнатися, що ми не знаємо, і сучасна наука не має задовільної відповіді на це питання. (Детальніше про це див. Книгу 1, розділ 7, підрозділ “Ідеалістична гіпотеза Коліна Мак-Гіна”.)

До речі, про свідомість (**Я**) можна було б сказати те ж саме, що було сказано вище про “емерджентні” закони: що вона не виникає, а “вступає в дію”, тобто втілюється, за наявності певних умов; але це вже був би не емерджентизм, а етерналізм (припущення про вічне існування душі як процес реінкарнацій) або креаціонізм (припущення про творення душ Богом).

Зрештою, я думаю, що мотиви, через які Поппер віддає перевагу емерджентизму й заперечує “розмови про “субстанції””, є у своїй основі психологічними. Ключовою є установка, в якій зізнається Поппер і яку він виражає цитатою Джона Белофа:

“Я не прагну до особистого безсмертя; насправді, я гірше думав би про світ, в якому моє **Я** було б постійною складовою.”<sup>33</sup>

Що ж, про смаки не сперечаються. А проте, я думаю, що не буде зайвим нагадати інше висловлювання, яке наводить Поппер, – висловлювання його однофамільця Джозефа Поппера-Лінкуса: “кожного разу, коли помирає людина, руйнується цілий всесвіт”. Карл Поппер додає до цього: “(Ми розуміємо це, коли ототожнюємо себе з цією людиною.) Людські особи є незамінними...”<sup>34</sup>

Якщо це так, то доречним видається питання: Який світ був би кращим: той, у якому постійно руйнуються людські всесвіти й незамінні людські особи постійно замінюються, чи той, у якому вони продовжують існувати в якийсь прихований від нас спосіб?

---

<sup>33</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 101.

<sup>34</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 3.



### 13. Морально-практичний аспект: проблема відповідальності

...тоді, кажете ви, сама наука навчить людину..., що ані волі, ані забаганки насправді в неї немає, та й не було ніколи, а що вона сама не більше, як щось на зразок фортепіанної клавіші або органного штифтика; і що, крім того, у світі є ще закони природи; так що усе, щоб вона не робила, робиться зовсім не за її бажанням, а саме собою, за законами природи. Отже, ці закони природи слід лише відкрити, і вже за вчинки свої людина відповідати не буде й жити їй стане надзвичайно легко. Усі вчинки людські, само собою, будуть розраховані тоді за цими законами, математично, на зразок таблиці логарифмів, до 108000, і занесені в календар; або, ще краще, з'являться деякі благонамірені видання, на зразок нинішніх енциклопедичних лексиконів, в яких усе буде так точно розраховано й виписано, що у світі вже не буде більше ані вчинків, ані пригод. Ось тоді ... настануть нові економічні відносини, зовсім уже готові й теж розраховані з математичною точністю, так що миттєво зникнуть усі можливі питання, власне тому, що на них дані усі можливі відповіді. Тоді вибудується кришталевий палац. Тоді... Ну, одним словом, тоді прилетить птах Каган.

Ф. Достоевський<sup>1</sup>

Слід звернути увагу на морально-практичний аспект проблеми, який (про що філософи, які обговорюють психофізичну проблему, часто забувають) не менш важливий, аніж теоретичний, але, на щастя, може бути висвітлений набагато лаконічніше.

Моя теза<sup>2</sup> дуже проста: *інтераціоналізм є єдиним підходом, який узгоджується з розумінням людини як відповідальної особи, а отже, єдиним підходом, який підтримує ідею людської гідності*. Усі альтернативи є в цьому відношенні руйнівними.

Щоб переконатися в цьому, достатньо поставити питання: “Чи є дії людини результатом її свідомих рішень?” Зрозуміло, що лише позитивна відповідь узгоджується з ідеєю відповідальності. Людина відповідальна за свої дії лише тоді і лише в тій мірі, якщо (в якій мірі)

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф. Записки из подполья

<sup>2</sup> вона перекликається з міркуваннями К. Поппера та Дж. Еклза (*The Self and Its Brain*), Г. Стапа (*Mind, Matter, and Quantum Mechanics*), Д. Ходжсона (*The Mind Matters: Consciousness and Choice in a Quantum World*), Дж. Шварца та Ш. Беглі (*The Mind & The Brain*) та ін.

ці дії є результатом її свідомих рішень. (Саме тому божевільні не несуть відповідальності.)

Інтеракціонізм є єдиним підходом, який розглядає дії людини (принаймні, велику частину її дій – саме ті дії, за які вона й несе відповідальність) як результат її свідомих рішень. Лише він визнає, що ці дії мають своїм джерелом свідомість – Декартове “мисляче **Я**” (яке не лише мислить, але й відчуває, переживає емоції, бажає, ставить цілі, будує плани, приймає рішення).

А ось що говорять альтернативні підходи:

Радикальний матеріалізм-**елімінативізм** відверто заперечує саме існування свідомості.

**Функціоналізм** є прихованим елімінативізмом; він підміняє зміст поняття свідомості, усуваючи з нього саме те, що потребує пояснення і утворює психофізичну проблему – саму *свідомість у звичайному смислі* – як *особиста царина суб’єктивності* (відчуття, емоції, думки, бажання, усвідомлення як вони переживаються суб’єктивно). Натомість, він вживає слово “свідомість” у зовсім іншому смислі: фізичні процеси в мозку, що виконують певні функції.

**Епіфеноменалізм**, хоча й визнає існування свідомості як чогось відмінного від фізичних процесів у мозку, заперечує її спроможність впливати на ці процеси та на поведінку.

З точки зору всіх трьох теорій, дії людини цілковито визначаються фізичними взаємодіями (що відбуваються чисто автоматично за фізичними законами) часточок її тіла між собою та з зовнішнім фізичним оточенням. Свідомість як царина суб’єктивності (особистий “світ” відчуттів, емоцій, бажань, мислення як вони відчуваються й усвідомлюються), “психічне **Я**” вважається або неіснуючою, або неспроможною ні на що впливати.

**Теорія тотожності (ідентичності)** психічних станів з певними структурами і процесами в мозку по суті виявляється непослідовною, плутаною формою епіфеноменалізму, який вважає себе матеріалізмом. Її прибічники визнають існування свідомості як царини суб’єктивних переживань та усвідомлення, а також існування фізичних структур і процесів у мозку, але вони вважають, що перше і друге є якимось-незрозуміло-як одним і тим самим. Проте навряд чи в цьому є якийсь сенс.

Припустимо, що ми прийняли трактування теорії тотожності, відповідно до якого стани свідомості – це певні структури мозку як вони *сприймаються суб’єктивно*. Уже сам той факт, що певні структури мозку якимось сприймаються суб’єктивно, а також усі окремі

факти щодо того як саме суб'єктивно сприймаються ті або інші структури мозку – усе це є додаткові факти за межами царини фізичних фактів, тобто за межами фізичної реальності. Прихильники теорії тотожності цього не зауважують. При цьому, як і епіфеноменалізм, теорія тотожності передбачає, що від того факту, що певні структури мозку сприймаються суб'єктивно, і від того, якими є ці суб'єктивні сприйняття (як-це-відчувається), фізичні процеси в мозку й поведінка людини ніяк не залежать.

Усі матеріалістичні та епіфеноменалістичні теорії визнають каузальну закритість (самодостатність) фізичної реальності, а отже, у них немає місця для впливу свідомості на людську діяльність.

Зрештою, **нейтральний монізм** (зокрема, те, що пропонує Томас Нейгел, і в схильності до чого зізнається і Девід Чалмерс) говорить нам про те, що є якесь невідоме таємниче незрозуміле нам начало **X**, яке не є ані матерією, ані свідомістю, але яке являється свідомості у двох формах – зовнішньо у формі фізичних процесів, а суб'єктивно у формі свідомості.

У цієї теорії є очевидна фатальна вада: щоб щось являлося людській свідомості, має бути свідомість, якій воно являється; отже свідомість переђе явленню. Свідомість не може бути чимось похідним, вторинним по відношенню до **X**, способом його явлення, оскільки її існування є необхідною передумовою для будь-якого явлення. Передумова, необхідна для будь-якого явлення, сама не може бути явищем-феноменом у смислі Канта.

Крім того, з цієї теорії випливають ті ж самі неприйнятні висновки щодо проблеми відповідальності, що й з епіфеноменалізму та теорії тотожності. Нейтральний монізм означає, що

- 1) Існує якась таємнича всеохопна реальність **X**;
- 2) Є два способи сприйняття **X**, що доступні для людини – зовнішньо-фізичний **Φ** та інтроспективний **I**;
- 3) Людська поведінка – це те, як сприймається у зовнішньо-фізичний спосіб певна частина (множина) подій, що відбуваються з **X**; позначимо цю множину подій як **Π(X)**. Варто підкреслити, що людська поведінка, з цієї точки зору, – це не множина реальних подій, якими вони є насправді (**Π(X)**), а множина зовнішньо-фізичних сприйняття цих подій; можемо позначити її як **Φ(Π(X))**<sup>3</sup>;

---

<sup>3</sup> По-суті, маємо справу з теорією Канта про те, що ми пізнаємо не реальність, якою вона є насправді, сама по собі (як річ-у-собі), а репрезентацію цієї реальності в людських формах сприйняття й мислення – феномени; реальність сама по собі (як річ-у-собі) є непізнаваною – тим самим таємничим

- важливо, що поведінкові події сприймаються людиною лише у цей спосіб; вони не сприймаються в інтроспективний спосіб:  ~~$I(P(X))$~~ ;
- 4)  $P(X)$  є наслідком деякої іншої частини (множини) подій, що відбуваються з  $X$ ; ці події сприймаються в обидва способи: зовнішньо-фізично як фізичні процеси в мозку та інтроспективно як психічні стани та процеси, свідомість. Якщо ми позначимо цю множину подій як  $MC(X)$ , то те, що ми зазвичай називаємо фізичними станами та процесами в мозку – це множина зовнішньо-фізичних сприйняття цих подій  $\Phi(MC(X))$ , а свідомість – це множина інтроспективних сприйняття цих подій  $I(MC(X))$ .

Отже, у цій перспективі має місце причинно-наслідковий ланцюжок  $MC(X) \rightarrow P(X)$ . Питання: чи свідомість впливає на поведінку? Відповідь: ні. Усі реальні події відбуваються в царині таємничого  $X$ . У цій царині перебувають і всі реальні причини. Одна множина таємничих невідомих подій всередині  $X$  спричиняє іншу множину таємничих невідомих подій всередині  $X$ . Свідомість залишається ілюзорним епіфеноменом – одним зі способів явлення-сприйняття деяких подій, а не дієвим чинником, що може виступати причиною реальних подій. Той факт, що  $MC(X)$  інколи являється-сприймається у формах свідомості  $I(MC(X))$ , жодним чином не впливає ні на які реальні події. *Свідомість, а також і фізичне – видимість, а не реальність – те, як щось видається-являється-сприймається, а не те, чим воно є насправді.* Реальність приписується лише таємничому невідомому  $X$ . Тож нейтральний монізм виявляється екстравагантною формою епіфеноменалізму: на відміну від звичайного епіфеноменалізму він 1) розглядає свідомість як епіфеномен, що породжується не фізичними процесами, а деяким невідомим таємничим  $X$  та 2) розглядає фізичне як інший епіфеномен, що породжується  $X$ .

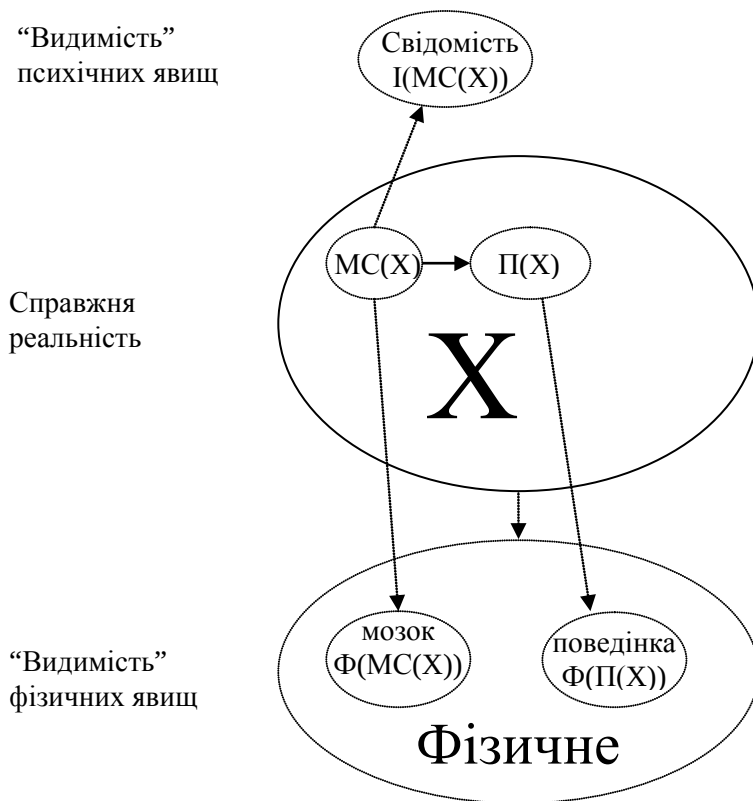
Справді, у перспективі нейтрального монізму не лише свідомість  $I(MC(X))$ , але й фізичні стани та процеси в мозку  $\Phi(MC(X))$  ніяк не впливають на поведінку людини! Реальний причинно-наслідковий ланцюжок перебуває не на рівні цих (епі)феноменів, а на рівні таємничої невідомої непізнаної реальності  $X$ . Немає причинно-наслідкового ланцюжку ані від свідомості до поведінки

---

*Х. З цієї точки зору, усе те, що ми звичайно вважаємо фізичними подіями – це феномени зовнішньо-фізичного сприйняття (множина ментальних утворень в моїй чи Вашій свідомості), а не реальні події, якими вони є насправді (як речі-у-собі).*

$I(МС(X)) \rightarrow \Phi(П(X))$ , ані від фізичних станів і процесів у мозку до поведінки  $\Phi(МС(X)) \rightarrow \Phi(П(X))$ . Є лише причинно-наслідковий ланцюжок від однієї частини невідомого таємничого  $X$  до іншої його частини:  $МС(X) \rightarrow П(X)$ , а також від цих частин до їх зовнішньо-фізичних та інтроспективних сприйнятів  $МС(X) \rightarrow \Phi(МС(X))$ ,  $МС(X) \rightarrow I(МС(X))$ ,  $П(X) \rightarrow \Phi(П(X))$ .

Причинно-наслідкова схема нейтрального монізму виглядає наступним чином.



Девід Чалмерс у статті "Свідомість та її місце в природі" (2003 р.) пише, що нейтральний монізм водночас "є цілком сумісним з причинною закритістю мікрофізичного" та "визнає за свідомістю ясну причинну роль у фізичному світі: (прото)феноменальні властивості

служують кінцевим безумовним базисом усієї фізичної причинності”.<sup>4</sup> Але таке “визнання ясної причинної ролі” рівнозначне її запереченню! У цій перспективі свідомість як *свідомість* (а не лише сукупність якихось незрозумілих **X**-властивостей), людське “психічне **Я**” не виконує ніякої причинної ролі; усі причинні ролі виконують якісь **X**-властивості, про які ми не маємо ніякого уявлення і які ми (для окомилування) назвали протофеноменальними. Ці **X**-властивості виконують усі каузальну роботу в тому, що видається фізичним світом, і разом продукують наші суб’єктивні переживання, бажання, свідомість. З цієї точки зору, усі ми (наші **Я**) як істоти, що суб’єктивно переживають, мислять, бажають, є *не активними суб’єктами, а пасивними продуктами* якихось **X**-властивостей. Зрозуміло, що це той самий епіфеноменалізм у дещо іншій метафізичній оправі.

Слід звернути увагу на наступний принциповий момент. Свідомість може виконувати реальну причинну роль у фізичному світі лише за умови істинності “*холістичного, а не атомістичного розуміння свідомості*”<sup>5</sup>: свідомість не є агрегатом, що складається з компонентів, які могли б існувати окремо, самі-по-собі, поза індивідуальною свідомістю; *існує метафізично неподільна психічна одиниця – Я, що є носієм-суб’єктом усіх тих психічних станів та процесів, які називають свідомістю.*

---

<sup>4</sup> Chalmers D. Consciousness and Its Place in Nature. – p. 130.

<sup>5</sup> фраза зі статті: Bayne T., Chalmers D. What is the Unity of Consciousness? (2003)

## 14. Проблеми дуалістичної (плюралістичної) онтології

### Чи відчувають тварини?

Нам невідомо, чи мають свідомість якісь інші істоти, крім людей. Немає причин вважати, що камінь або дерево відчувають та мислять. Складнішою є ситуація з тваринами.

Наука цілком може обходитися без припущення про те, що тварини мають свідомість. Можна сказати, що для науки ця гіпотеза є зайвою, – наука пояснює поведінку тварин як таку, що управляється інстинктами та рефлексами, а такий спосіб управління не потребує усвідомлення.

Ми можемо думати, що тварини – це лише складні автомати – фізичні системи, які цілком управляються фізичними законами. Ці автомати зазнають впливу зовнішніх чинників, які викликають комплекс фізичних процесів всередині автоматів; результатом цих процесів стають зміни у внутрішній структурі автоматів і різноманітні рухи, які можливо спостерігати ззовні. Усе зводиться до фізичних структур і законів і цілковито ними визначається (хоча для опису зазначених процесів не обов'язково використовувати мову фізики – набагато зручніше використовувати простіші мови – мови хімії та біології).

Немає необхідності вважати, що тварини можуть *по-справжньому відчувати* – наприклад, біль. Звичайно, нам відомо з науки, що в тілах тварин є певні структури, які називаються *нервовою системою* та *мозком*, – і ця система працює як посередник між зовнішніми чинниками, що впливають на тіло тварини, та доступною для зовнішнього спостереження поведінкою тварини, – аналогічно тому, як працює нервова система і мозок людини. Але з цього не випливає, що тварини справді відчувають. Про це ми не знаємо. Якби ми могли побачити, як працює нервова система (немає значення, людини чи тварини), то ми побачили б деякі фізичні тіла (клітини, молекули, атоми), які рухаються, змінюють форму, стискаються або розширюються, але ми ніяк не могли б побачити *відчуття болю*. Відчуття можна лише безпосередньо відчути як свої власні відчуття, їх ніяким чином неможливо побачити чи зафіксувати якимись засобами спостереження ззовні.

З іншого боку, ми звичайно думаємо про тварин так, ніби вони відчувають, а можливо й мислять, – адже їхня поведінка часто дуже подібна до поведінки людей, які відчувають біль чи задоволення, а інколи й вищі емоції – такі як радість і сум. Проте ми *не знаємо*, чи

вони мають свідомість і чи вони насправді щось відчують, – адже вони нічого не можуть нам про це сказати.

Для нас відчуття й емоції видаються невіддільними від їх усвідомлення. Навряд чи правильно говорити, що хтось відчуває біль, якщо він не усвідомлює, що йому боляче (навіть якщо рухи його тіла цілком подібні до рухів тіла людини, яка справді відчуває – і усвідомлює – біль). А усвідомлення для нас видається невіддільним від його вираження у мові (хоча б подумки), яке виконує описову (deskriptivnu) функцію (“Нога болить”).<sup>1</sup>

Наскільки нам відомо, тваринні мови не виконують описової функції. Тварина може видавати деякі звуки, які можуть виражати її стан (експресивна функція) і викликати якусь реакцію інших тварин (сигнальна функція), але вона не може мовними засобами описувати певний стан речей (включаючи власні відчуття). Зойк або крик (“А-а-а-а!!!”) не є описом ситуації, подібним до висловлювання (думки) “Мені боляче”. Перший цілком може бути несвідомим, друге – ні. Оскільки тварини (наскільки нам відомо) не роблять описових висловлювань, то нам невідомо, чи вони здатні усвідомлювати свої стани, а отже, невідомо також, чи вони щось відчують.

Як наслідок, наші уявлення про свідомість тварин виявляються суперечливими. З одного боку, спостерігаючи за поведінкою тварин (принаймні, вищих – зокрема, наших домашніх улюбленців), важко не припускати, що вони *справді відчують* біль і задоволення, радість і сум, а отже мають свідомість. З іншого – ми не можемо зрозуміти, що собою може являти свідомість тварин – свідомість без описового вираження того, що усвідомлюється, у мові.

Звичайно, якщо ми чогось не можемо зрозуміти, то це не означає, що його не існує. Ймовірно, що тварини усе-таки мають якусь – малозрозумілу для нас – свідомість. Тим більше, що те ж саме, що ми сказали вище про тварин, можна сказати і про дітей-немовлят. Насправді, у дітей-немовлят мусить бути свідомість ще до того, як вони почали засвоювати мову; адже щоб засвоїти мову їм необхідно вже мати певну здатність розуміння, що належить до свідомості. В якомусь сенсі (а саме, у сенсі присутності/відсутності в ній ідей, виражених у мові), ця свідомість є порожньою, але вона є.

З іншого боку, якщо ми допускаємо існування свідомостей, які за характером суб’єктивних переживань відрізняються від людської

---

<sup>1</sup> Тут і далі використовується теорія про функції мови, розроблена К. Бюлером і розвинута К. Поппером. Детальніше про неї див. у розділі 12.



свідомості настільки істотно, що ми (люди) просто нездатні зрозуміти як воно (відчувається, переживається) – бути цією істотою, то можливо, що не лише тварини, але й інші речі – рослини або неживі предмети, мають якусь (уже зовсім незрозумілу для нас) свідомість (згадаймо “монадологію” Лейбніца).<sup>2</sup> Проте, див. про недоліки панпсихізму у розділі 9.

Чим далі від людини за біологічними класифікаціями, і чим примітивніші живі організми, тим менш правдоподібно, що в них є свідомість (психіка) як царина суб’єктивності – що вони мають суб’єктивні переживання, є не лише тілами, а й втіленими психічними суб’єктами (душами). Досить правдоподібно, що ссавці є психічними суб’єктами (мають душу). А як щодо риб? А щодо комах? А щодо одноклітинних організмів?

На перший погляд, здається, що можна було б вважати, що психічні суб’єкти (душі) відповідають кожному біологічному організму, відрізняючись за характером і багатством “внутрішнього феноменального світу”. Проте такий погляд зіштовхується з проблемою індивідуації: у багатьох біологічних видів немає чітко визначених індивідуальних особин.<sup>3</sup>

Загалом, можемо констатувати відсутність обґрунтованого критерію наявності психічного суб’єкта (душі) у біологічних організмів різних видів.

---

<sup>2</sup> У цьому світлі, цікаво порозмірковувати про можливі інтерпретації революційних відкриттів фізики ХХ сторіччя. Одне з таких відкриттів: мікрочастинки з цілком однаковими фізичними властивостями в однакових фізичних умовах можуть поводитися по-різному (так що на рівні мікрофізики можливо лише статистичне передбачення). Можливо, що цей незрозумілий факт є проявом не браку фізичного знання (як вважають фізичні детерміністи) і не якоїсь об’єктивної абсолютної випадковості (як звичайно вважають індетерміністи), а якихось психічних факторів (можливо, чогось на зразок свободи волі мікрочастинки)?

<sup>3</sup> Так, рослини та гриби розмножуються вегетативним шляхом через закорінення паростків чи розростання кореневої системи, так що кілька, або й тисячі кущів чи грибів можуть бути з’єднані між собою і утворювати в певному сенсі один організм; при тому що кожний такий кущ чи гриб може буде відокремлений від решти системи і продовжувати своє рослинне життя самостійно, розростаючись у нову рослинну чи грибну систему.

## Дуалізм (плюралізм) і теорія еволюції Дарвіна

Слід визнати, що дуалістичний (плюралістичний) світогляд погано узгоджується з теорією біологічної еволюції Чарльза Дарвіна. Цю неузгодженість можемо побачити принаймні у двох моментах.

1) Наскільки дозволяють судити наукові (зокрема, археологічні) дані і теорії, колись у минулому на Землі людей не існувало; у ще більш віддаленому минулому не існувало і тварин; а ще давніше – взагалі не було ніякого життя. Це означає, що колись у минулому на Землі не існувало ніяких істот, наділених свідомістю, **Я**, суб'єктивністю і, зрозуміло, не було ніякого “світу 3” (світу мови й культури). Згідно з теорією Дарвіна, людина виникла в результаті природної еволюції, що почалася з випадково утворених з неживого матеріалу найпримітивніших форм життя. У такому разі, теорія матеріалізму мусить бути істинною: свідомість і духовність справді якимось чином мусять бути специфічними матеріальними утвореннями.

Прибічники дуалізму можуть відповісти в один із трьох способів, залежно від того, якій версії дуалізму вони віддають перевагу.

Одна можлива відповідь (етерналізм) виходить з того, що ми не маємо підстав вважати, що дійсність обмежується відомим нам, і сучасній науці, світом. Можемо припустити існування іншого світу, або інших, паралельних світів (в яких душа людини могла існувати до й може існувати після цього земного життя). Такому припущенню додають правдоподібності сучасні наукові теорії – зокрема, математичні моделі багатовимірних просторів (ми живемо у тривимірному просторі, будь-яка поверхня являє собою двовимірний простір, будь-яка лінія – одновимірний; можливо, що існує чотиривимірний або  $n$ -вимірний простір, всередині якого розташований наш тривимірний простір і безліч інших тривимірних просторів – подібно до того, як всередині нашого тривимірного простору розташовується безліч поверхонь і ліній; математика давно вже працює з математичними моделями таких  $n$ -вимірних просторів) і прийнята більшістю сучасних фізиків фізична теорія про те, що наш тривимірний простір (Всесвіт) є викривленим і замкнутим, подібно до замкнутої кривої лінії або сфери.

Інші можливі лінії відповіді такі. Креаціонізм: можливо, що Бог контролює й направляє біологічну еволюцію, створює душі і влаштовує взаємодію між душею і мозком. Емерджентизм: можливо, що в самій природі є психічний аспект (хоча ми й не маємо уявлення про те, що це може означати раніше, ніж еволюція створила людей

або вищих тварин) і що цей аспект містить деякі специфічні закони, відповідно до яких виникають людські психічні суб'єкти-**Я**.

2) У теорії Дарвіна виникнення людини розглядається як результат біологічної еволюції, яка є (з точки зору цієї теорії) чисто матеріальним процесом (що в кінцевому рахунку являє собою величезну множину фізичних тіл у русі, структур і взаємодій). Ця теорія, як здається, добре пояснює виникнення **організму** (тобто, тіла) людини. Вона підкріплюється солідною кількістю знахідок археологічних розкопок: розташовані у відповідному часовому порядку черепи перехідних форм від мавпоподібних істот, які, за припущенням, були далекими предками людини, до *homo sapiens sapeins* (австралопітеки, *homo erectus*, *homo habilis*, *homo sapiens neandertalis*) та ін.

Згідно з дуалістичним поглядом, свідомість належить не до тіла, а до чогось нефізичного – психічного суб'єкта, душі. Разом з тим, душа тісно пов'язана з тілом (мозком); вони якимось чином “припасовані” одне до одного, настільки добре, що воля психічного суб'єкта (душі) викликає відповідні рухи тіла, а фізичні впливи на тіло породжують у суб'єкта (у душі) певні відчуття. Тобто тіло і душа ніби спеціально створені одне для одного. Однак це “не стикається” з теорією еволюції Дарвіна. Згідно з теорією Дарвіна формування людського організму є результатом чисто випадкових тілесних змін-мутацій, які виявилися сприятливими для виживання організму (природний відбір). Годі уявити, щоб цей процес *чисто випадково* привів до формування саме такого організму (тіла, мозку), який був би так добре припасований до людської душі.

Справді, неузгодженість з теорією Дарвіна є дуже серйозною (можливо, найсерйознішою) проблемою для дуалізму. Або для дарвінізму: він, як і будь-яка матеріалістична теорія, не пояснює й у принципі не може пояснити існування свідомості як суб'єктивності, людського **Я**. Свідомість як особиста царина суб'єктивності, психічне **Я** залишаються “за кадром” цих теорій. А отже, їм бракує чогось дуже суттєвого.

Це не означає, що теорію Дарвіна слід відкинути. Потрібно інше: відмовитися від віри в абсолютну істинність наукових теорій. Наукові теорії – це не абсолютні (повні, вичерпні) істини в останній інстанції, а *теоретичні моделі, що більшою або меншою мірою наближаються до істини у відношенні до певних аспектів дійсності*, краще або гірше пояснюють і дають можливість передбачати факти, що належать до предметної сфери цих теорій (в термінах Карла Поппера, мають

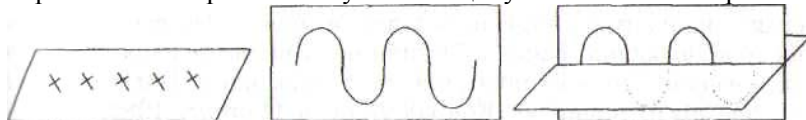
більшу або меншу об'єктивну правдоподібність). Теорія Дарвіна добре пояснює фізичний аспект біологічної еволюції, але вона не пояснює й не може пояснити існування свідомості як суб'єктивності, людського **Я**.

Прибічник дуалізму (або плюралізму) може визнати теорію Дарвіна найкращою з існуючих наукових теорій походження біологічних організмів, але він також мусить визнати, що вона не є достатньою, принаймні, для розуміння виникнення людини як *істоти, наділеної свідомістю-суб'єктивністю, як Я*.

Можемо припустити, що біологічна еволюція насправді має не лише фізичний, а й психічний "вимір", що в цьому процесі психічне й фізичне взаємопов'язані. Можливо, те, що виглядає як випадковість у чисто фізичній перспективі, мало б зовсім інший вигляд у багатовимірній психічно-фізичній перспективі.

У цьому контексті варто навести ілюстрацію відомого австрійського психолога та філософа Віктора Франкла:

"Розгляньмо горизонтальну площину з п'ятьма точками на ній – ізольованими, між якими нема будь-якого відзначеного сенсом зв'язку. Такі точки можуть символізувати події, що принаймні на перший погляд здаються "чисто випадковими, лише випадковими", якщо використати слова, вжиті Жаком Моно в його книзі "Випадок і необхідність", коли він каже про мутації, від яких залежить не більше і не менше ніж еволюція. Він бачить їх як випадкові події, тобто такі, за котрими не постає жодний сенс. Проте уявімо собі вертикальну площину, яка під прямим кутом перетинає горизонтальну таким чином, що згадані п'ять точок виявляються місцями, де крива, розташована на вертикальній площині, перетинає горизонтальну площину. І ми раптово



дізнаємося, що все ж таки існує зв'язок між п'ятьма точками, хоч і в іншому вимірі. Тож чи не можливо також, що існує сповнений сенсу зв'язок між тим, що на перший погляд здається нічим більшим, ніж випадкові події – такі, як мутації?"<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Франкл В. Людина в пошуках граничного сенсу. – с. 171.

### Чи можуть душі мати просторове розташування?

Свідомість та її стани (відчуття, емоції, думки) не мають просторових характеристик у тому сенсі, що вони не є речами певного розміру й форми, розташованими в певному місці. Це є однією з підстав вважати, що свідомість не є чимось матеріальним (фізичним), і ототожнювати свідомість з душею – тобто вважати, що суб'єктом-носієм психічних станів (суб'єктивних переживань, бажань, мислення, розуміння, усвідомлення) є деяка нефізична річ, яку звичайно називають душею.

З іншого боку, можемо зауважити, що в народних уявленнях душа не є цілком позбавленою тілесних характеристик (просторового розташування): душа, що покинула тіло, уявляється як особливе тіло, що не має багатьох властивостей звичайних фізичних тіл (не складається з атомів і не може бути розділене на частини, не має ваги, щільності, може проникати крізь матеріальні предмети тощо), але яке за деяких особливих умов (в особливому душевному стані) у принципі можливо побачити.<sup>5</sup> Чи немає суперечності між, з одного боку, цими уявленнями, та, з іншого боку, твердженням про нефізичну природу душі? Чи не виходить, що в народних уявленнях душа є чимось фізичним?

Думаю, що ні. Справа не в тому, чи має душа деякі просторові (фізичні або квазіфізичні) властивості, а в тому, *які властивості є визначальними для ідеї душі*.

Субстанційний дуалізм не заперечує можливості того, що душа має деякі просторові (квазіфізичні) властивості. Мені особисто подобається ідея про те, що душа має деякі тілесні властивості (являється або може являтися в тілесних формах): мені (і, думаю, так само майже кожному) важко уявити себе зовсім без тіла, хоча я легко можу себе уявити в якомусь іншому тілі, у т.ч. “ефірному” і неподільному. Більше того, як інтеракціоніст я переконаний, що

---

<sup>5</sup> Емілі Томас слушно відзначає, що твердження про те, ніби привиди й душі не можуть мати просторового розташування, не відповідає повсякденному розумінню. Справді, привиди звичайно (а душі часто) уявляються як щось, що можливо бачити, як свого роду тіла, хоча й відмінні від звичайних фізичних тіл, – свого роду “ефірні” тіла, що не мають твердості, крізь які можливо проходити, і які самі можуть проходити крізь тверді фізичні об'єкти (наприклад, крізь стіни), і які є неподільними (ми не можемо відрізати шматочок привида – якщо ми спробуємо це зробити, то наш ніж пройде крізь нього, не завдавши йому ніяких пошкоджень). (Thomas E. The Spatial Location of God and Casper the Friendly Ghost)

свідомість має деякі квазіфізичні властивості, а саме: стани свідомості певним чином впливають на фізичні процеси в мозку і, через них, на рухи тіла. Проте з цього *не випливає*, що душа є чимось фізичним (особливого роду фізичним тілом, яке відрізняється за своїми властивостями від звичайних фізичних тіл).

Справа в тому, що, незалежно від того, чи має душа просторові властивості, ідея душі концептуально не зводиться до таких властивостей. Більше того, саме ті властивості, які не зводяться до просторових, – свідомість як суб'єктивність – є визначальними для ідеї душі.

Те що робить душу душею – це не її зовнішній вигляд (не має значення, чи вона має якийсь зовнішній вигляд чи не має ніякого), але її здатність відчувати, переживати емоції, бажати, мислити тощо – тобто свідомість – непросторові суб'єктивні стани.

Ми можемо уявити, що душа не має просторового розташування, або що вона його має, але ми не можемо уявити, що вона не має свідомості, – це буде що завгодно, тільки не душа. Якщо ми маємо справу з якимось “ефірним” тілом і знаємо, що воно не відчуває і не мислить, ми напевно не будемо називати його душею. Ми скажемо, що це якесь особливе фізичне (матеріальне) явище, яке сучасні фізичні теорії не можуть поки що пояснити, але яке, ймовірно, зможуть пояснити в майбутньому якісь нові фізичні теорії.

Тож властивості, які є суттєвими для душі, які дають підстави називати щось душею (у відповідності зі звичайним, повсякденним розумінням ідеї душі), є непросторовими – просторові властивості можуть бути лише додатковими (або й взагалі відсутніми), а не необхідними.

### **Проблема привида**

На думку Коліна Мак-Гіна, одна з головних проблем, з якою зіштовхується дуалізм – “проблема привида”. З точки зору дуалізму, свідомість може існувати без мозку: “Розутілення стає реальною можливістю, а не лише кумедною фантазією”.

Чому б і ні? Мак-Гін визнає, що “деякі люди можуть вітати такий результат”, але “для інших, більш науково налаштованих, такий результат буде важко “проковтнути””. Ну що ж, долати стереотипи завжди нелегко – то й що з того?

Звичайно, ми знаємо, що в цьому нашому житті в нормальних станах свідомість невіддільна від мозку. Але з цього логічно не випливає, що вона взагалі, у принципі не може існувати без мозку.

Багато людей, які перебували в стані клінічної смерті і повернулися до життя, описують свої *поблизусмертні переживання*, одним з головних моментів яких є відокремлення від власного фізичного тіла, спостереження за ним та іншими людьми зі сторони. Можна цьому вірити або не вірити, але немає ніяких *логічних* підстав виключати таку *можливість*.

Мак-Гінн звертає увагу на те, що “розутілену свідомість важко зв’язати з фізичним світом”:

“Як може така свідомість бути розташована десь без прив’язки до тіла? Як вона може впливати на фізичний світ? Як ми можемо вибрати й описати одну розутілену свідомість, а не іншу? Ми навряд чи можемо вказати на розутілену свідомість. Коли ми уявляємо привид, ми створюємо в уяві суперечливу мішанину нематеріального і тілесного, істоту, яку можливо побачити, але якої неможливо доторкнутися, яка може проходити крізь стіни, але може й піднімати речі, що продукує звуки без голосового апарату, що має поверхню, але не має внутрішніх органів...”<sup>6</sup>

Усе це майже так, але в цьому немає нічого принципово (логічно, уявно) неможливого. Справді, розутілена свідомість не може бути “розташована десь без прив’язки до тіла”; на свідомість неможливо показати пальцем – адже свідомість сама по собі, як свідомість, не характеризується просторовим розташуванням. Проте цілком можливо уявити, що свідомість, залишивши звичайне фізичне тіло, залишається пов’язаною з деякою його подобою – так званим “тонким тілом”, яке звичайна людина у звичайних умовах не може побачити чи відчувати на дотик, але яке може побачити і почути сама розутілена свідомість і, можливо, інші розутілені свідомості. Можливо навіть, що в деяких ситуаціях розутілена свідомість-душа може явитися комусь із звичайних людей – як голос або/та візуальний образ (що сприймається безпосередньо душею, а не вухами й очима).

Звичайно, усе це дуже далеко від нашого звичайного, повсякденного досвіду і від наукового знання – але чому ми повинні вважати, що не існує нічого за межами нашого звичайного, повсякденного досвіду та наукового знання?

Проте припущення про можливість існування розутіленої свідомості викликає ряд питань, що становлять для дуалізму серйозну проблему:

---

<sup>6</sup> McGinn C. The Mysterious Mind. – p. 27.

“Чому ми взагалі маємо складний мозок, якщо функціонування нашої свідомості можливе й без нього? Чому пошкодження мозку знищує психічні здібності, якщо свідомість не завдячує своїм існуванням мозку?... Чому всі психічні зміни в дійсності супроводжуються змінами в мозку? Факт полягає в тому, що свідомість глибоко закорінена в мозку. Вона не є просто тимчасовим мешканцем мозку, як кочовики в пустелі... Свідомість не просто займає мозок, вона якимось чином утворюється мозком. Ось чому свідомості різних видів живих істот відрізняються, чому свідомість розвивається з мозком, чому Ваша свідомість так залежить від здоров'я Вашого мозку. ...мозок є кров'ю, джерелом життєвої сили свідомості.”<sup>7</sup>

Мак-Гін визнає незадовільність матеріалізму, але разом із тим наголошує, що взаємозв'язок між свідомістю та мозком настільки тісний, що можливість відокремлення свідомості від мозку видається майже настільки ж неправдоподібною, як і тотожність між свідомістю й фізичними процесами в мозку. Його висновок: “свідомість залежить від якоїсь природної, але недоступної для пізнання<sup>8</sup> властивості мозку”; і матеріалізм, і дуалізм “переоцінюють наше знання свідомості й мозку, припускаючи, що наші наявні концепції достатньо багаті, щоб "схопити" суть зв'язку свідомості й мозку. Я стверджую, що нам потрібний якісний стрибок у нашому розумінні свідомості й мозку, але я також вважаю, що це такий стрибок, на який наші "інтелектуальні ноги" не здатні”.<sup>9</sup>

Іншими словами, на думку Мак-Гіна, мозок є чимось не зовсім тим, чим він видається нам крізь призму фізичних категорій; у ньому є якийсь нефізичний аспект, якась “властивість, відповідальна за свідомість”, яка не вписується в “концептуальний каркас” фізики; більше того, наша свідомість влаштована таким чином, що вона взагалі неспроможна досягнути цей аспект нашого мозку (і природи).

У контексті питань, поставлених Мак-Гіном, зауважу наступне.

У будь-якому разі, свідомість виявляється чимось, відмінним від мозку у звичайному, фізичному розумінні поняття мозку. Точка зору Мак-Гіна – це теж якась форма дуалізму. Виглядає, що це – дуалізм властивостей (property dualism) – вчення, згідно з яким одна й та ж річ – мозок – має два типи властивостей (станів) – фізичні та психічні, які взаємодіють між собою.

---

<sup>7</sup> McGinn C. The Mysterious Mind. – pp. 27-28.

<sup>8</sup> unknowable

<sup>9</sup> McGinn C. The Mysterious Mind. – pp. 28-29.



Чи ця формула покращує наше розуміння відношення свідомості й мозку? Я думаю, що навряд чи; скоріше, вона приховує альтернативу матеріалізму та дуалізму, зберігаючи її в собі нерозв'язаною:

1) Якщо мозок є лише системою фізичних елементів (молекул, атомів тощо), жоден з яких не має здатності суб'єктивних переживань (не є **Я**, суб'єктом переживань), то він є чисто фізичною системою, без ніяких психічних станів.

2) Якщо в мозку, крім фізичних елементів, є щось, що має здатність суб'єктивних переживань (**Я**, суб'єкт переживань), – то ми повертаємося до звичайного дуалізму-інтераакціонізму – між цим **Я** та мозком як фізичною системою.

У чому Мак-Гін, здається, правий, так це в тому, що зв'язок між свідомістю й мозком залишається таємницею, від осягнення якої ми поки що настільки далекі, що виникає сумнів, чи людські інтелектуальні здатності взагалі придатні для того, щоб здійснити потрібний для адекватного розуміння “якісний стрибок”.

Головне питання, що утворює цю загадку: як могло статися так, що свідомість, будучи чимось нефізичним і неподільним (**Я**) настільки тісно пов'язана з мозком – чимось фізичним і подільним, – що здається невіддільною від нього?

Можна припустити, що сама природа свідомості є такою, що вона може функціонувати лише у взаємодії з відповідним мозком. Але цілий ряд питань залишаються таємницею: як свідомість “приєднується” до відповідного мозку? що з нею стається після того, як цей мозок припиняє функціонування? де вона була до народження і де буде після смерті? чи вона може після смерті “переселитися” в інший мозок? чи вона взагалі не може функціонувати без мозку, чи з якихось незрозумілих причин потрапляє в залежність від мозку на період земного життя?

А якщо ми припускаємо, що свідомість є не лише в людей, але й у тварин, і що людський організм виник у результаті біологічної еволюції (на користь чого наука дає дуже вагомий свідчення), то таємниця проникає в сам цей еволюційний процес: він мусить бути чимось більшим, ніж це виглядає в перспективі теорії Дарвіна, – чимось, що має не лише фізичний, а й незводимий психічний аспект. У такому разі доведеться припустити, що вся природа утворюється не просто з фізичних об'єктів, а з чогось, що має психічні властивості і потенціал для їх розвитку. Але це, здається, веде до панпсихізму, який породжує більше проблем, ніж розв'язує (див. розділ 9).

## Скільки *Я* мешкає в моєму тілі?

Ще одну серйозну проблему для дуалізму виявили дослідження над поведінкою в спеціальних експериментальних умовах людей, які перенесли операцію з розділення лівої та правої півкуль головного мозку при лікуванні епілепсії.

У здорових людей ці півкулі сполучаються через кілька каналів. Найбільш пряме, безпосереднє з'єднання – через систему волокон, яка називається *corpus callosum*. Аж до кінця 1950-х років не було відомо про якісь важливі функції цієї системи. Експерименти над тваринами їх не виявили. За десятиліття до цього при лікуванні епілепсії почали проводити операції з хірургічного розділення півкуль мозку по цій лінії, і це не приводило до якихось суттєвих порушень у поведінці пацієнтів. Проте пізніше виявилось, що в деяких спеціальних експериментальних умовах відбувається настільки суттєва зміна, що це дуже схоже на подвоєння свідомості (не в смислі шизофренії).

У загальних рисах ситуація виглядає приблизно так.

Кожна з півкуль мозку являє собою свого роду центр збору інформації (від нервової системи) та управління певними функціями організму. Причому кожна спеціалізується приблизно на половині організму: права – переважно на лівій, ліва – переважно на правій. До інформації від деяких органів та до управління деякими органами мають доступ обидві півкулі. Важливою особливістю лівої півкулі є те, що вона (за рідкісними винятками) відповідає за мовлення.

У нормальних умовах дві півкулі діють узгоджено. Одним з механізмів узгодження є обмін інформацією через *corpus callosum*. Проте в людей, у яких цей канал було розірвано хірургічною операцією, також не спостерігається якоїсь явно вираженої неузгодженості між діями різних половин тіла. Судячи з усього, це стає можливим завдяки тому, що інформація, яка надходить до кожної з півкуль від одного органу (наприклад, вуха) чи частини органу (наприклад, лівої чи правої половини ока), є майже такою самою, як і інформація, що надходить до іншої півкулі від симетричного органу чи частини. Наприклад, ліві половини кожного ока (або ліве вухо) посилають (посилає) правій півкулі приблизно ту саму інформацію, що й праві (праве) – лівій.

Ситуація кардинально змінюється, коли ці люди опиняються в таких експериментальних умовах, за яких до кожної півкулі надходить різна інформація. Дві половини тіла починають поводитися нескординовано, але так, що кожна досить адекватно реагує на власну (що надходить до відповідної півкулі мозку) інформацію,

виконує відповідні завдання. І ця нескоординованість виявляється лише в тих аспектах, які стосуються інформації, до якої одна півкуля має доступ, а інша – ні.

За складністю виконуваних завдань ліва півкуля діє як повноцінний людський мозок, наділений свідомістю. З правою півкулею ситуація дещо складніша. Вона не настільки повнофункціональна, хоча також виконує досить складні завдання – більш складні, ніж ті, з якими могла б упоратися будь-яка тварина.

Як уже зазначалося, ліва півкуля відповідальна за мовлення. Тому під час експерименту людина може повідомляти лише про ту інформацію й ті відчуття, які пов'язані з лівою півкулею. Після проведення експерименту людина також пам'ятає лише те, яку інформацію й відчуття вона отримувала через ліву півкулю, і що зробила частина тіла, яка управлялася лівою півкулею. Про дії та сприйняття “правопівкульної” половини свого тіла він або не знає, або, якщо він (через “лівопівкульні” органи сприйняття) спостерігав якісь її дії, не сприймає їх як свої дії (“Я цього не робив, хоча це й зробила моя ліва рука; вона зробила це поза моєю волею й контролем”).

Проблема: як розуміти результати цих експериментів? Скільки свідомостей (**Я**) має людина?

Томас Нейгел у статті “Двоподіл мозку та єдність свідомості” розглядає п'ять варіантів і вважає, що жоден з них не є задовільним.<sup>10</sup>

1) Є лише одна свідомість, що пов'язана з лівою півкулею, а реакції правої півкулі є автоматичними, несвідомими.

Головним аргументом на користь цієї інтерпретації є “той факт, що суб'єкт послідовно заперечує усвідомлення дій цієї {правої} півкулі”.

Нейгел заперечує проти цього аргументу:

“приймати це як доказ того, що дії правої півкулі є несвідомими, означає передрішати спірне питання<sup>11</sup>, адже здатність давати свідчення належить до виключної компетенції лівої півкулі, і, звичайно ж, ліва півкуля не знає, що відбувається у правій. ...здається, в принципі немає раціональних підстав розглядати висловлюваність як *необхідну* умову свідомості. Можуть бути інші підстави для приписування свідомих психічних станів, достатні навіть без висловлювання.” (р. 156)

---

<sup>10</sup> Nagel T. Brain Bisection and the Unity of Consciousness. Далі при цитуванні цієї статті номери сторінок проставлені в дужках після цитати: “(р. ...)”

<sup>11</sup> див. словник: *передрішення спірного питання*

Проти гіпотези про те, що права півкуля є несвідомою, свідчить те, що вона виявляється здатною на дуже складні поведінкові реакції – більш складні, ніж поведінкові реакції тварин, – зокрема ті, які ми звичайно сприймаємо як прояви відчуттів та емоцій. Схоже, що вона розуміє інструкції і осмислено їх виконує:

“...те, що права півкуля може самостійно робити, є надто складним, надто інтенційно спрямованим і надто психологічно зрозумілим, щоб його розглядати просто як набір несвідомих автоматичних відповідей. Права півкуля не дуже розумна і не може говорити; але вона здатна відповідати на складні візуальні та слухові стимули, включаючи мову, і може управляти виконанням розпізнавальних та маніпулятивних завдань, які вимагають зосередженої уваги, – таких як складання простих слів з пластикових літер. Вона може інтегрувати слухові, візуальні та дотикові стимули, слідуючи інструкціям експериментатора, і може проходити деякі тести на здібності.” (р. 156)

2) Є лише одна свідомість, що пов’язана з лівою півкулею, а реакції правої півкулі є ізольованими свідомими (conscious) психічними явищами, не інтегрованими в свідомість (mind)<sup>12</sup>.

Ця теорія незадовільна, оскільки:

- по-перше, реакції правої півкулі виявляються добре інтегрованими (“вона може інтегрувати слухові, візуальні та дотикові стимули, слідуючи інструкціям експериментатора”);

- по-друге, незрозуміло, який сенс взагалі може мати словосполучення “свідомі психічні явища, не інтегровані в свідомість”, – це якась усмішка чеширського кота (за відсутності самого кота) з “Аліси в країні чудес” – відчуття, яких ніхто не відчуває, емоції, яких ніхто не переживає...

3) Пацієнти мають дві свідомості – по одній на кожен півкулю мозку.

“Справжні труднощі для гіпотези про дві свідомості співпадають з підставами вважати, що ми маємо справу з однією свідомістю, а саме – високоінтегрований характер відношення пацієнтів до світу у звичайних умовах.” (р. 159)

Більше того, “інтегровані реакції пацієнтів та їхні роздвоєні реакції не розділені чітко у часі. Під час експериментів пацієнт великою

---

<sup>12</sup> див. термінологічне роз’яснення у Книзі 1, С. 7-8.

мірою функціонує як єдиний індивід: у його позі, у слідуванні інструкціям про те, куди спрямовувати погляд, у великому діапазоні простого управління поведінкою, яке задіяне в розташуванні себе по відношенню до експериментатора та експериментальної апаратури. Дві частини мозку цілком скооперовані за виключенням відношення до тих спеціальних сигналів, які досягають їх окремо та по-різному” (рр. 161-162).

Якщо ми вирішимо, що пацієнти з розділеним мозком мають дві свідомості, “то буде проблематичним, чому ми не робимо висновок ... що кожна людина має дві свідомості, але ми цього не помічаємо крім цих незвичних випадків, тому що більшість пар свідомостей в єдиному тілі діють у повній узгодженості завдяки прямій комунікації між півкулями... Якщо хтось схильний прийняти висновок, що усі ми маємо по дві свідомості, дозвольте зауважити, що складність на цьому не закінчується. Адже психічні операції однієї півкулі, такі як бачення, слух, мовлення, написання, розуміння слів тощо, можуть великою мірою бути відокремлені одна від одної через відповідні роз’єднання в корі головного мозку; чи повинні ми в такому разі розглядати *кожну* півкулю як заселену кількома скооперованими свідомостями зі спеціалізованими здатностями? Де ж слід зупинитися?” (рр. 162-163)

4) Пацієнти “мають одну свідомість, зміст якої отримується з обох півкуль і є вельми ексцентричним і роз’єднаним” (р. 155).

Ця гіпотеза є неправдоподібною, оскільки “виявляється, що з цими пацієнтами *одночасно* відбуваються речі, які не вкладаються в єдину свідомість: наприклад, одночасна увага до двох несумісних завдань без взаємозв’язку між цілями лівої та правої рук” (р. 160). І, як уже згадувалося, пацієнт свідчить (а його мовлення контролюється лівою півкулею), що нічого не знає про ту інформацію, яка подається окремо до правої півкулі, і про ті дії, які управляються окремо правою півкулею.

5) Пацієнти мають одну свідомість у нормальній ситуації, але в цих особливих експериментальних ситуаціях виникає (“встрибує” в існування <sup>13</sup>) друга свідомість (відповідно, коли експеримент закінчено, друга свідомість зникає, перестає існувати).

Ця гіпотеза виглядає ще менш правдоподібною, оскільки не відбувається нічого екстраординарного, через що свідомості виникали

---

<sup>13</sup> pops up into existence

б та зникали б. І, як уже відзначалося (при обговоренні гіпотези двох свідомостей), немає чіткого розділення в часі між інтегрованими та роз'єднаними реакціями: дві півкулі діють *одночасно* в одних відношеннях інтегровано, як єдина свідомість, а в інших відношеннях роздільно, як дві свідомості.

Висновки Нейгела неоднозначні.

З одного боку, на основі описаного вище аналізу він робить висновок, що в людини “немає ніякої цілої кількості свідомостей”, і що “приписування свідомих, значущих психічних станів не вимагає існування єдиного психічного суб'єкта”. Цей висновок суперечить ідеї єдності **Я**; він означає, що наша власна єдність не є “чимось абсолютним, а лише якимось випадком інтеграції, більш або менш ефективної, у системі управління складного організму”. “Звичайна, проста ідея єдиної особи” є, “якщо бути цілком відвертим, ілюзією”: єдина причина, чому ми мислимо про єдність нашого **Я** “як в якомусь сенсі кількісно абсолютну”, – це те, що фізична система нашого тіла “говорить у першій особі однини” (рр. 163-164).

Зауважимо, що з міркувань послідовності Нейгел не мав би писати (як він пише) “ми приписуємо”, “ми мусимо мислити”, “ми називаємо” тощо. Адже це вже передбачає існування мого та інших **Я** у сенсі звичайної мови – “звичайну, просту ідею єдиної особи”, єдність якої є “в якомусь сенсі кількісно абсолютною”. А якщо Нейгел (“ілюзіонізм” щодо **Я**) має рацію, то немає тих **Я**, які могли б приписувати, мислити, називати тощо – моє чи Ваше **Я** (перша особа однини) є лише ілюзією – тією дивною нічийною ілюзією, про яку ми вже говорили – посмішка чеширського kota без ніякого чеширського kota. (Зрозуміло, що множинне **ми** є такою ж ілюзією, як і одиничне **Я**, оскільки слово “ми” означає не що інше як деяку цілочисельну множину одиничних **Я**.)

Наведені вище висловлювання створюють враження, ніби Нейгел підтримує “ілюзіоністську” точку зору, проте його вступні та заключні ремарки вказують на дещо інші наміри.

Усупереч “ілюзіонізму”, Нейгел завершує свою статтю думкою, що “можливо, що ми нездатні відмовитися від ідеї” – “звичайної, простої ідеї єдиної особи”, – “що б ми не відкрили” (р. 164). І це відповідає вступу до статті, в якому її мета визначається як “висвітлення деяких підстав для песимізму” щодо “перспектив для найважливіших відкриттів про нейрофізіологічну основу свідомості”, а саме: “Цей тип саморозуміння може наштовхнутися на межі, які не передбачалися:

особистісна, менталістська ідея людських істот може чинити спротив узгодженню з розумінням людей як фізичних систем...” – настільки вперто, що “довелося б відмовитися від будь-чого такого, що можна було б описувати як розуміння фізичної основи свідомості.” (р. 147)

Нижче я пропоную деякі міркування на користь “звичайної, простої ідеї єдиної особи”, – “що б ми не відкрили”.

Моя теза: висновок, що **Я** (у звичайному розумінні – одиначної особи) є “лише ілюзія” є помилковим так само, як і спосіб обговорення проблеми в цілому – розгляд свідомості в зовнішній біхевіористській перспективі. Натомість, проблема свідомості має розглядатися у “внутрішній” перспективі (інтроспективі) першої особи (**Я**) – принаймні, якщо ми розуміємо поняття свідомості у звичайному смислі, який позначає *не поведінкові моделі, а суб’єктивні стани* (відчуття, емоції, бажання, мислення як вони нами *суб’єктивно переживаються та усвідомлюються*). Свідомість – це і є **Я** як суб’єкт цих станів; вона *конститується виключно суб’єктивними переживаннями та усвідомленням*, а не поведінковими функціями, якими б вони не були. (Якщо ми розумітимемо поняття свідомості не у звичайному смислі **Я** як суб’єкта переживань, досвіду, усвідомлення, а в якомусь специфічно біхевіористському смислі, то вся аргументація Нейгела по суті не зачіпатиме проблеми – усе, про що він пише, не матиме жодного відношення до людської свідомості та **Я** у звичайному розумінні – “звичайної, простої ідеї єдиної особи”).<sup>14</sup>

Оскільки ми розглядаємо *поведінкові функції*, то можемо говорити про “лише якийсь випадок інтеграції, більш або менш ефективної, у системі управління складного організму”. Але оскільки ми розглядаємо чийсь *суб’єктивні переживання та усвідомлення*, то нам нікуди дітися від *абсолютно кількісно (екзистенційно) єдиного Я* – того, хто їх суб’єктивно переживає та усвідомлює.

---

<sup>14</sup> Інша праця Нейгела – знаменита стаття “Як воно – бути кажаном?” чудово схоплює проблему: “Свідомість {consciousness} є тим, що робить психофізичну проблему {the mind-body problem} справді нерозв’язною. Можливо, це є причиною того, що сучасні дискусії щодо цієї проблеми приділяють їй мало уваги або розуміють її очевидно хибно. ...те, що робить психофізичну проблему унікальною ... ігнорується. ...ми можемо це назвати *суб’єктивним характером досвіду*.” (Nagel T. What is it like to be a bat? – pp. 165-166. Курсив мій.)

У цій першоособовій інтроспективі розглянемо проблему пацієнтів з розділеним мозком. Чи вони мають одну, чи дві, чи багато свідомостей? Щоб уникнути неоднозначності й плутанини смислів (що розуміється під словом “свідомість”? чи йдеться про свідомість у звичайному смислі – *суб’єкта переживань та усвідомлення?* чи у біхевіористському смислі – як деяку *систему управління поведінкою організму?*), я замість слова “свідомість” вживатиму слово “**Я**”. Після такої заміни відповідь на питання стає очевидною: якщо під словом “пацієнт” ми розуміємо суб’єкта, **Я** (а не тіло), то він є одним і тим же **Я** до, протягом і після експерименту. Принаймні, у нас немає ніяких підстав вважати інакше: адже немає ніякого розриву послідовності в досвіді й пам’яті того **Я**, яке може говорити, – **Я**, яке взаємодіє з лівою півкулею мозку.

Інші питання: чи є якесь інше **Я**, яке взаємодіє з правою півкулею мозку? чи, можливо, є навіть багато інших **Я**, які взаємодіють з різними функціональними блоками мозку? Ці питання цікаві самі по собі, але вони не стосуються єдності пацієнтового **Я**. У запропонованому Нейгелом списку гіпотез є принаймні дві, які можуть виявитися істинними, – я маю на увазі гіпотезу однієї свідомості та гіпотезу двох чи багатьох свідомостей (гіпотези 1 та 3).

Щодо гіпотези 1). Ми можемо прийняти гіпотезу, що немає іншого **Я**, що права півкуля (в частині обробки “власної” зовнішньо-чуттєвої інформації та управління рухами підпорядкованої їй половини тіла) лише *функціонує і викликає поведінку* підконтрольних їй частин тіла у такий спосіб, що ми інтуїтивно (але помилково) схильні припускати наявність свідомості, в той час як насправді цьому функціонуванню й поведінці не відповідає ніякої суб’єктивності (**Я**).

За такий погляд доводиться чимось платити. Він спонукає нас визнати, що чисто автоматичні дії чисто фізичних систем можуть бути набагато складнішими, ніж ми інтуїтивно схильні припускати. Якщо це так, то ймовірно, що тварини не мають суб’єктивних переживань. Адже немає підстав вважати, що тварини мають суб’єктивність (**Я**), якщо чисто фізична система правої півкулі може виконувати ті самі, і навіть більш складні функції без неї (нього), автоматично. Але думаю, що виграш тут набагато більший, ніж втрата: адже ми “виграємо” наші власні **Я** – що може бути більш цінним?

З іншого боку, зауважимо, що якщо гіпотеза 1) є істинною, то це *не виключає можливості* того, що тварини все ж мають суб’єктивні переживання, хоча й збільшує *правдоподібність припущення* про те,



що вони їх не мають (нічого не відчують у звичайному, суб'єктивному смислі, а лише автоматично реагують). *Можливо*, що незважаючи на істинність гіпотези 1), тварини все ж таки мають **Я** (свідомість-психіку, суб'єктивність). Логічно можливо, що щось, що має суб'єктивну природу, виконує функції, які так само може виконувати чисто фізична система.

Нейгел правий у тому, що “той факт, що суб'єкт послідовно заперечує усвідомлення дій цієї {правої} півкулі” не є *доказом* того, “що дії правої півкулі є несвідомими”, – якщо ми розуміємо слово “доказ” у строгому смислі (як докази геометричних теорем). Але я не вважаю, що це просто *передрішення спірного питання* “оскільки здатність давати свідчення належить до виключної компетенції лівої півкулі”. На мою думку, послідовне заперечення суб'єктом усвідомлення дій правої півкулі слід розглядати як *вагомий, хоча й не остаточний аргумент* на користь гіпотези про єдину свідомість. Я згоден, що “здається, у принципі немає раціональних підстав розглядати висловлюваність як *необхідну умову свідомості*” – але є раціональні підстави розглядати її як *важливе (можливо, найважливіше) свідчення наявності свідомості*, так що відсутність такого свідчення дає нам вагомі підстави для сумніву у наявності свідомості. Справді, “можуть бути інші підстави для приписування свідомого психічного стану” – але щодо *достатності* таких (чисто поведінкових) підстав можуть бути раціональні сумніви.

Існують вагомі підстави, *незалежні від проблемної ситуації розділення мозку*, розглядати питання наявності свідомості (**Я**) як суттєво залежне від мовлення.

Приблизно за десять років до появи перших публікацій, які стосувалися проблеми розділення мозку, Карл Поппер<sup>15</sup> сформулював аргументи на користь психофізичного інтеракціонізму (проти фізикалізму та всіх інших теорій, що говорять про каузальну самодостатність фізичної реальності), доводячи *неможливість чисто фізичної реалізації вищих функцій мови* – описативної та аргументативної. Пізніше, спираючись на ці аргументи, Поппер висловлював припущення, що центром взаємодії між людським **Я** та мозком є ділянка лівої півкулі кори мозку, що відповідає за мовлення.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> у статті “Мова та психофізична проблема”

<sup>16</sup> “...фізіологічний базис людської свідомості, якщо я маю рацію, слід шукати в центрі мовлення; і, можливо, не випадково, що є лише *один* центр

Побічним продуктом цього міркування було припущення, що тварини не мають **Я**. Правда, у тому, що Поппер писав про свідомість тварин, є суттєва двозначність-неясність. Він писав, що згідно його гіпотези тварини *мають свідомість*, але *не мають Я*.<sup>17</sup> Я не вважаю це розрізнення вдалим. Воно виникло тому, що Поппер розглядав як визначальне для **Я** “творення об’єктів людського світу-3” – теорій, критичних аргументів, помилок, міфів, оповідань, творів мистецтва тощо. І справді, свідомість тварин не творить таких об’єктів. Здається також, що Поппер ототожнює **Я** з тим, що він називає “*повна самосвідомість*” – ближче до буквального перекладу, “*повна свідомість Я*”<sup>18</sup>, – яке залежить від вищих функцій мови (deskриптивної та аргументативної) і є специфічно людським. Це створює деяку плутанину: з одного боку, Поппер ототожнює **Я** з *повною* самосвідомістю (повною свідомістю **Я**); з іншого боку, він висловлює припущення про те, що самосвідомість (свідомість самого себе, **Я**) – без предиката “*повний*” – є передлінгвістичною, тобто існує ще на передмовному (у смислі повнофункціональної мови, на якій можливі deskриптивні й аргументативні висловлювання) рівні.<sup>19</sup> Якщо це так, то **Я** також мусить бути передлінгвістичним, і його існування не може залежати від “творення об’єктів людського світу-3”. Будь-яка самосвідомість – усвідомлення самого себе (**Я**) – можлива лише якщо те, що усвідомлюється – “самість”, **Я**, вже існує. Натомість, якщо слідувати буквально за висловлюваннями Поппера, то виходить, що на передлінгвістичному рівні самосвідомість – усвідомлення самого себе (**Я**), – хоча й неповна, вже існує, а самого себе (**Я**) ще не існує.

Я вважаю, що в контексті нашої проблеми більш доречно вживати слово “**Я**” у ширшому смислі – для позначення суб’єкта суб’єктивних переживань та усвідомлення.<sup>20</sup> У цьому випадку питання “Чи є у тварин **Я**?” рівнозначне з питанням “Чи тварини *справді щось*

---

управління мовленням на дві півкулі мозку; можливо, він є найвищим в ієрархії центрів управління.” (Popper K. Unended Quest. – pp. 221-222)

<sup>17</sup> Popper K. Unended Quest. – p. 222.

<sup>18</sup> в оригіналі – “*full consciousness of self*”

<sup>19</sup> Popper K. Unended Quest. – p. 220.

<sup>20</sup> Поппер схильний до припущення, що тварини є такими суб’єктами: “...тварини ... мусять мати щось подібне до **Я** – вони мусять бути свідомими, хоча й без рефлексивного усвідомлення того факту, що вони мають **Я**” (Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 538). Тобто, якщо вживати поняття “**Я**” в тому смислі, в якому я пропоную, то точка зору Поппера полягає в тому, що тварини мають **Я**, але це **Я** не є (повністю) самосвідомим.

відчувають, тобто переживають суб'єктивно якісь відчуття (такі як біль, задоволення)?" Ми інтуїтивно дуже схильні до відповіді "Так". Але можливо, що ця інтуїція помилкова. Можливо, що тварини суб'єктивно нічого не відчувають, хоча подібність їх поведінки та нервово-мозкової системи до людських робить нас схильними вважати, що вони суб'єктивно переживають відчуття (біль) і навіть емоції (радість).

Звичайно, ми можемо вживати слова "біль" або "радість" у чисто біхевіористсько-функціоналістському смислі, називаючи ними певні структури нервово-мозкових процесів та поведінки, які у випадку людей поєднуються з суб'єктивними переживаннями болю чи радості. І ми можемо виявити подібні структури у тварин. Але це не означає, що тварини мають суб'єктивні переживання болю й радості. Може так, а може й ні. Слово "біль", якщо воно вживається для позначення певної структури нервово-мозкових процесів та поведінки, має зовсім інший смисл, аніж слово "біль" у звичайному смислі (біль як суб'єктивне переживання). Нам краще було б використовувати для позначення цих різних смислів різні слова. Наприклад, ми могли б використовувати слова "б-біль" та "б-радість" ('б-' – біхевіористський) для позначення відповідних структур нервово-мозкових процесів та поведінки, і слова "с-біль" та "с-радість" ('с-' – суб'єктивний) – для позначення того, що ми звичайно називаємо болем та радістю, – суб'єктивних переживань.

Ми могли б зробити аналогічне розрізнення і на загальному, системному рівні, вживаючи слово "б-свідомість" для позначення *поведінкової системи управління* і слово "с-свідомість" як синонім до "**Я**" для позначення суб'єкта суб'єктивних переживань та усвідомлення. Перше (б-свідомість) може бути чисто фізичним, друге (с-свідомість або **Я**) – ні. Люди мають і те, й інше. Про тварин не можна сказати цього з певністю, хоча ми й схильні так вважати. Можливо, що тварини мають б-свідомість, але не мають **Я** (с-свідомість). Якщо це так, то це означає, що вони насправді не відчувають у звичайному смислі, тобто *суб'єктивно не переживають* ніяких відчуттів – вони лише реагують у складний спосіб на різні події чисто автоматично, як результат фізичних процесів у їхніх тілах, особливо в мозку. Їх б-свідомість – це не що інше як мозок, що розглядається у функціональній перспективі; але вона не має ніяких суб'єктивних переживань та усвідомлення (тобто усього того, що є визначальним для свідомості у звичайному смислі – с-свідомості, **Я**).

Повертаючись до статті Нейгела, зауважимо, що все, що він пише про ілюзію єдності свідомості, є слухним, якщо говорити про б-свідомість; але воно не стосується **Я** (с-свідомості – тобто, свідомості у звичайному, суб'єктивному сенсі). Нейгел правий, що немає сенсу говорити про *абсолютну єдність* чи *абсолютну кількісну (екзистенційну) ідентичність* свідомості як *поведінкової системи управління* (б-свідомості). Але є сенс говорити про *абсолютну єдність* чи *абсолютну кількісну (екзистенційну) ідентичність Я* як *суб'єкта суб'єктивних переживань та усвідомлення* (с-свідомості). Можливо, що “немає якоїсь цілої кількості свідомостей”, пов'язаних з людським тілом, – у сенсі б-свідомості; але, тим не менше, є ціла кількість **Я** – свідомостей у звичайному, суб'єктивному сенсі (с-свідомостей).

Разом з тим, слід зауважити, що мовний аргумент Поппера (зв'язок **Я** з повнофункціональною мовою) *не означає*, що не існує свідомості (**Я**) без нормальної здатності мовлення. Наприклад, він не означає, що всі німі люди не мають **Я**, суб'єктивних переживань та усвідомлення. Насправді, німі люди використовують мову жестів, яка виконує принаймні одну з вищих функцій мови – дескриптивну.

Тому для застосування мовного аргументу до нашої проблеми недостатньо того факту, що права півкуля не може розмовляти – звичайним, усним способом. Потрібно ще з'ясувати:

- Чи найскладніші випадки того, “що права півкуля може робити сама”, відповідаючи на запити й вимоги експериментатора, можуть бути витлумачені як чисто автоматичні реакції (в термінах нижчої, сигнальної функції мови), чи вони мусять бути витлумачені як справжнє розуміння (усвідомлення)?
- Чи може права півкуля давати (замість усного мовлення) письмові свідчення про свої суб'єктивні переживання?

Я не знайшов відповідей на ці питання в статті Нейгела. Огляд цієї ж проблеми Джоном Еклзом на основі більш пізніх досліджень із застосуванням більш досконалих технік залишає відкритим перше питання й дає явно негативну відповідь на друге: “права півкуля” не здатна не лише до мовлення у звичайній – усній – формі, а, очевидно, не здатна до мислення мовою. Вона здатна ідентифікувати окремі слова (наприклад, якщо їй показати картинку тварини й слова “кіт”, “собака”, “кінь”, то вона здатна вибрати правильне слово; вона може обрати навіть правильне слово для пейзажу типу “зима”, “літо”), здатна правильно реагувати на відносно прості інструкції експериментатора (виконувати ті завдання, які перед нею ставлять), але разом з тим вона “цілком нездатна завершувати речення, навіть

найпростіші”, а також “нездатна розуміти інструкції, які включають багато предметів, які потрібно запам’ятати в правильному порядку”. Загальна картина виглядає так, що якщо права півкуля й асоційована з якоюсь власною свідомістю (**Я**), то це є якась явно неповноцінна (порівняно з “головною” людською свідомістю, асоційованою переважно з лівою півкулею мозку) свідомість, нездатна до повноцінного самоусвідомлення (хоча на думку Еклза є підстави говорити про деяку зачаткову самосвідомість) і до використання мови (не лише в усній, а й в будь-якій іншій формі – зокрема, в мисленні) на рівні вищих – дескриптивної та аргументативної – функцій. Загалом, на думку Еклза, дуже сумнівно, що свідомість правої півкулі володіє тими “сутнісними характеристиками, які утворюють поняття особистості у звичайному розумінні”: цілком самосвідоме існування, планування і турбота про майбутнє, прийняття рішень і судження на основі системи цінностей.<sup>21</sup>

У будь-якому разі, навіть якщо ми визнаємо, що є досить вагомі раціональні підстави вважати, що обидві півкулі асоційовані зі своїми власними **Я**, немає підстав продовжувати цю процедуру, приписуючи нові **Я** кожному функціональному блоку мозку. На питання: “чи повинні ми ... розглядати *кожну* півкулю як заселену кількома скооперованими свідомостями зі спеціалізованими здатностями? Де ж слід зупинитися?”<sup>22</sup> можна відповісти: “Нас цікавить не б-свідомість як поведінкова система управління, а **Я** (с-свідомість) як суб’єкт суб’єктивних переживань та усвідомлення. Кількість **Я**, які можна на раціональних підставах приписати одному мозку, обмежена: раціонально приписувати мозку тільки ті **Я**, які можуть дати свідчення про свої суб’єктивні переживання та усвідомлення.”

Тож ми можемо приймати гіпотезу 3) всерйоз без небезпеки для єдності людського **Я**. Ми можемо допустити можливість того, що існують інші **Я**, зі своїми власними суб’єктивними переживаннями, асоційовані з різними частинами нашого мозку, що в нормальних ситуаціях вони обмінюються інформацією з нашим (головним) **Я**, відчують і діють у повній згоді з ним. (Можна допустити навіть, до певної міри, незгоду, напругу між різними **Я**, що проявляється як внутрішні конфлікти.) Де нам слід зупинитися? Відповідь проста: ми не знаємо. Ми не знаємо, чи є щось (якесь інше **Я**, крім головного), що

---

<sup>21</sup> Eccles J. Evolution of the Brain: Creation of the Self. – pp. 209-210.

<sup>22</sup> Nagel T. Brain Bisection and the Unity of Consciousness. – pp. 162-163.

має суб'єктивні переживання й усвідомлення, асоційоване з правою півкулею. Може є, а може ні. Тим більше, ми не знаємо цього про різні менші функціональні блоки мозку. Не є неможливим, що кожна найменша часточка нашого тіла має крім фізичних властивостей здатність до якихось форм суб'єктивних переживань. Якщо є сенс у питанні “Як воно – бути кажаном?”, то, можливо, є сенс також і в питанні: “Як воно – бути електроном?” Панпсихізм (вчення про те, що усе в природі наділене психікою) не є логічно неможливим. Можливо, що справжня природа реальності більш близька до монадології Лейбніца, аніж до картини світу, яку сформуvalи сучасні природничі науки, – навіть якщо ми не знаємо, як узгодити цю гіпотезу з нашим зовнішнім досвідом і результатами наукових експериментів.<sup>23</sup> Тож на питання “Де зупинитися?” я б відповів: “Не знаю. Може – тут, а може – ось там. Яке це має значення, доки **я** зберігаю свою “самість”, залишаюся самим собою, одним і тим самим **Я**?” (Зрозуміло, що тут ідеться не лише про мене, але про кожну людину.)

Як резюме щодо проблеми пацієнтів з розділеними півкулями мозку, наведу думку Джона Еклза: “*Видатним відкриттям у дослідженнях над цими суб'єктами є унікальність та виключність головної півкулі у відношенні до свідомого досвіду.*”<sup>24</sup> Що стосується другої півкулі, то “немає свідчень того, що цей мозок має власну свідомість. ... у цьому відношенні друга півкуля нагадує мозок мавп, хоча її здібності перевершують здібності мозку вищих людиноподібних мавп. В обох цих випадках ми не маємо комунікації на багатому мовному рівні; через це неможливо перевірити, чи є тут якась істота, яка свідомо переживає досвід. А отже, нам слід залишатися агностиками у питанні про психічну діяльність та свідомість.”<sup>25</sup>

У більш пізній книзі, Екклз визнає, що оскільки “загальноприйнято вважати, що вищі тварини, птахи та ссавці, виявляють свідому поведінку” і “права півкуля виявляла свідчення свідомих реакцій на рівні, що перевершує будь-яких нелюдських приматів”, “за цими

---

<sup>23</sup> З іншого боку, Поппер слушно зауважує: “навіть якщо ми припишемо свідомі стани (наприклад) усім атомам, проблема пояснення станів свідомості (таких як згадування та очікування) вищих тварин залишиться такою ж складною, якою вона й була раніше, без такого приписування.” (Popper K. Unended Quest. – p. 278)

<sup>24</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 311.

<sup>25</sup> Там само. – p. 328.

критеріями свідомість правої півкулі безсумнівна”.<sup>26</sup> Таким чином, схоже, що гіпотеза про дві свідомості – два психічних суб’єкти – в одному мозку має значну перевагу над гіпотезою про одну свідомість. Однак це не підриває єдності наших **Я**, які є (як правило) лівопівкульними психічними суб’єктами. Ще одне вражає свідчення цієї єдності та тривалості-в-часі – це те, що “пацієнти не втрачають свідомості, коли ціла права півкуля видаляється під місцевою анестезією (Austin et al., 1972). Насправді, вони можуть продовжувати бесіду протягом усієї операції!”<sup>27</sup>

### **Свідомість та мозок як програміст та комп’ютер**

**Я** є єдиними активними діячами у Всесвіті: єдиними діячами, до яких поняття "активність" застосовне належним чином.<sup>28</sup>

...мозок належить **Я**, радше ніж навпаки. **Я** майже завжди активне. Активність **Я** є, на мою думку, єдиною відомою нам справжньою активністю. Активне психо-фізичне **Я** є активним програмістом мозку (який є комп’ютером), воно є діячем, чий інструментом є мозок.<sup>29</sup>

Карл Поппер

Можливо, світло на проблему, що розглядалася в попередньому підрозділі, а також і загалом на характер відношень свідомість-мозок допоможе пролити аналогія з відношенням програміст-комп’ютер, що була запропоноване видатним лікарем-нейрохірургом та науковцем Вілдером Пенфілдом.<sup>30</sup> Пенфілд під впливом досліджень пошкоджень мозку та відповідних свідчень і поведінки пацієнтів перейшов на позиції дуалізму, хоча раніше дотримувався матеріалістичної теорії totoжності психічних станів та фізичних станів мозку.

Пенфілд звертав увагу на те, що сучасні дослідження структури й функціонування людського мозку виявили існування в його корі двох різних типів ділянок. Одні ділянки жорстко закріплені за певними функціями, в той час як функціональність інших ніби “програмується” в процесі розвитку (це називають *нейропластичністю*). Друге,

---

<sup>26</sup> Eccles J. The Human Psyche. – p. 11.

<sup>27</sup> Там само. – p. 163.

<sup>28</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 538.

<sup>29</sup> Там само. – p. 120.

<sup>30</sup> Penfield W. The Mystery of the Mind. – p. 57.

зокрема, стосується визначальних з точки зору відмінності людини від інших тварин функцій мовлення.<sup>31</sup>

У переважної більшості людей мозковий центр, відповідальний за мовлення і за те, що можна було б назвати мовомисленням (мисленням у мові), перебуває в лівій півкулі, і якщо він буде пошкоджений, то людина втрачає здатності мовлення та зв'язного мислення. А проте, така функціональність не є природженою (хоча, напевно, природженою є *тенденція* до саме такої спеціалізації): якщо відповідна ділянка кори мозку лівої півкулі буде пошкоджена в ранньому дитячому віці (коли “програмування” ще не завершилося або “програма” не закріпилася), то одна з ділянок кори мозку правої півкулі розвине мовні здібності (які, правда, виявляються помітно слабшими, ніж мовні здібності відповідної ділянки лівої півкулі).

Інший важливий момент, на який звертав увагу Пенфілд, – поведінка деяких епілептиків, які на час приступу втрачали самосвідомість і поводитися як автомати, слідує стереотипним, звичним шаблонам поведінки. Такі люди-автомати могли виконувати дуже складні дії, але лише в межах раніше напрацьованих і закріплених звичкою шаблонів-“алгоритмів”; вони не здатні до творчості – не здатні розв'язувати нові нестандартні проблеми, знаходити нові рішення, щодо яких немає готових прецедентів<sup>32</sup>:

“Людський автомат, що заміщує людину, коли найвищий механізм мозку виводиться з ладу, є річчю без здатності приймати цілком нові рішення. Це річ без здатності формувати нові записи пам'яті і без такого невловимого атрибуту як почуття гумору.”<sup>33</sup>

Слідуючи за Пенфілдом, Карл Поппер висуває припущення, що головна функція свідомості полягає якраз у такій творчості, вирішенні нових проблем, які виникають, формування нових зразків поведінки. Коли ці зразки вже вироблені, і коли вони регулярно застосовуються, то мозок “програмується” на їх виконання, і відповідні форми поведінки можуть здійснюватися автоматично, без значної участі свідомості, а свідомість концентрується на вирішенні нових проблем. Багато складних форм діяльності потребують свідомості для їх винаходу, але після тривалого навчання та практики можуть виконуватися автоматично, неусвідомлено. Як зауважує Поппер, “багато з того, що є фізіологічним та “автоматичним” (скажімо, у грі

<sup>31</sup> Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. – p. 118-119.

<sup>32</sup> Penfield W. The Mystery of the Mind. – pp. 37-39, 46-47.

<sup>33</sup> Penfield W. The Mystery of the Mind. – p. 47.



на піаніно або водінні машини) в якийсь період часу *раніше* робилося нами з тією свідомою концентрацією, яка є особливо характерною для свідомості винахідника – свідомості, що вирішує складну проблему.<sup>34</sup> ...вирішені проблеми та "заучені" ситуації занурюються в тіло, мабуть, щоб звільнити свідомість для нових завдань”.<sup>35</sup>

Аналогічно, Вілдер Пенфілд зауважує, як працює автоматичний механізм у повсякденному житті:

“Коли я сідаю в мою машину зранку, збираючись їхати в якесь інше місце, аніж Монреальський Нейрологічний Інститут, ... мені треба заздалегідь визначити вулиці, якими я буду їхати. Інакше, поки я думаю про щось інше, автомат привозить мене в Інститут.”<sup>36</sup>

Застосовуючи це до проблеми пацієнтів з розділеним мозком, можемо припустити, що права півкуля все ж є несвідомою, виконує завдання, які перед нею ставляться, чисто автоматично, за дуже складним алгоритмом (комплексом алгоритмів), на який вона раніше була “запрограмована” свідомістю.

Інше важливе дослідження, яке підкріплює ідею про те, що свідомість якимось чином “програмує” мозок, – дослідження психіатра Джефрі Шварца, який у процесі лікування пацієнтів з обсесивно-компульсивним розладнанням психіки виявив, що “позитивне мислення” (переспрямування уваги з негативних вчинків на позитивні) може викликати постійні зміни в нейральних шляхах в їх мозку, тобто “перепрограмує” мозок.<sup>37</sup> (Тобто, нейропластичність властива не лише малим дітям, але й, значно меншою але все ж досить великою мірою, дорослим людям.) Ці результати добре інтегруються з дослідженнями й теоріями відомого сучасного фізика Генрі Стапа, який пояснює взаємодію між свідомістю й мозком відповідно до теорій квантової механіки.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Пор.: В. Пенфілд: “кожна завчена реакція, що стає автоматичною, була спочатку здійснена у світлі свідомої уваги та у відповідності з розумінням свідомості.” (Penfield W. The Mystery of the Mind. – p. 59.)

<sup>35</sup> Popper K. Unended Quest. – pp. 224-225.

<sup>36</sup> Penfield W. The Mystery of the Mind. – p. 46.

<sup>37</sup> Schwartz J., Begley S. The Mind & The Brain

<sup>38</sup> Stapp, H. Mind, Matter, and Quantum Mechanics

### Можливість “мінімального дуалізму”

З огляду на розглянуті раніше аргументи, я вважаю, що матеріалізм не може бути слушним. Наша свідомість не може бути якимись фізичними структурами, процесами, властивостями мозку, – хоча, поза сумнівом, вона дуже тісно з ними пов’язана. Фізичні процеси в мозку самі по собі є просто рухами і взаємодіями фізичних тіл (молекул, атомів, електронів ...), що здійснюються чисто автоматично за фізичними законами, і в них немає нічого суб’єктивно-психічного. Усі відчуття, емоції, бажання, мислення як суб’єктивно-психічні стани й процеси переживаються і здійснюються психічним суб’єктом, **Я**, який є чимось іншим, аніж мозок. **Я** є чимось елементарним – нескладеним і неподільним. **Я** є особливою відчуттєво-емоційно-мислячо-вольовою сутністю, “монадою”, до природи якої належить здатність суб’єктивного переживання, усвідомлення, мислення, воління тощо. Цю психічну монаду, **Я**, традиційно називають душею.

Проте можливо, що ці душі суттєво відрізняються від того, як ми їх звичайно уявляємо. Ця відмінність може бути настільки суттєвою, що ідея душі (і дуалізму) втратила б більшу частину своєї привабливості, яку вона має завдяки зв’язку з надією на життя після смерті. Я маю на увазі форму дуалізму, яку можна назвати “мінімальним дуалізмом”.

Щоб краще зрозуміти, що це таке, нагадаю дещо з того, що вже говорилося про ідею **Я**. З одного боку, ми асоціюємо її з нашим характером, схильностями, досвідом, суб’єктивними переживаннями й мисленням, спогадами тощо. З іншого боку, вона означає щось, що залишається тим же самим – в якомусь абсолютному, об’єктивному, неконвенційному смислі – протягом (щонайменше) усього нашого життя, незважаючи на всі зміни в характері, схильностях, досвіді, суб’єктивних переживаннях і мисленні, спогадах тощо, – *чистий суб’єкт*. Але якщо ми абстрагуємо цього *чистого суб’єкта* від усіх змінюваних рис, ми ризикуємо залишитися з чимось ледве розрізняваним від нічого.

Щоб це краще зрозуміти, кожний з нас може спробувати подумки відслідкувати своє **Я** в минуле аж до моменту народження. У цей початковий момент він не знав мови й був нездатним до понятійного мислення, не мав спогадів, його характер ще не був сформований. Пізніше його характер, інтелект, спосіб мислення формувався й розвивався, його досвід і спогади накопичувалися. “Початковому **Я**” бракувало більшої частини того, що характерне для “зрілого **Я**”. Але ми знаємо, що це – *те саме Я*. Це те саме **Я** в різних психічних станах.

І психічні стани **Я** в зрілості є незрівнянно багатшими (мають більш багатий зміст), аніж його ж психічні стани в момент народження.

З іншого боку, цей процес змін психічних станів **Я** не завжди йде в напрямку збагачення; він часто приймає протилежний напрям. Наприклад, коли старі люди втрачають пам'ять та розумові здатності аж до старечого недоумства, яке не випадково часто називають "впаданням у дитинство". Відомо, наскільки сильнобвірозум здатності залежать від мозку: існують хвороби мозку, які в процесі розвитку ведуть до різних рівнів розумової слабкості аж до повного дебілізму. Якщо ми подумки продовжимо (екстраполюємо) цю тенденцію на ситуацію, коли мозок зруйновано, результатом для нашого **Я** (душі) має бути *зменшення* його психічного змісту й здатностей *до нічого*. Воно має перейти в якийсь стан повної пасивності, припинення будь-яких думок і відчуттів, сну без сновидінь. Але ж саме так люди звичайно уявляють власне небуття! Можливо, цей пасивний стан триватиме до того часу, поки якісь невідомі сили чи природні закони поєднують цю душу з якимось новим мозком. Але якщо цього ніколи не трапиться? Це здається рівнозначним небуттю, повному припиненню існування.<sup>39</sup>

Можна зробити це бачення ще більш радикальним.

Наш накопичений досвід, пам'ять, "записані", принаймні частково, у фізичних структурах мозку. Ми не знаємо, чи існують якісь інші, нефізичні сховища інформації, де зберігається наш досвід, пам'ять, – так, щоб наше **Я** (душа) мало до них якийсь доступ. Цілком можливо також, що набуті риси нашого характеру також якимось "прописані" у мозку й залежать від цього "пропису". А як щодо початкового моменту – нашого народження? Деякі філософи минулого (наприклад, Дж. Локк) вважали, що наша свідомість у цей момент є "чистою дошкою", на якій досвід запише, що доведеться. У відношенні до особистості людини (включаючи характер), немає необхідності заходити настільки далеко. Ми можемо припустити, що вона має деякі *природжені схильності*, які у *взаємодії з досвідом* будуть визначати її подальший розвиток. Але ймовірно, що ці схильності також, принаймні *частково*, "прописані" в мозку новонародженої дитини. Якою є ця частина? Ми не знаємо. А якщо вона дорівнює 100%?

Це означало б, що всі **Я** (душі) самі по собі цілком однакові – чисті суб'єкти, специфічні психічні стани яких повністю визначаються структурами мозку. Відокремлено від усіх зв'язків зі структурами

---

<sup>39</sup> див. на цю тему: Edwards P. The Dependence of Consciousness on the Brain

мозку, душа була б позбавлена будь-яких особистих, індивідуальних рис та спогадів – вона була б *чистою потенціальністю, яка визначає всі можливі форми суб'єктивності*, у той час як її актуальний, дійсний зміст (усі психічні властивості і стани, які людина має в реальному житті) цілковито визначаються структурами мозку. Таким чином, немає різниці між душами, скажімо, Махатми Ганді й Гітлера: усі відмінності в їхньому характері, поглядах, цінностях визначені мозком, а не душами. Якби тіла Ганді й Гітлера обмінялися душами, то в поведінці цих тіл нічого не змінилося б: тіло Гітлера з душею Ганді поводитися б як Гітлер, а тіло Ганді з душею Гітлера – як Ганді, без щонайменших змін. Душа Ганді, зв'язана з мозком Гітлера, сповнилася б ксенофобії, ненависті та жорстокості, а душа Гітлера, зв'язана з мозком Ганді, сповнилася б любові та відрази до насильства.

Тож те, що я називаю “мінімальним дуалізмом”, являє собою такий набір припущень та їх наслідків:

- дуалізм: існує щось нефізичне (відмінне від людського тіла й мозку), яке відповідає за нашу суб'єктивність і яке ми називаємо душею або **Я**,

але

- мінімальний: душа відповідає лише за *загальні форми суб'єктивності*, в той час як її *конкретний зміст* цілком визначається структурами мозку,

а отже

- коли душа втрачає зв'язок з певним мозком, вона втрачає всі індивідуальні особливості, такі як спогади, риси характеру, схильності тощо,

а отже

- якщо душа поєднається з якимось новим мозком, утвориться зовсім нова особистість, чий характер, схильності та життя не матимуть ніякого зв'язку з характером, схильностями та життям попередньої інкарнації (втілення): не буде ніякого спадкоємності, переходу однієї життєвої історії в іншу; вони будуть настільки ж відмінними й позбавленими суттєвого зв'язку, як життєві історії двох випадково взятих різних людей,

у той час як

- можливо, що душа взагалі ніколи не поєднається з якимось новим мозком, і тоді не буде ніякої нової життєвої історії, буде лише стан повної пасивності, відсутності будь-яких суб'єктивних переживань і думок, що рівнозначно неіснуванню.

Чи є ця теоретична ідеалізація істинною? Я мушу залишити це питання відкритим. На мою думку, ті доводи, які можливо навести на користь як позитивної, так і негативної відповіді, малопереконливі або потребують подальших досліджень. Попередньо зауважу наступне:

1) У нас немає підстав вважати, що наш характер *цілковито* визначається вродженими структурами мозку та набутими властивостями, які також “фіксуються” в структурах мозку. Він може бути якоюсь мірою властивим самій душі. Навіть якщо ми розглядатимемо душу як деяку *незмінну* основу особистості, у той час як характер будь-якої особи насправді *змінюється* протягом життя, ми можемо припустити, що існують деякі *індивідуальні* схильності, тенденції, що властиві самій душі (одній душі властиві одні такі тенденції, а іншим – інші) і що впливають на розвиток характеру у взаємодії із зовнішніми факторами.

2) Може існувати якесь духовне середовище (поле), з яким душа взаємодіє, яке зберігає інформацію про душевну (суб’єктивну) історію (можливо, протягом багатьох інкарнацій) і впливає на душу; цей вплив у звичайних умовах може бути підсвідомим, але за певних обставин свідомість може отримувати явний доступ до інформації, яку це середовище зберігає.

Або можемо уявити, що ця інформація якимось чином зберігається в самій душі, на підсвідомому рівні. Правда, при цьому ми мусимо відмовитися від ідеї про те, що душа “сама по собі” є незмінною. Але ця ідея насправді і не є потрібною. Буття *тією ж самою* річчю (екзистенційна тотожність) не означає незмінності, буття *такою ж самою* річчю (якісна тотожність). Тож можливо, що душа може якимось чином залишатися *тією самою* (екзистенційна тотожність), змінюючись, не залишаючись *такою самою* (відсутність якісної тотожності); при цьому душа являє собою складну функціональну структуру психічних станів з різними рівнями ієрархії (включаючи свідомість і підсвідомість), і ця структура зберігає в собі душевну (суб’єктивну) історію (можливо, протягом багатьох інкарнацій).

Можливе заперечення: у такому разі душа виявляється чимось складним, а вона має бути чимось простим, неподільним. Відповідь: з простоти в смислі неподільності логічно не випливає неможливість функціональної та феноменальної складності. У матеріальній реальності одне справді невіддільне від іншого, проте така невіддільність *не є логічно необхідною*, і ми можемо припустити, що у випадку духовних сутностей (entities) це може бути не так. Душа може

бути простою в смислі нескладеності – у тому смислі, що в ній немає складових частин, які можливо відокремити від неї і які можуть існувати окремо від неї, самі по собі. При цьому вона може бути складною системою психічних станів, яка змінюється з часом і разом з тим зберігає в собі власну історію. Одне логічно не суперечить іншому.

В обох випадках стає можливою суттєва спадкоємність, перехід між різними життєвими історіями однієї душі (це може бути чимось подібним до того, що розуміється в індійській релігійно-філософській традиції під поняттям карми).

3) Екстраполяція не є шляхом, який завжди веде до істинних результатів. Немає підстав вважати, що вона мусить до них вести. Наскільки ми знаємо, немає причин, чому б певна тенденція не могла раптово перерватися. Немає нічого логічно неможливого в припущенні, що душа настільки сильно залежна від структур мозку лише протягом періоду, поки вона пов'язана з певним мозком, а коли цей зв'язок розривається, душа може мислити й відчувати сама.

Тут здається доречним уявний експеримент, запропонований Стівеном Лоу (для ілюстрації скептичних аргументів Юма щодо індукції).<sup>40</sup> Уявімо мураху, який сидить на якомусь клаптику простирадла, зшитого з багатьох клаптиків з різними візерунками: вона ніколи не потрапляла за межі цього клаптика й вважає, що все простирадло має такий самий візерунок, але можливо, що колись (це може трапитися в будь-який момент) вона переповзе на інший клаптик, і побачить зовсім інший візерунок. Можливо, ми і є такими мурахами: що є дійсним у часовому проміжку між фізичним народженням і фізичною смертю, може виявитися недійсним за його межами. Ті або інші регулярності та зв'язки, з якими ми маємо справу в нашому досвіді, можуть бути універсальними, а можуть бути такими, що діють лише на тому клаптику часу, який ми називаємо життям.

4) Важливим є питання *про можливість нефізичного зберігання інформації та доступу до неї*.

Адже для того, щоб **Я** у наступних життях зберігало суттєвий зв'язок зі своїми попередніми життями, необхідно, щоб досвід цих

---

<sup>40</sup> Law S. Why Expect the Sun to Rise Tomorrow? // *The Philosophy Gym*. – р. 156. [Лоу С. Почему мы ожидаем, что Солнце завтра взойдет? // Философский тренинг. – С. 196-197.]

життів не втрачався повністю після тілесної смерті й розпаду мозку, а десь зберігався; щоб він міг стати доступним після смерті (у посмертному житті або майбутніх реінкарнаціях) або впливати (підсвідомо) на майбутні життя. Щоб це було можливим, мусять існувати нефізичні способи збереження та доступу до особистісної досвідної інформації.

Проти такої можливості досить часто висувують наступну аргументацію:

(1) Інформація включає в себе енергію.

(2) Немає й не може бути нефізичної енергії.<sup>41</sup>

Я вважаю це заперечення непереконливим, оскільки воно передбачає фізикалістський погляд на те, *що таке інформація*, при тому, що цей погляд заперечується опонентами фізикалізму. Я погодився б із твердженням (2)<sup>42</sup> і відхилив би (1).

Я стверджую, що інформація, в звичайному людському смислі цього слова, який передбачає *осмисленість*, не “включає в себе енергію” (фізичну енергію) ні в якому чітко визначеному смислі.

Нас не повинен вводити в оману той факт, що існує *фізичне поняття інформації*, – можемо (для подальшого вжитку) назвати те, що позначається цим поняттям, “фінформація”. Фінформація характеризує відмінності у фізичних станах, це поняття протилежне поняттю ентропії (фізичної гомогенності, однорідності) й справді невіддільне від поняття енергії. Це можна виразити твердженням:

---

<sup>41</sup> Див., зокрема: Edwards P. The Dependence of Consciousness on the Brain

<sup>42</sup> Насправді це є питанням мовної конвенції (домовленості): що ми розуміємо під словом “енергія”? Зрозуміло, що якщо ми визначимо поняття енергії в термінах фізики, то нефізичної енергії не може існувати, – *за визначенням*. Але для людей, не занурених у фізику, цілком звичайно говорити про *духовну енергію*. Словосполучення “духовна енергія” позначає деякі інтуїтивні повсякденні (чуттєві й емоційні) асоціації зі словом “енергія”, як воно вживається у звичайному мовленні, – а не фізичне поняття енергії.

Той факт, що фізики визначили поняття енергії у свій власний спосіб, не означає, що того, що нефізики мають на увазі, говорячи про *духовну енергію*, не існує. Мова йде просто про різні речі. Правда, нелегко пояснити чітко, що саме мається на увазі під “духовною енергією”, – особливо якщо під “чітким поясненням” хтось розуміє *пояснення у фізичних термінах*. Але вимога пояснення духовного в фізичних термінах сама є некоректною.

Тим не менше, щоб уникнути нерозуміння, далі я приймаю фізичну конвенцію щодо значення слова “енергія” і, зрозуміло, погоджуюся, що нефізичної енергії в цьому смислі не існує й не може існувати (за визначенням).

“фінформація включає в себе енергію”. Але це ніяк не стосується *інформації у звичайному людському смислі*, тобто *інформації як смислу*.<sup>43</sup> Ті ж самі (енергетично ідентичні) фізичні структури можуть бути по-людськи інформативними (носіями смислового змісту) або ні – залежно від того, чи вони символізують щось у відповідності з людськими символічно-семантичними (смысловими) конвенціями. Уявімо, що в якийсь долюдський період на Землі десь випадково виникали вібрації повітря, які фізично були цілковито однаковими з тими вібраціями, які передають осмислене україномовне висловлювання (якби в той час у тому місці опинився українець, йому б видалося, що він чує українську мову, хоча насправді це була лише випадкова вібрація повітря). Це не було інформацією в людському смислі, хоча фізично (і енергетично) це нічим не відрізнялося від інформації, яку один українець може усно повідомити іншому. Якщо ми візьмемо два аркуші паперу, на одному з яких записаний якийсь осмислений текст, у той час як інший вкритий позбавленими сенсу знаками, то невідомо, який із них буде фізично більш “енергетичним”. Так само, якщо ми візьмемо два комп’ютерні інформаційні диски, один з яких заповнений осмисленою інформацією, а другий заповнений повністю бітами '1', або повністю бітами '0', або якоюсь цілком випадковою послідовністю бітів '1' та '0'.<sup>44</sup>

5) Зауважимо також, що досить звичне для нас твердження про те, що пам’ять, досвід зберігаються в мозку, є або метафорою або гіпотезою, яка належним чином не підкріплена науковим знанням. Усе, про що ми насправді знаємо в цьому питанні, – це те, що запам’ятовування й пригадування залежать від функціонування певних ділянок мозку, так що пригадування супроводжується активізацією електромагнітних процесів у цих ділянках, пошкодження цих ділянок веде до втрати пам’яті чи здатності запам’ятовувати тощо. Тобто, наскільки нам відомо, у знайомому нам і дослідженому

---

<sup>43</sup> Згадаймо те, про що ми говорили, розглядаючи аргументацію Китайської кімнати Дж. Серля: розрізнення синтаксису та семантики, а також два різні смисли, які можуть вкладатися в словосполучення “обробка інформації” (див. розділ 5).

<sup>44</sup> Будь-яка комп’ютерна інформація представляється у бінарному кодї як деяка послідовність знаків '1' та '0'. Наприклад, числа представляються у бінарному кодї так: '0'-'0', '1'-'1', '2'-'10', '3'-'11', '4'-'100', '5'-'101', '6'-'110', ..., '255'-'11111111', ... Фізично ця репрезентація реалізується електромагнітними елементами, кожний з яких може перебувати в одному з двох фізичних станів, які ототожнюються відповідно зі знаками '1' та '0'.



наукою світі запам'ятовування й пригадування неможливі без *участі* відповідних ділянок мозку. Але твердження про участь мозку в запам'ятовуванні й пригадуванні зовсім не рівнозначне твердженню про те, що інформація зберігається в мозку. Свідомість (**Я**) з допомогою мозку якось зберігає й пригадує досвід, але невідомо, де саме і як цей досвід зберігається.

Можливо, що мозок зберігає необхідну для цього інформацію подібно до того, як зберігають інформацію книга чи комп'ютер. А проте й у цьому випадку необхідно пам'ятати про відмінність між двома смислами поняття інформації, яку ми обговорювали в розділі 5 Книги 1 (цитата Дж. Серля про “обробку інформації”):

з одного боку, інформація у формальному сенсі – *сукупність формальних символів або фізичні структури*, які людина використовує для позначення деяких об'єктів дійсності;

з іншого боку, інформація у звичайному людському смислі – *осмислена інформація* або власне *смысл*, який закодований людиною у вигляді тієї чи іншої послідовності формальних символів, у тій чи іншій фізичній структурі.

У випадку мозку можливо, що свідомість автоматично-неусвідомлено використовує конфігурації нейронів та зв'язків між ними як символічну систему, – записуючи й зчитуючи досвід “мовою” цієї системи. А проте ми не знаємо, чи це справді так. Наука не розшифрувала “мову”, якою, згідно з гіпотезою, записується досвід у мозку. Є лише припущення, що “символами” в цій “мові” слугують нейрони та зв'язки між ними.

У будь-якому разі, будь-яка система символів (текст) – друкована, електронна, чи нейронна – сама по собі ще не є осмисленою інформацією (не має смислу). Система символів є осмисленою інформацією (має смысл) лише у відношенні до свідомості – лише остільки, оскільки є свідомість, яка надає цій системі певного смислу і яка здійснює її інтерпретацію (співвіднесення символів зі смыслом).

### **Душа, *Я* та феноменальний простір**

Досі я, як правило, говорив про **Я** як “чистого суб'єкта” переживань та усвідомлення, про душу як синонім **Я** та про відчуття, емоції, мислення, бажання як психічні стани суб'єкта. Проте можливо, що ця картина є надто спрощеною. Окрім того, що ми мусимо приписати душі, додатково до психічних властивостей, деякі фізичні чи квазіфізичні властивості, важливою є також складність самої структури свідомості, наявність у ній різних рівнів. На цьому фоні

кваліфікація всіх феноменальних елементів свідомості як психічних станів виглядає дещо спрощеною і малозмістовною.

Можливо, ми отримаємо кращу картину, якщо уявимо, що душа людини ніби складається з двох якісно різних, але екзистенційно нероздільних (які не можуть існувати одна без одної) частин. Можемо уявити це, взявши за аналогію фізичну мікрочастинку та ті фізичні поля (гравітаційне, електромагнітне), які вона утворює: мікрочастинка є центром фізичних полів, ці поля не існують без неї, а вона – без них; у певному сенсі мікрочастинка та її фізичні поля – це єдине ціле, але структурно диференційоване ціле.

Подібним чином, можемо уявити, що **Я** як *чистий суб'єкт* має своє власне *феноменальне поле*, дуже складним чином диференційоване. Мабуть, краще навіть говорити про *особистий феноменальний простір*, зважаючи на те, що за складністю структурної диференціації та взаємозв'язків його можна порівняти з фізичним Всесвітом. Давні висловлювання про людську душу як мікрокосм (маленький всесвіт) дуже доречні. Увага **Я** (аналог просторового розташування) по різному розподіляється між різними ділянками його персонального феноменального простору: деякі з них перебувають у центрі уваги, інші – на периферії, треті – поза увагою в даний момент.

Мінімальний дуалізм означав би, що особистий феноменальний простір людського **Я** цілковито визначається фізичними станами мозку. Якщо мозок припиняє функціонувати, особистий феноменальний простір згортається й залишається лише чистий порожній суб'єкт.

Більш звичайні версії дуалізму передбачають, що особистий феноменальний простір лише частково визначається фізичними станами мозку, хоча, судячи з усього, можливості доступу **Я** до різних ділянок власного феноменального простору в дуже великій мірі визначаються й обмежуються фізичними станами мозку.

## Частина 4. Смерть і безсмертя

### 15. Поблизусмертні переживання

Багато (за даними більшості досліджень, понад 40%<sup>1</sup>) людей, які перебували в стані клінічної смерті і були повернуті до життя, свідчать про незвичайні переживання, які переконували їх в існуванні життя після смерті (якщо вони раніше не були у цьому переконані) і мали дуже благодійний вплив на їх душевний стан (настрій, ставлення до життя, людей, світу) протягом решти їхнього життя. Такі переживання називають поблизусмертними.

Хоча свідчення про поблизусмертні переживання (ПСП, *англ.* near-death experiences, NDE) можна знайти в літературі всіх часів і народів, широко відомою й обговорюваною ця тема стала завдяки праці Реймонда Моуді “Життя після життя” (1975), яка ґрунтувалася на численних клінічних дослідженнях. Згодом свідчення про поблизусмертні переживання досліджували багато інших авторів, і їх загальна картина в основному збігається з описом Моуді.

ПСП звичайно мають типову структуру, в якій можна виділити такі головні частини:

1) переживання виходу з тіла (ПВТ, *англ.* out-of-body experiences, OBE): людина ззовні (як правило, згори) бачить своє тіло, бачить і чує, що відбувається навколо (що роблять лікарі тощо); часто вона (її душа) переміщується в інші кімнати, бачить і чує, що там відбувається (наприклад, що роблять і говорять її рідні в кімнаті очікування);<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> С. Блекмор наводить дані чотирьох досліджень: Т. Лок, Ф. Шонц – 7 з 32 (22%) студентів університету, які, за їхніми власними свідченнями, були на межі смерті зі втратою свідомості; К. Рінг – 48 зі 102 (47%) пацієнтів, що пережили зупинку серця, М. Сабом, С. Крютзігер – 43% з 68 пацієнтів, які були на межі смерті з утратою свідомості, Р. Кор – 44% (кількість опитаних і принцип їх відбору не вказані). Частота, отримана Локом і Шонцем, що суттєво відрізняється від частоти, отриманої іншими дослідниками, може бути непоказовою, оскільки отримана на підставі опитування лише 32 людей. Також розходження між результатами різних дослідників можуть пояснюватися різними критеріями відбору опитуваних – віднесення пацієнтів до категорії “тих, хто був на межі смерті” (немає чітких загальноприйнятих критеріїв клінічної смерті). (Blackmore S. Dying to Live. – pp. 33-34)

<sup>2</sup> зауважимо, що існує досить багато свідчень про самотійні ПВТ не в стані клінічної смерті

2) переживання подорожі в інший світ: рух через тунель в “потойбічний світ”; зустрічі з померлими родичами й друзями (їх душами) або з особами, яких звичайно ідентифікують з відомими релігійними персонажами (Ісус, Марія, Будда); зустріч з “істотою світла” (яку звичайно ототожнюють з Богом); миттєвий перегляд вчинків усього життя з гострим і повним усвідомленням їх наслідків для інших людей; повідомлення про те, що потрібно повернутися, або дозвіл повернутися...

Деякі люди, які мали ПСП, переживали лише одну з цих частин, деякі – обидві.

Цікаво, що ці переживання майже завжди мають позитивний, “райський” характер. Це проявляється, по-перше, у загальному *почутті ейфорії*: типові свідчення про ПСП говорять про відчуття спокою, гармонії, любові, щастя, блаженства, навіть про “таке відчуття блаженства, що ніякими словами неможливо його описати”.<sup>3</sup> По-друге, якщо має місце переживання подорожі в інший світ, то цей світ майже завжди сприймається як рай. “Пекельні” переживання або не трапляються, або трапляються дуже рідко.<sup>4</sup> Зокрема, ПСП самогубців, які за християнським церковним віровченням мали б потрапляти до пекла, у цьому відношенні не відрізняються від переживань “праведників”.

ПСП виявляються дуже схожими у людей, які належать до різних культур і релігій. Єдина суттєва залежність від релігії полягає в тому, що люди, які переживали ПСП, часто свідчать про зустріч в іншому світі з відомими персонажами *своєї* релігії (християнин може зустріти Ісуса Христа чи Діву Марію, але не Будду, буддист – Будду, але не

---

<sup>3</sup> Цит. за: Blackmore S. Dying to Live. – p. 94.

<sup>4</sup> У відношенні до цього питання дослідники ПСП діляться на дві групи. Одні (зокрема, такі провідні дослідники ПСП як Раймонд Моуді, Кеннет Рінг, Майкл Сабом) стверджують, що *ніхто* з опитаних ними людей не мав “пекельних” переживань. Інші (Моріс Ролінгс, Маргот Грей, Брюс Грейсон) стверджують, що такі переживання все ж трапляються, хоча й набагато рідше, аніж “райські”. Перші ставлять під сумнів достовірність свідчень, на які спираються другі, і навіть їх наукову сумлінність, підозрюючи їх в релігійній упередженості. (Так, М. Ролінгс належить до однієї з християнських сект і вірить в існування пекла, що виразно позначається на характері його книги про ПСП. К. Рінг заперечував науковий характер цієї книги і характеризував її як трактат для навернення у християнство, який намагається переконати людей прийняти Ісуса як спасителя, щоб уникнути пекла.)

Ісуса Христа чи Діву Марію). Атеїсти переживають ПСП так само часто й з такими самими сюжетами, як і віруючі.

Спогади про ПСП зберігаються виразними, яскравими, емоційно наповненими протягом усієї решти життя. Люди, що переживали ПСП, – будемо надалі називати їх ПСП-суб'єктами<sup>5</sup> – свідчать, що ці переживання й спогади мали великий позитивний вплив на їхнє ставлення до життя, емоційне відношення до дійсності, відносини з оточуючими людьми, внутрішню душевну гармонію.

Переважна більшість ПСП-суб'єктів сприймають ПСП як переконливе свідчення існування життя після смерті. Люди, які раніше не вірили в життя після смерті, під впливом ПСП, як правило, змінюють свою думку.

Змінюється і відношення ПСП-суб'єктів до релігії. Ось як описує це Моуди: "...люди, які не були відкрито релігійними до поблизусмертних переживань, після них говорять, що вірять у Бога й цінують усе духовне, – так само як і люди, що вірили у Бога завжди. У представників обох груп виникає ставлення до релігії, яке відрізняється від того вузько догматичного ставлення, яке властиве більшості церков. Завдяки пережитому вони приходять до розуміння, що релігія – це не справа однієї групи "праведників" у протиборстві з кількома групами "неправедників". Люди, що пройшли через досвід ПСП, стверджують, що релігія – це не доктрини й не віросповідання, а щось, що зачіпає здатність *любити*. Коротше кажучи, вони вважають, що Бог – набагато великодушніша істота, ніж їм здавалося раніше, і що віросповідання не має значення.”<sup>6</sup>

Подібні тенденції відзначає й Станіслав Гроф: “Звичайним наслідком ПСП є збільшення здатності любити інших людей, тварин, природу та життя загалом. Ці переживання мають тенденцію породжувати духовність, що не пов'язана ні з якою конкретною конфесією, що є не сектантською, а універсальною, всеохопною. Це більше схоже на духовність містиків і мало пов'язано з церковними об'єднаннями та організованими релігіями. Суттєвими аспектами цієї нової духовної орієнтації є відсутність страху смерті, переконаність в існуванні життя після смерті та віра в перевтілення. Відчуття персональної ідентичності має тенденцію до зміщення фокусу або

---

<sup>5</sup> В англomовній літературі використовуються слова *NDE-experiencer* (від *experience* – досвід, переживання) або *NDEr*.

<sup>6</sup> Moody R. *The Light Beyond*. – pp. 87-88. [Моуди Р. *Жизнь после жизни: Свет вдали*. – С. 127-128.]

центра уваги з тіла та особистості-его не безсмертне існування свідомості або душу.”<sup>7</sup>

Існує два головні погляди на природу ПСП.

Перший погляд: ПСП є справжнім виходом душі з тіла і справжньою подорожжю в інший світ. Будемо називати цю точку зору ПСП-реалізмом, а її прибічників – ПСП-реалістами. Більшість дослідників ПСП (зокрема, Раймонд Моуді) є ПСП-реалістами.

Другий погляд: ПСП є ілюзією, що створюється мозком. Будемо називати цю точку зору ПСП-ілюзіонізмом, а її прибічників – ПСП-ілюзіоністами. Найбільш ретельно ПСП-ілюзіонізм розроблений в праці Сюзен Блекмор “Помирання щоб жити”<sup>8</sup>.

Розглянемо аргументацію з обох сторін у формі уявного діалогу. (Щоб акцентувати увагу на головних аргументах, виклад поділений на блоки з відповідними назвами.)

### Вступ

*ПСП-реаліст:* На мою думку, ПСП – це справжній вихід душі з тіла і (якщо в ньому є друга частина) справжня подорож душі в інший світ.

*ПСП-ілюзіоніст:* На мою думку, ПСП – це ілюзія, що створюється мозком в стані клінічної смерті.

*ПСП-реаліст:* Мені здається малоправдоподібним, щоб мозок людини в стані клінічної смерті формував таку зв’язну, реалістичну й наповнену смыслом картину. Давайте розглянемо деякі риси ПСП, які, на мою думку, свідчать проти пояснення ПСП як ілюзії.

*ПСП-ілюзіоніст:* Із задоволенням розгляну Ваші аргументи.

### Суб’єктивне враження реальності

*ПСП-реаліст:* ПСП зовсім не схожі на марення чи сні. Марення й сні є хаотичними, і після повернення до нормального стану свідомості людина, якщо пам’ятає їх зміст, завжди розуміє, що це було лише марення чи сон, що того, що вона бачила, насправді з нею не відбувалося. Натомість, у стані ПСП людина переживає дуже зв’язну, реалістичну послідовність подій. Переважна більшість ПСП-суб’єктів після повернення в нормальний стан свідомості й до кінця життя переконані в реальності подій, які вони переживали. Вони часто описують те, що вони переживали, як *реальніше за реальність*.

---

<sup>7</sup> Grof S. *The Ultimate Journey: Consciousness and the Mystery of Death*. – p. 172.  
[Гроф С. Величайшее путешествие: Сознание и тайна смерти. – с. 232.]

<sup>8</sup> Blackmore S. *Dying to Live*.

*ПСП-ілюзіоніст:* Але це – лише їх суб'єктивне враження, яке неможливо перевірити об'єктивними методами. Інколи трапляється, що марення створюють таке саме враження цілковитої реальності й навіть більш-ніж-реальності, і люди, які їх пережили, зберігають це враження все життя.

*ПСП-реаліст:* Але ж у випадку марень таке якщо й трапляється, то лише як рідкісні виключення (як правило, марення хаотичні). Натомість, у випадку ПСП це є правилом, а не виключенням.

*ПСП-ілюзіоніст:* Можливо, що під час ПСП мозок людини як *правило* перебуває саме у тому стані, який викликає саме це відчуття реальності чи більш-ніж-реальності (і лише зрідка, як *виключення*, трапляється при маренні).

### Високозв'язність, наповненість смыслом

*ПСП-реаліст:* На мою думку, справа зовсім не в *суб'єктивному відчутті* реальності, яке людина має *під час* ПСП. Суб'єктивне відчуття реальності, як правило, має місце і під час сну, і під час марення. Під час сну людина рідко усвідомлює чи вважає, що це їй лише сниться; вона сприймає те, що бачить уві сні, як реальність. Наприклад, якщо людині сниться якийсь кошмар, вона може кричати від жаху; напевно, вона б цього не робила, якби вважала те, що бачить, ілюзією. Таке саме відчуття реальності має місце під час марення. *Усвідомлення нереальності (ілюзорності) приходить після пробудження, як оцінка хаотичності, браку внутрішнього зв'язку й смислу.*

Натомість, у випадках ПСП послідовність подій, що переживаються, є високозв'язною й сповненою внутрішнього смислу. Цей внутрішній зв'язок та наповненість смыслом усвідомлюються й далі переживаються *після повернення* людини до нормального стану свідомості. Саме тому переважна більшість ПСП-суб'єктів переконані в реальності тих подій, які вони переживали під час ПСП.

На мою думку, один з головних недоліків пояснення ПСП як ілюзії полягає саме в тому, що дуже мало правдоподібно, щоб у стані клінічної смерті мозок формував високозв'язну, реалістичну, наповнену смыслом історію (кінофільм у 3D форматі з повним відчуттям власної присутності), яка, до того ж, відповідала б певному єдиному зразку. Навпаки, оскільки в стані клінічної смерті функціонування мозку сильно порушене, розладнане, від нього слід було б очікувати або “мовчанки”, або марень, які після повернення в нормальний стан пригадувалися б досить смутно й видавалися б досить безладними й безглуздими.

*ПСП-ілюзіоніст:* І все ж можливо, що мозок людини (можливо, не кожної, а лише людей з підвищено розвинутою образною уявою) здатен створювати таке “кіно”; і можливо, що у випадках ПСП функціонування мозку не порушується критично; натомість, мозок “переключається” в інший функціональний режим.

А підвищене відчуття осмисленості ПСП, яке зберігається після повернення людини до життя, може бути залишком відчуття ейфорії під час ПСП.

#### Відсутність аналогів і біологічна (дарвіністська) некорисність

*ПСП-реаліст:* Мені таке пояснення видається надуманим, “притягненим за вуха”. Тим більше, що здатність мозку створювати таку складну “ілюзію” як ПСП не має досить близьких аналогів серед інших здатностей людини й не має еволюційного пояснення.

З точки зору теорії природного відбору Дарвіна, будь-яка складна здібність може розвинути (поступово, протягом дуже тривалого часу, у процесі біологічної еволюції) лише якщо вона сприяє виживанню або розмноженню. *ПСП, оскільки воно трапляється в стані клінічної смерті, ніяк не може допомогти виживанню чи розмноженню. Біологічна еволюція не могла спрямовувати мозок на розвиток такої складної й біологічно некорисної здатності як продукування ПСП.*

*ПСП-ілюзіоніст:* Можливо, Ви помиляєтеся щодо відсутності досить близьких аналогів.

Скоріше за все, мозок не має *особливої* здатності ПСП – він має якусь більш загальну (біологічно корисну) здатність, специфічним проявом якої є ПСП. Мабуть, ПСП слід розглядати як специфічний прояв загальної здатності мозку створювати і “візуалізувати” різноманітні історії як *моделі* дійсних і можливих подій.

Мабуть, ПСП належить до того ж класу явищ, що й уява та сон, хоча й має, порівняно з ними, свої особливості, які можуть пояснюватися особливими процесами в мозку в стані клінічної смерті.

Справді, люди з розвинутою уявою можуть в уяві створювати й переживати (нерідко, у яскравій, виразній візуальній формі) високозв’язні й осмислені історії. Правда, на відміну від ПСП-суб’єктів, вони свідомо творять такі історії в уяві. Натомість, уві сні бракує зв’язності й осмисленості; але подібно до ПСП, сні є спонтанними, творяться мозком несвідомо. Можливо ПСП є чимось середнім поміж сном і уявою, що поєднує спонтанність сну з осмисленістю витворів уяви...



*ПСП-реаліст:* На мою думку, таке поєднання спонтанності, неусвідомлюваної творчості людської уяви з високою зв'язністю, осмисленістю створюваних історій, є проблематичним.

Поєднання, в одному випадку, *активної свідомості* зі *зв'язністю й осмисленістю* витворів уяви і, у другому випадку, *“сплячої” свідомості з безладністю й браком смислу*, не є випадковим. У процесі роботи уяви активна свідомість виконує упорядковуючу й осмислюючу роль. З точки зору матеріалістичної гіпотези, у випадку ПСП, як і у випадку сну, свідомість переходить у непритомний стан (“втрата свідомості”), а праця мозку розладнана – у такому стані годі очікувати від нього високоякісної “кінопродукції”.

#### Спільність сюжету

*ПСП-реаліст:* Якби ПСП дійсно були лише витворами уяви (мозку) у непритомному стані, то, крім доволі низької якості “кінопродукції”, у ній не було б тієї спільної сюжетної лінії, яка є в ПСП.

*ПСП-ілюзіоніст:* Думаю, що ПСП якраз бракує єдиного сюжету. Одні переживають лише вихід з тіла, інші – лише подорож в інший світ, треті – і те, й інше. Одні рухаються по тунелю, другі – ні. Одні зустрічаються з родичами, інші – з ангелами чи святими. Християни зустрічаються з Ісусом Христом і Дівою Марією, буддисти – з буддами й бодхисатвами тощо. Одні бачать райські сади, а інші – ні...

*ПСП-реаліст:* Можливо, що в потойбіччі є різні краєвиди й достатньо місця для святих і пророків з різних релігій. А можливо, люди в ПСП просто *ототожнюють* тих духовних осіб, яких вони зустрічають, зі знайомими їм релігійними персонажами. Можливо, потойбічні ангели являються представникам різних релігій у вигляді знайомих їм релігійних персонажів.

Важливо, що незважаючи на деякі відмінності, типові ПСП мають спільність сюжету, яка погано узгоджується з припущенням про те, що ПСП – ілюзія, яка створюється мозком у стані клінічної смерті. Чому з безлічі можливих сюжетів мозок різних людей у типових ПСП обирає для своїх історій лише дві типові сюжетні частини (вихід душі з тіла й спостереження ззовні за тим, що відбувається навколо, та подорож в інший світ), які обидві говорять про продовження існування душі після тілесної смерті й доповнюють одна одну?

*ПСП-ілюзіоніст:* Мені чомусь не віриться в такий синкретичний рай, де зібрані святі й пророки всіх релігій; або в ангелів, які влаштовують для віруючих різних релігій маскарад (являючись їм у масках тих святих, про яких говориться в їхніх релігійних вченнях).

Щодо причин обрання мозком саме такого сюжету, можу припустити, що в стані клінічної смерті людина підсвідомо сприймає себе як померлу, і мозок оповідає їй таку історію, яка відповідає цьому сприйняттю, звертаючись, зокрема, до сформованих раніше уявлень про душу та потойбічне життя.

*ПСП-realist:* У такому разі, чому ПСП людей, які належать до різних культур і релігій, виявляються такими схожими? Чому “пекельні” ПСП або не трапляються зовсім, або трапляються дуже рідко, – при тому, що в релігійних уявленнях про потойбічне життя рай і пекло мають приблизно однакову вагу? Чому ПСП атеїстів, які до цього не вірили в потойбічне життя, не відрізняються від ПСП релігійних людей?

*ПСП-ілюзіоніст:* Мабуть, типові уявлення про рай у різних культурах досить схожі.

Рідкість пекельних переживань можна пов’язати з тим типовим відчуттям ейфорії, про яке свідчать ПСП-суб’єкти: можливо, при ПСП у мозку відбуваються особливі біохімічні процеси, які створюють відчуття ейфорії, а цей позитивний емоційний стан, у свою чергу, асоціюється з райськими уявленнями про інший світ. Мозок зв’язує це в єдину історію.

Щодо ПСП атеїстів, які раніше не вірили в потойбічне життя, можу запропонувати таке пояснення. Атеїст належить до певної культури, в якій важливу роль відіграють релігійні уявлення про потойбічне життя. Атеїст, як і віруючий, добре засвоює ці уявлення, – він лише свідомо вважає їх хибними. Але в його уяві вони можуть виринати й візуалізуватися так само, як і в уяві віруючих. У стані клінічної смерті самосприйняття атеїста (як і віруючого) роздвоюється – він сприймає себе як фізично померлого, але разом із тим, його існування як суб’єкта сприйняття триває. Мозок (уява) підсвідомо тлумачить це, звертаючись до тих уявлень про душу та потойбічне життя, які атеїст засвоїв від навколишньої культури.

*ПСП-realist:* Наскільки я можу судити, *типові* уявлення про рай і про те, що трапляється з душею людини після смерті, у різних релігіях суттєво відрізняються від того, як це виглядає в типових ПСП. Звичайні релігійні уявлення не такі піднесено-духовні, більш конкретно-чуттєві. І ці уявлення в різних релігіях відрізняються значно більше, аніж бачення представниками цих релігій потойбічного світу в ПСП. Не випадково уявлення багатьох релігійних людей про Бога і їх ставлення до релігії після ПСП змінюється, – релігійність у вузькому догматичному смислі поступається місцем духовності в універсальному, надконфесійному смислі.

Наприклад, типові християни уявляють Божий Суд як щось схоже на звичайний суд; але в типових ПСП такого суду немає. Натомість, у типових ПСП часто має місце швидкий перегляд-прокручування в уяві людини всього її життя з гострим усвідомленням наслідків і морального значення своїх вчинків, – це є скоріше судом власної совісті.

*ПСП-ілюзіоніст:* Але можливо, що це є просто реакцією людини на усвідомлення близькості смерті – перегляд попереднього життя, підбиття підсумків, примирення ...

*ПСП-реаліст:* Така реакція була б зрозумілою, якби людина перебувала у свідомому стані й у неї був певний час для перегляду попереднього життя. Але неправдоподібно, щоб мозок у непритомному стані міг таке робити.

Тут ми повертаємося до аргументу про еволюційну некорисність. Здатність мозку в стані клінічної смерті миттєво прокручувати попереднє життя й давати йому моральну оцінку не могла виконувати ніякої корисної ролі для виживання й розмноження предків *homo sapiens*. Ця здатність не має досить близьких аналогів у житті людини, які могли б виконувати таку корисну роль. Навпаки, як і будь-яка складна здатність, вона енергетично витратна; і, отже, якщо вона не приносить користі, то вона шкідлива...

*ПСП-ілюзіоніст:* Можливо, що спільний сценарій ПСП для людей, які належать до різних культур і релігій, є вираженням того, що відомий психолог Карл Юнг називав архетипами.<sup>9</sup>

*ПСП-реаліст:* На мою думку, теорія Юнга має досить слабе обґрунтування й підкріплення. Навіть якщо вона є слушною, то припущення про те, що в ПСП уява людей “програє” такі архетипні сценарії, не узгоджується з матеріалістичною гіпотезою та дарвіністською еволюційною теорією. Яка могла бути користь для виживання й розмноження предків *homo sapiens* від прокручування в непритомному стані на межі життя і смерті “кіно” про інший світ, або від швидкого перегляду й моральної оцінки прожитого життя?

#### Переживання виходу з тіла й опис того, що відбувалося навколо

*ПСП-реаліст:* На користь ПСП-реалізму (проти ПСП-ілюзіонізму) свідчать численні випадки, коли людина, яка під час ПСП переживала вихід з тіла зі спостереженням ззовні за тим, що відбувається навколо, точно описувала те, що справді відбувалося, – при тому що вона цього

---

<sup>9</sup> У психологічному вченні Юнга *архетипи* – це архаїчні образи, які є спільними для всіх людей (з різних культур) і утворюють особливий рівень психіки (підсвідомості) людини – “колективне несвідоме”.

не могла бачити у нормальний спосіб і їй про це ніхто не розповідав. Зокрема, часто ПСП-суб'єкти точно й докладно описують, що і як робили лікарі, як виглядали прилади, які вони використовували, тощо. Інколи ПСП-суб'єкти точно описують, як поводитися й що говорили їх родичі у сусідній кімнаті, хоча їм про це ніхто не розповідав.

В одному широко відомому випадку жінка, що мала ПСП, вийшовши з тіла, оглянула зовнішній фасад будівлі й побачила на виступі третього поверху північної частини будівлі тенісну туфлю. Після повернення до життя, жінка розповіла про це соціальному працівнику й дала опис деяких особливих деталей вигляду туфлі. Соціальний працівник справді знайшов там тенісну туфлю, яка точно відповідала цьому опису. Туфля була в такому місці, що її можливо було побачити лише з іншої кімнати.

*ПСП-ілюзіоніст:* Справді, про цей випадок часто пишуть у літературі про ПСП, а проте про нього відомо лише зі свідчень соціального працівника. Сюзен Блекмор пише, що намагалася дізнатися більше про цей випадок, але не змогла отримати ніякої додаткової інформації. Вона робила подібні спроби і в кількох інших випадках свідчень про отримання ПСП-суб'єктом інформації, якої він ніяк не міг отримати нормальним шляхом. В усіх випадках – безрезультатно. Загальний результат спроб Блекмор дослідити свідчення про такі випадки: їй не вдалося виявити жодного випадку, коли б ПСП-суб'єкт повідомив деяку інформацію, яку він не міг отримати ніяким нормальним (без виходу з тіла) шляхом, щоб це було підтверджено *незалежною перевіркою*.

*ПСП-реаліст:* Припустимо, що у нас справді немає надійних підстав для оцінки достовірності свідчень про такі особливі й рідкісні випадки. Але ж є велика кількість випадків, коли ПСП-суб'єкти детально й точно описували те, що, як вони бачили з-поза тіла (з місця десь угорі, поблизу стелі), відбувалося навколо їхніх тіл під час реанімації. Точність їх опису підтверджується лікарями-реаніматорами. Ці пацієнти малокомпетентні у медицині, так що не могли це все уявити з такою точністю й детальністю на основі наявного в них знання.

*ПСП-ілюзіоніст:* Сюзен Блекмор висловлює з цього приводу кілька доречних міркувань.

По-перше, слід з'ясувати, як взагалі формується наша візуальна картина зовнішньої реальності, у який спосіб ми бачимо події, що відбуваються навколо нас. Справа в тому, що динамічна картина зовнішньої реальності, яку ми бачимо, не є прямим відображенням-

віддзеркаленням цієї реальності на якомусь внутрішньому екрані нашої свідомості. Ми бачимо навіть не очима, а мозком (звичайно, з допомогою очей). *Мозок створює в нашій свідомості динамічну візуальну картину реальності, обробляючи в дуже складний спосіб величезний потік сигналів, які надходять від сітківки ока.* Тобто, мозок здійснює *інтерпретацію* потоку сигналів від сітківки ока і, як результат, формує в нашій свідомості *візуальну модель* оточуючої дійсності.

Але для формування візуальної картини (моделі) реальності в її динаміці мозок може використовувати не лише візуальні сигнали, але й ті моделі (зокрема, візуальні образи), які були ним раніше сформовані й зберігаються десь у пам'яті, а також слухові, тактильні сигнали тощо. Те, якою ми бачимо дійсність, що саме ми в ній бачимо, залежить не лише від тих візуальних сигналів, які надходять до наших очей, але й від того, що ми бачили раніше, як ми уявляємо дійсність, що ми готові чи очікуємо побачити, а також від сигналів, які надходять від інших чуттєвих органів, – що ми чуємо на слух і відчуваємо на дотик. (На цьому, між іншим, ґрунтується чимало оптичних ілюзій, які створюють фокусники.)

Зокрема, візуальні картини в нашій свідомості можуть створюватися роботою уяви не на основі сигналів від очей, а на основі слухової інформації. Ось що говорить про це Сюзен Блекмор:

“З одного лише слухання ми можемо створювати надзвичайно переконливі візуальні картини. ...я люблю слухати нескінченну радіоісторію про фермерське життя під назвою "Стрільці". Я знаю, як виглядає Грей Гейблз, знаю, де розташовані сільський парк та крамниця. Я можу уявити в'їзд на ферму чи дворище Гренді, і я знайомий з обстановкою винного прилавку Нельсона. Звичайно, можливо, що я уявляю все це неправильно... Для більшості людей неможливо (і зовсім не дає задоволення) слухати історії або описи подій без побудови відповідної візуальної картини. ... Коли людям оповідають історію про кота, що перебіг їм шлях, коли вони йшли через ліс, вони не конструюють у своїй свідомості якусь абстрактну репрезентацію кота й лісу. Вони уявляють конкретні деталі. Це може бути чорний кіт, або срібляста кицька. Ліс темний або пронизаний сонячними променями. Абстракція – складний процес. Ми починаємо з особливого.”<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p.122.

Це дозволяє пояснити те, як формується бачення ПСП-суб'єктами подій навколо їхніх тіл. Хоча їх очі скоріше за все закриті, якась інформація може надходити і від них (вони можуть бути закриті не до кінця). Але ймовірніше за все, головним джерелом інформації є слух. На основі звукових сигналів, мозок формує візуальну картину того, що відбувається навколо.

По-друге, в усіх випадках свідчень ПСП-суб'єктів про вихід із тіла й спостереження за тим, що відбувалося навколо, неможливо надійно перевірити, чи справді їх опис був точним *в конкретних деталях, про які вони не могли дізнатися з якихось нормальних джерел*. Під час реанімації ніхто не здійснює відеозйомок, щоб потім зіставити це зі свідченнями ПСП-суб'єктів. Тож усе, що можливо оцінити, – це те, чи *в загальних рисах* цей опис відповідає тому, що відбувалося.

Правда, свідки досить часто підтверджують і багато конкретних деталей, які описує ПСП-суб'єкт. Але це може бути наслідком неусвідомлюваної омани й самоомани. З одного боку, могли мати місце неусвідомлюваний вплив інформації від свідків до ПСП-суб'єкта й неусвідомлюване доповнення чи коригування ПСП-суб'єктом початкової історії на основі цієї інформації (при цьому як ПСП-суб'єкт, так і людина, яка цю інформацію повідомила, можуть не пам'ятати, щоб таке повідомлення мало місце; це могло статися мимохідь, без звертання уваги). З іншого боку, можливе неусвідомлюване навіювання від ПСП-суб'єкта до свідків, – коли свідкам, під враженням від загальної правильності опису, *здається*, що вони пам'ятають і конкретні деталі як їх описує ПСП-суб'єкт.

Також і чимало інформації про вигляд медичного обладнання, яке застосовувалося, і спосіб його застосування, могло проникнути в оповідь ПСП-суб'єкта вже після його повернення до нормального стану свідомості, і він може цього не усвідомлювати. Початкові спогади можуть мимоволі, непомітно для самого ПСП-суб'єкта змінюватися при наступних пригадуваннях під впливом нової інформації.

*ПСП-реаліст:* Почнемо з припущення про те, що в ситуаціях переживань виходу з тіла (ПВТ) як частини ПСП має місце по суті те ж саме, що й у ситуаціях візуалізації в уяві почутого оповідання.

Я вважаю, що ця аналогія хибна. У випадку радіопередачі ми на слух сприймаємо *осмислену історію*, ми її розуміємо й візуалізуємо в нашій уяві. (Якщо ми почуємо оповідання на невідомій нам мові, то не зможемо його візуалізувати.) У випадку ПВТ ми не чуємо готової осмисленої історії, а чуємо лише *розрізнені звуки*. У кращому разі нам

належить спочатку придумати для них осмислену історію, а тоді вже ми можемо її візуалізувати. Я можу уявити, що лежу в лікарняній палаті із закритими очима, дослухаюся, і на основі різноманітних звуків більш або менш успішно намагаюся здогадатися, що ж відбувається навколо. Ці здогадки можуть візуалізуватися в моїй уяві. Але це – зовсім не те, що робить ПСП-суб'єкт, коли переживає вихід з тіла. У свідченнях ПСП-суб'єктів немає цього свідомого уважного дослухання й здогадування, які необхідні людині у притомному стані свідомості, щоб сформувані осмислену (здогадку) історію про те, що відбувається навколо.

Виникає питання: чи правдоподібно, щоб під час ПСП, коли людина перебуває в *непритомному стані*, мозок на основі слухових сигналів *автоматично* формував ясну, переконливу візуальну картину навколишніх подій, яку в нормальному притомному стані людина може сформувати лише уважно дослухаючись і здогадуючись: що ж означають ці звуки? І чи правдоподібно, щоб ця картина виявлялася *настільки правильною й точною, наскільки це можливо з'ясувати* зіставляючи спогади ПСП-суб'єкта зі свідченнями учасників операції про те, як насправді вона проводилася, які прилади і як застосовувалися тощо?

На мою думку, це дуже неправдоподібно. Така складна здатність мозку могла б сформуватися в процесі біологічної еволюції лише якщо вона була високорисною для виживання й розмноження предків *homo sapience*. Але оскільки ця здатність проявляється лише в таких специфічних ситуаціях як ПСП, коли людина перебуває в непритомному стані і візуальна картина, сформована мозком на слух, не може допомогти їй вижити, то біологічної корисності від неї немає. Вона навіть біологічно шкідлива, оскільки, як і будь-яка інша складна здатність організму, мусить бути енергетично витратною.

#### *Додаткові коментарі*

1) Прибічники точки зору, згідно з якою ПСП – це ілюзія, що створюється мозком, доводять, що кожную частину чи аспект ПСП можливо пояснити тими або іншими специфічними процесами, які, можливо, відбуваються в мозку ПСП-суб'єктів.

Зокрема, Сюзен Блекмор, розбивши ПСП на достатньо дрібні частини чи аспекти, для кожного з них пропонує гіпотетичне пояснення. Для цього вона відшукує подібні психічні стани в інших ситуаціях, коли відомо про процеси в мозку, що відповідальні за ці стани, і припускає, що у випадку ПСП у мозку відбуваються такі самі

процеси. Наприклад, оскільки відомо, що відчуття щастя може створюватися особливими хімічними речовинами, ендорфінами, які продукуються мозком, то припускається, що в ситуації ПСП мозок інтенсивно продукує ендорфіни. Часте переживання руху по тунелю пояснюється динамікою розрядів нейронів, якої можна очікувати в ситуації кисневого голодування мозку, у поєднанні з деякими додатковими гіпотезами. Для кожної достатньо дрібної частини чи аспекту ПСП, взятої (взятого) окремо, не дуже важко знайти таке гіпотетичне пояснення.

Сюзен Блекмор стверджує, що такий спосіб пояснення є кращим за пояснення ПСП-реалістів, оскільки він є науковим, допускає конкретні передбачення й перевірки. У певному відношенні вона має рацію. А саме: *з точки зору емпірично-наукових критеріїв* гіпотези, які говорять про конкретні процеси в мозку, відповідальні за ті чи інші риси ПСП, мають, порівняно з ПСП-реалізмом, ту перевагу, що *вони є емпірично-науковими гіпотезами – тобто гіпотезами, з яких випливають конкретні передбачення, які можливо перевірити науковими методами*. Натомість ПСП-реалізм, поки він не конкретизований і для нього не запропоновано конкретних засобів перевірки, залишається *не науково-емпіричною, а метафізичною гіпотезою*.<sup>11</sup>

Правда, ПСП-ілюзіонізм у загальному вигляді також є метафізичною, а не науково-емпіричною гіпотезою. Навіть якщо всі запропоновані досі Блекмор та іншими прибічниками ПСП-ілюзіонізму конкретні теорії про процеси в мозку, відповідальні за ті чи інші аспекти ПСП, будуть спростовані подальшими перевірками, це не буде спростуванням ПСП-ілюзіонізму в загальному вигляді. ПСП-ілюзіоніст може сказати, що все одно ПСП пояснюється деякими специфічними процесами в мозку, – нам просто поки що не вдалося виявити, якими саме; не вдалося знайти правильне пояснення.

---

<sup>11</sup> Я виходжу з теорії Карла Поппера про можливість емпіричної перевірки-спростування (фальсифікації) як *критерій демаркації* (розрізнення) між науково-емпіричними й метафізичними теоріями (гіпотезами). Науково-емпіричними є лише ті гіпотези (теорії), з яких випливають певні передбачення, які можливо емпірично перевірити, – тобто, гіпотези, які, у разі їх хибності, можливо спростувати (фальсифікувати) емпіричними перевірками. Теорії, з яких такі передбачення не випливають, які сумісні з будь-якими можливими результатами спостережень, і які, отже, у *принципі* неможливо емпірично спростувати, є ненауковими, метафізичними.



Проте хоча й ПСП-ілюзіонізм, і ПСП-реалізм у загальному вигляді є метафізичними, а не науково-емпіричними гіпотезами, ПСП-ілюзіонізм має певну наукову перевагу. А саме: ПСП-ілюзіонізм слугує підґрунтям для більш конкретних гіпотез (таких як гіпотези Блекмор), які є науково-емпіричними (такими, що їх можливо піддати емпіричним випробуванням, спробам емпіричної фальсифікації), чим ПСП-реалізм поки що не може похвалитися.<sup>12</sup>

Але, *враховуючи стан перевірки запропонованих гіпотез на даний момент*, ця перевага є несуттєвою для відповіді на питання, яке нас цікавить, а саме: *яке з двох головних загальних альтернативних пояснень – ПСП-реалізм чи ПСП-ілюзіонізм – є, скоріше за все, істинним?* Статус гіпотези як емпірично-наукової нічого не говорить про її істинність, доки вона не була ретельно перевірена в різних ситуаціях, в яких є висока ймовірність її фальсифікації. А гіпотези Блекмор та інші подібні гіпотези про процеси в мозку, відповідальні за ті чи інші риси ПСП, поки що не перевірені. (Такі перевірки дуже важко здійснити, не порушуючи норм медичної етики, враховуючи, що йдеться про ситуації клінічної смерті, коли пацієнта треба терміново рятувати.) Разом з тим, метафізична гіпотеза може бути істинною, і в нас можуть бути досить вагомі раціональні підстави вважати її істинною.

2) Слабким місцем гіпотетичних пояснень Блекмор та інших ПСП-ілюзіоністів є їхня роздрібненість. У ПСП виділяються досить дрібні фрагменти чи аспекти, щоб для кожного з них можливо було знайти якесь гіпотетичне пояснення тими чи іншими процесами в мозку. Ці різні гіпотетичні процеси в мозку між собою логічно непов'язані, але з їхнього поєднання якимось незрозумілим чином виходить високозв'язна, переконлива, сповнена смислу візуальна історія, яку ПСП-суб'єкт сприймає як реальні події.

Правда, Блекмор пояснює це інтеграційною діяльністю мозку: мозок працює (здійснює інтерпретацію) так, щоб усе укласти в цілісну картину. Але таке пояснення виглядає малоправдоподібним, враховуючи той факт, що людина перебуває в стані клінічної смерті, коли функціонування її мозку, скоріше за все, сильно розладнане; як мінімум, вона непритомна. В інших ситуаціях непритомності

---

<sup>12</sup> У термінах філософії Поппера можна сказати, що ПСП-ілюзіонізм та ПСП-реалізм є метафізичними дослідницькими програмами; причому метафізична дослідницька програма ПСП-ілюзіонізму більш науково продуктивна.

(марення, сон) мозок зазвичай не створює таких цілісних, високозв'язних, переконливих, сповнених смислу візуальних історій.

Більше того, згідно з гіпотезою Блекмор, мозок багатьох ПСП-суб'єктів у *непритомному стані клінічної смерті* набуває здатності автоматично переробляти *слухові* сигнали на виразну й *високодостовірну* динамічну *візуальну* картину того, що відбувається навколо. Виходить, що мозок ПСП-суб'єктів у непритомному стані клінічної смерті виявляє надзвичайну чутливість і надзвичайну здатність до упорядкування розрізнених сигналів: він продукує ілюзію перебування поза тілом і бачення того, що відбувається навколо; підсвідомо збирає (в основному, через слухові канали) інформацію і упорядковує її у високозв'язну й переконливу динамічну візуальну історію, яка виявляється настільки правильною й точною, наскільки це можливо з'ясувати з наступних опитувань свідків та з інших доступних джерел інформації про відповідні події; вбудовує цю картину в ілюзію перебування поза тілом. У нормальному, притомному стані мозок на таке нездатний.

Те, що мозок людини має такі складні здатності особливо неправдоподібно, враховуючи, що вони проявляються лише в таких рідкісних специфічних ситуаціях як ПСП і не могли приносити ніякої користі для виживання й розмноження предків *homo sapience*, – і, отже, не могли сформуватися в процесі біологічної еволюції як результат дарвіністського природного відбору.

3) Звичайно, для переконаних матеріалістів, які, як Блекмор, впевнені в тому, що “немає душі, духу, астрального тіла чи будь-чого, що залишає тіло під час ПСП і переживає смерть”, що усе це, “як і сама ідея постійного **Я**, є ілюзіями”<sup>13</sup>, будь-яке матеріалістичне пояснення ПСП (як ілюзій, що створюються мозком) видаватиметься більш правдоподібним, аніж пояснення, яке припускає реальність того, що переживалося (душі, її виходу з тіла і, можливо, переходу в інший, “потойбічний” світ).

Але ми, незалежно від тлумачення ПСП, маємо вагомі підстави (аргументи, які розглядалися в попередніх розділах) вважати, що матеріалізм є хибним. Моє (або Ваше) **Я** – як суб'єкт відчуттів, емоцій, бажань, мислення – не може бути ілюзією, – хоча б тому, що для того, щоб переживати ілюзії, має існувати суб'єкт, який їх переживає, – тобто моє (або Ваше) **Я**.

---

<sup>13</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 114.

Якщо ми визнаємо хибність матеріалізму, то нас не може не цікавити питання про те, що ж стає з нашим **Я** після фізичної смерті. І можливо (хоча ми й не можемо бути в цьому певні), що ПСП є тією “шпаринкою”, крізь яку можливо зазирнути “по той бік”.

4) Важливим аспектом ПСП є його позитивний психологічно-духовний вплив. Вище я наводив цитати з цього приводу Р. Моуді та С. Грофа. Більшість дослідників вважають однією з головних причин такого позитивного впливу набуте або зміцнене завдяки ПСП переконання в продовженні життя душі після смерті тіла.

Сюзен Блекмор також визнає цей психологічний вплив, а також те, що у свідченнях ПСП-суб’єктів він пов’язується зі звільненням від страху смерті: “Найбільш звичайна реакція тих, хто мав ПСП, та коментаторів така: “Чому я боявся смерті все моє життя? В цьому немає нічого такого, чого слід було б боятися.” Насправді, більшість тих, хто мав ПСП, йдуть далі, стверджуючи, що тепер вони знають, що є життя після смерті.”<sup>14</sup> “...звичайна реакція тих, хто мав ПСП, – вони вважають, що отримали особистий доказ того, що будуть жити після того, як помруть.”<sup>15</sup>

Але всупереч цьому Блекмор вважає, що причина позитивного психологічно-духовного впливу ПСП – не в набутій (чи зміцненій) вірі в особисте безсмертя, а в чомусь майже діаметрально протилежному – у переживанні ілюзорності, неіснування власного **Я**.

Таке оригінальне тлумачення ґрунтується на теорії Блекмор про природу **Я**. Згідно з цією теорією, **Я** – це лише одна з ментальних моделей, створюваних мозком.

У мене твердження про те, що **Я** – це ментальна модель, відразу викликає питання: якщо **Я** – це модель, то модель чого? Будь-яка модель – чи то фізична, чи ментальна – має бути моделлю *чогось*. Зменшена фізична модель літака або його креслення – це не сам літак. Образ дерева в моїй свідомості чи модель дерева в моєму мозку – це не дерево. У моєму мозку або свідомості немає дерев, різноманітних тварин, інших людей, але є їх моделі. Дивно, що це треба пояснювати, але коли Блекмор відволікається від емпірично-наукових гіпотез про мозок і вдається до філософських міркувань про природу **Я** та світу, вона безнадійно заплутується, ототожнюючи речі з їх ментальними моделями.

---

<sup>14</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 2.

<sup>15</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 4.

Як і в усіх інших випадках відношення між об'єктами та їх моделями, наші **Я** й наші ментальні моделі **Я** – це різні речі. **Я** – це щось одне, а мої уявлення про себе – це щось інше. **Я** – це суб'єкт переживань, воління, мислення. У моїй свідомості поряд з іншими уявленнями й теоріями є уявлення про самого себе – модель **Я**.

Правда, серед наших ментальних моделей є моделі речей, які реально не існують, – наприклад, уявлення про кентаврів, единорогів чи Діда Мороза. Якщо відволіктися від абсурдної загальнофілософської теорії, яку сповідує Блекмор, згідно з якою весь світ – це наші ментальні моделі (детальніше цю теорію ми обговоримо в додатку “Сюзен Блекмор: матеріалізм як ілюзійонізм”), то можна витлумачити її теорію **Я** як переконання в тому, що людське **Я** – це щось так само нереальне, насправді неіснуюче, як кентаври чи Дід Мороз.

Блекмор переконана в тому, що **Я** – це лише ментальна модель, за якою не стоїть ніякої реальності: “Ніколи не існувало ніякого справжнього триваючого **Я**, – **Я**, яке робить свідомі вибори, **Я**, яке ззовні спостерігає за об'єктивним світом, **Я**, яке бере на себе відповідальність і є центром досвіду. Ніколи не існувало окремого **Я**, яке переживало весь цей досвід, яке мало всі ці спогади й приймало всі ці рішення. Ніколи не було ніякого постійного **Я**, і немає ніякого постійного **Я**, яке могло б пережити смерть тіла. Була лише ментальна модель, яка говорила, нібито це **Я** було.”<sup>16</sup>

Звідси, пояснення Блекмор душевного перетворення, про яке свідчать ПСП-суб'єкти: “...чому відбувається трансформація? ...Тому, що ПСП руйнує, хоч би й на коротку мить, модель **Я**, в якій закорінені вся наша пожадливість, збентеження та страждання.”<sup>17</sup>

Тобто, на думку Блекмор, джерелом душевної трансформації ПСП-суб'єктів є не переконання про продовження життя після смерті, яке переважна більшість із них виносить із цих переживань, а ... переживання власного неіснування, небуття власного **Я** (руйнація моделі **Я**). Важко придумати щось більш невідповідне свідченням і абсурдне!

По-перше, тлумачення Блекмор прямо суперечить тому, що ПСП-суб'єкти, за їхніми власними свідченнями, виносять із цього досвіду, а саме: переконання в тому, що вони як суб'єкти відчуттів, переживань,

---

<sup>16</sup> Blackmore S. Dying to Live. – pp. 253-254.

<sup>17</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 253.

мислення, усвідомлення (тобто їх душа або психічне **Я**) можуть існувати без фізичного тіла і продовжать існування після його смерті.

По-друге, тлумачення Блекмор є цілковито абсурдним оскільки говорить про те, що суб'єкти ПСП переживають ... власне неіснування. Якщо я, як суб'єкт переживань, не існую, то я не можу нічого переживати. А якщо я щось переживаю, то, отже, я, як суб'єкт переживань, існую. І, отже, те, що я переживаю, ніяк не може бути моїм неіснуванням як суб'єкта переживань. Але Блекмор, очевидно, вважає інакше: що переживання існують якось самі по собі, без того, хто їх переживає; або що можна щось переживати, не існуючи.

Декарт вважав, що найбільш безсумнівним для людини є існування її **Я** як суб'єкту мислення: "Мислю, отже існую!" Міркування Блекмор можна резюмувати протилежною формулою: "Не існую, але переживаю!"

Правда, у типових ПСП є складова, на яку спирається Блекмор у своєму тлумаченні, і яка, згідно зі свідченнями ПСП-суб'єктів, поряд з переконанням у продовженні життя після фізичної смерті, сприяє духовній трансформації. Це – відчуття щастя, ейфорії, яке ПСП-суб'єкти часто переживають як відчуття єдності зі світом. Це часто нагадує досвід містиків – аж до відчуття власного розчинення у божественному бутті. Але тлумачення цього відчуття як зникнення **Я** (у смислі суб'єкта переживань) є цілком абсурдним. У такому переживанні може зникнути усе, що завгодно, крім суб'єкта – того, хто це переживає.

Можливо, що в якомусь смислі ПСП справді руйнує *сформовану раніше ментальну модель Я*. А саме: можливо, що, переживаючи ПСП, людина сприймає-розуміє себе інакше, аніж вона сприймала-розуміла себе раніше. І це нове сприйняття-розуміння значною мірою зберігається після ПСП. Душевне перетворення ПСП-суб'єкта можна тлумачити як зміну моделі **Я** під впливом ПСП. У найбільш радикальних випадках, можна говорити про це як про руйнацію старої моделі **Я** й створення натомість нової. Хоча правильніше говорити не про руйнацію та створення, а про зміну, яка може бути більш або менш радикальною. В оновленій моделі **Я**, яким би радикальним не було оновлення, зберігається чимало від старої моделі, – хоча б у тому відношенні, що людина вважає себе тієї самою особою, яка була в її тілі до ПСП, зберігає попередні спогади як спогади про *своє* попереднє життя. Але в будь-якому разі, як би не змінювалася моя (чи Ваша) модель **Я** (уявлення про себе, самосприйняття, саморозуміння), я залишаюсь (Ви залишаєтеся) тим самим **Я**.

## 16. Версія Канта

Цікаве бачення проблеми існування душі, особистого безсмертя та існування Бога запропонував Іммануїл Кант у “Критиці практичного розуму”.

Кант вважав, що головні релігійні ідеї – віра в Бога та у вічне життя – виражають сподівання, які необхідно породжуються практичним розумом, моральною свідомістю. Не моральність походить від релігії, а навпаки, головні ідеї релігії – від моральності.

На думку Канта, людина не знає й не може знати, чи існує Бог і вічне життя, але моральний розвиток необхідно приводить людину до віри в них. На відміну від звичайного релігійного розуміння, в якому віра ототожнюється з особливим різновидом знання – зі знанням, яке дається людині Богом через Одкровення, – Кант ототожнював віру зі сподіванням.

Кант виділяв *три основні філософські питання*: “*Що я можу знати?*”, “*Як я повинен чинити?*” і “*На що я можу сподіватися?*” У своїй найбільш знаменитій праці “Критика чистого розуму”, після ретельного дослідження можливостей людського пізнання і його меж, Кант прийшов до висновку, що людина не може знати відповідей на граничні світоглядні питання, – зокрема, питання про існування Бога та вічне життя, а також про те, чи існує свобода (чи є людина якоюсь мірою вільною у прийнятті та здійсненні рішень, чи її поведінка цілковито детермінована законами природи). Натомість, у працях “Критика практичного розуму” та “Релігія з точки зору самого розуму” Кант доводив, що ці та інші світоглядні (релігійні) ідеї відповідають на питання “На що я можу сподіватися?” у перспективі практичного розуму, моральної свідомості.

Моральна свідомість людини потребує цих ідей; можна сказати, що вона вимагає, щоб свобода, безсмертя та Бог існували. Чому це так?

Свобода необхідна для можливості моральної поведінки та відповідальності. Без неї моральна оцінка людських дій та ідея моральної відповідальності людини за свої вчинки не мали б сенсу.

На думку Канта, практична (моральна) необхідність безсмертя людської душі та існування Бога випливає з ідеї морального призначення людської природи. Необхідна кінцева мета волі, яка керується моральним законом, полягає у здійсненні *summum bonum* (лат.) – найвищого, повного, абсолютного, довершеного блага, найвищого добра, яке є *повнотою чесноти й щастя*. А це здійснення можливе, лише якщо людська душа є безсмертною й Бог існує.

Головною складовою довершеного блага (*summum bonum*) є *досконала чеснота*. Другою складовою є *щастя* або, точніше, *відповідність між щастям і чеснотою*. В ідеї найвищого, довершеного блага (*summum bonum*) як необхідної мети волі, яка керується моральним законом, чеснота і щастя поєднані у такий спосіб, що визначальна роль належить чесноті: чеснота є *верховним благом*, а щастя постає як її необхідне, з точки зору практичного (≡морального) розуму, доповнення до довершеного, повного, найвищого блага:

“Адже потребувати щастя і бути гідним його, але попри те не бути йому причетним – це аж ніяк не може бути сумісним з досконалим волінням розумної істоти...”<sup>1</sup>

Відношення між довершеним благом, чеснотою і щастям можна виразити у вигляді такої системи рівнянь:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{довершене благо} = \text{досконала чеснота} + \\ \qquad \qquad \qquad \text{розподіл щастя в точній пропорції до чесноти} \\ \text{досконала чеснота} = \text{верховне благо} \\ \text{щастя, пропорційне досконалій чесноті} = \text{досконале щастя} \end{array} \right.$$

Оскільки здійснення довершеного блага є необхідною метою волі, що керується моральним законом, довершене благо повинно бути здійсненням. Віра в таку здійсненність є практичною (≡моральною) необхідністю. А оскільки головною, визначальною складовою довершеного блага є досконала чеснота, тобто повна, досконала згода (відповідність, гармонія) з моральним законом, то мета досягнення такої досконалої згоди також повинна бути здійсненою. Однак це суперечить реальним можливостям людини в цьому світі:

“Повна ж відповідність волі моральному запові є святість – досконалість, на яку не здатна жодна розумна істота чуттєвого світу в жодний часовий момент свого існування.”<sup>2</sup>

Отже, маємо “антиномію практичного розуму” – суперечність між вимогою практичного розуму (моральної свідомості) та можливостями людини як істоти, що належить до чуттєвого світу. Ця антиномія може бути розв’язана лише якщо ми припустимо безсмертність людської душі: якщо душа безсмертна, то хоча

<sup>1</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 123-124.

<sup>2</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 136.

виконання зазначеної вимоги практичного розуму й неможливе в жодний часовий момент існування людини, воно можливе у вічності – як нескінченний процес наближення до моральної досконалості:

“позаяк вона {повна відповідність з моральним законом, моральна досконалість, святість} все ж таки потрібна як практично необхідна, то вона може виступати тільки в прогресі, що йде в нескінченність до тієї повної відповідності...”<sup>3</sup>

Тому безсмертя душі, за Кантом, – це необхідний “постулат чистого практичного розуму” – “теоретичне, але, як таке, недоказове положення, оскільки воно невід’ємно притаманне практичному закону, а *priori* безумовно чинному”.<sup>4</sup>

Подібним чином Кант показує практичну необхідність (віри в) існування Бога.

Ідея Бога, за Кантом, – це ідея Верховної Істоти, яка є гарантом здійснення, в кінцевому рахунку, у вічності (але не в часі – не в якийсь конкретний, визначений проміжок часу, як, наприклад, час земного життя людини), другої складової довершеного блага – відповідності між щастям та чеснотою. Існування такої Верховної Істоти (Бога) є гарантією того, що людина отримає стільки щастя, скільки вона заслуговує. Іншими словами, Бог є гарантом справедливості.

Здійснення такої справедливості необхідно передбачається практичним розумом в ідеї довершеного блага. Але воно не є необхідним з теоретичної точки зору; більше того, воно не підтверджується досвідом людини як істоти, що належить до чуттєвого світу. У нашому досвіді, який завжди обмежений певними часовими рамками, ідея про існування точної відповідності між щастям і чеснотою не знаходить підтвердження. Скоріше, видається, що ця ідея спростовується досвідом, – адже ми можемо навести багато прикладів добродішних людей, які не були щасливими, і недобродішних людей, які не були нещасливими.

Щоб усунути цю видиму невідповідність, практичним розумом “постулюється також існування якоїсь причини цілої природи, відмінної від неї [самої], що містить підставу цього зв’язку, а саме точної узгодженості щастя з моральністю.” Таким чином, практичний розум постулює існування Бога як “найголовнішої причини природи,

---

<sup>3</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 136.

<sup>4</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 136.



оскільки вона мусить передбачатися для найвищого добра” (довершеного блага, *summum bonum*). Ідея Бога практично (морально) необхідна тому, що “найвище добро {довершене благо} у світі є можливим лише оскільки визнається найголовніша причина природи, яка має каузальність, згідну з моральною налаштованістю.”<sup>5</sup> Ідея такої вищої причини – це і є ідея Бога, а каузальність (причинність), згідна з моральною налаштованістю (з моральним законом) – це воля Бога.

Отже, необхідність віри в Бога як Верховну істоту, яка є причиною світу, – це необхідність (з моральної точки зору) вірити (≡сподіватися), що, всупереч видимості протилежного, дійсність влаштована у відповідності з моральними вимогами – у такий спосіб, що всі несправедливості (невідповідності між щастям і чеснотою), які можна спостерігати на будь-якому обмеженому часовому відрізку, є тимчасовими й будуть усунуті у вічності існування людської душі; що чеснота зрештою отримає належну винагороду (у цьому чи іншому житті), а злочин буде покарано з усією суворістю, якої вимагає справедливість.

Ще раз зверну увагу: у філософії Канта віра не є знанням, вона ототожнюється з надією. Ми можемо сподіватися на безсмертя душі й справедливий світовий устрій (який уособлюється Богом). Ця надія відповідає моральній свідомості й підтримує її. Але ми *не знаємо*, чи душа безсмертна і чи існує Бог. Саме це незнання й робить можливою людську свободу і моральну мотивацію. Якби ми знали про існування Бога, то моральна мотивація була б подавлена легальною (страхом покарання й бажанням отримати винагороду):

“Якщо людській природі призначено прагнути до найвищого добра, то й міра її пізнавальних спроможностей... має вважатися відповідною до цієї мети. ...припустімо, що природа наділила нас тією здатністю проникливості або просвітленістю, якою ми раді були б володіти або якою ми справді, як уявляють деякі, володіємо, – яким би був, за всією правдоподібністю, наслідок цього? ...замість суперечки, яку тепер моральному налаштуванню доводиться вести зі схильностями й у якій після декількох поразок усе ж таки має бути поступово здобуто моральну силу душі, у нас перед очима ненастанно стояли б Бог і вічність у їх грізній величі... Порушення закону, звісно, було б уникнене, повеліване ним виконувалося б, та позаяк налаштованість, з якої повинні

---

<sup>5</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 139.

діятися вчинки, не може бути вселена жодним велінням, а стимул до діяльності тут завжди під рукою й притому зовнішній, отже, розум не потребує спершу напружено працювати, збираючи сили для опору схильностям за допомогою живого уявлення про гідність закону, – то більшість законослухняних вчинків діялося б зі страху, лише небагато – з надії й геть жоден – з почуття обов'язку, а моральної вартості вчинків, до чого-бо єдино зводиться вся вартість особи й навіть цілого світу в очах найвищої мудрості, тоді зовсім не існувало б. Таким чином, поведінка людей ... перетворилася б на голий механізм, де, як у маріонетковій виставі, усі добре жестикулюють, але у фігурах немає життя. А що в нас це влаштовано цілком інакше, і ми за всього напруження нашого розуму маємо тільки дуже темне й непевне бачення майбутнього, а світоправитель дозволяє нам тільки здогадуватися про його існування та його велич, але не дозволяє нам цього бачити або ясно довести, натомість моральний закон всередині нас, нічого не обіцяючи нам з певністю й нічим не погрожуючи, вимагає від нас безкорисливої поваги, хоча, втім, тільки тоді, коли ця повага стає діяльною й панівною, дозволяє нам через це зазирнути, і то лише мигцем, у царство Надчуттєвого, – то може мати місце істинно етична, віддана безпосередньо законові налаштованість, і розумне створіння може стати гідним причетності до найвищого добра, відповідної моральній вартості своєї особи, а не лише своїм учинкам. Отже, і тут могло б бути слухним те, чого нас поза тим достатньо вчить дослідження природи й людини, – що незглибима мудрість, завдяки якій ми існуємо, є не менше гідна поваги в тому, чого вона нам відмовила, як у тому, чим вона нас наділила.”<sup>6</sup>

\*\*\*\*\*

Слід зауважити, що навіть якщо дотримуватися усіх суттєвих засновків і способів аргументації Канта, деякі висновки, які він робить, не випливають з них логічно. Це стосується, зокрема, персоналістичної ідеї Бога (ідеї Бога як особи) та висновку про те, що християнство є найбільш повним, адекватним вираженням вимог практичного розуму. На мою думку, аргументація Канта цілком сумісна, наприклад, з індійською релігійно-філософською традицією, звільненою від уявлень про богів (політеїзм), і за своєю логікою ближча до неї.

---

<sup>6</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 162-163.

Насамперед звернемо увагу на те, що Кант у своїй філософії не робить якісного, принципового розрізнення (яке характерне для християнства та інших авраамічних релігій) між земним життям людини та її життям після смерті. І те й інше мислиться однаково – як процес, в якому людина, будучи морально недосконалою істотою, може й має нескінченно наближатися до моральної досконалості. Якщо в авраамічних релігіях (зокрема, у християнстві) вічне життя після смерті мислиться як мета земного життя і як саме довершене благо, перебування в ньому (а не процес наближення до нього), то в перспективі філософії Канта смисл і характер потойбічного життя є, у принципі, таким же самим, як і смисл і характер земного життя, – відмінності можуть бути лише в ступені (ступені наближення до довершеного блага). Таке бачення, очевидно, набагато ближче до віри в реінкарнації, аніж до християнської (або мусульманської) віри у вічне блаженство в раю.

Не менш важливе розходження між філософією Канта й християнським віровченням ми можемо виявити, якщо спробуємо уважно дослідити питання: чим, у перспективі цієї філософії, є Бог? З точки зору Канта, Бог цілковито зводиться до *причинності*, що *відповідає моральним вимогам* і є необхідною умовою реалізації справедливості (відповідності між щастям і доброчесністю) у вічності.

Цей Бог позбавлений головної персоналістичної (особистісної) ознаки – свободи дії, можливості діяти так або інакше. Бог як буття, чия воля-причинність цілковито відповідає моральному закону, меті здійснення довершеного блага, в принципі не може воліти й діяти інакше, аніж у такий спосіб, що якнайкраще відповідає меті здійснення цього блага. Якби він міг воліти й діяти інакше, то це означало б, що його воля-причинність не відповідає цілковито моральному закону і його кінцевій меті (здійснення довершеного блага). Але філософія Канта цілковито виключає таку можливість, бо в ній ідея Бога впливає з ідей морального закону й довершеного блага і цілковито підпорядкована цим ідеям. Тому Бог Канта цілковито позбавлений свободи вибору.<sup>7</sup> Бог Канта не може за

---

<sup>7</sup> Пор.: Мігель де Унамуно:

“І відносно морального порядку речей ми маємо запитати: чи є брехня, вбивство або перелюб злом тому, що так встановлено Богом? Чи Богом так встановлено тому, що це – зло. ...або Бог за якоюсь своєю примхою й без будь-якого смислу встановлює один закон, хоча міг би встановити й інший, або Він... підкоряється природі і сутності (essence), що внутрішньо властиві самим речам, не залежать від Нього, тобто від Його суверенної волі; якщо

власним бажанням карати й милувати грішників, наділяти чи не наділяти їх благодаттю, не може найменшою мірою керуватися почуттям (хоч би й любові), – усі його воління й дії необхідно мають відповідати виключно моральному закону й тій єдиній меті, заради якої ми й припустили існування Бога, – меті забезпечення справедливості, винагородження добродетельності (способу життя, що керується повагою до морального закону) й покарання злочину.

Отже, на мою думку, ідея Бога в Канта досить далека від християнського персоналістичного уявлення (Бог як особа, наділена волею). Скоріше, вона відповідає одному з головних понять індійської релігійної традиції – поняттю карми, що мислиться (як Бог у Канта) не як особа чи жива істота, а саме як *причинність, що відповідає моральному закону*.

Кант писав, що одним з найважливіших досягнень його критичної філософії є те, що вона визначила межі для розуму й зберегла місце для віри. А проте, Кант був дуже далеким від позицій “нормального” віруючого, який некритично, догматично, на віру приймає вчення Церкви. Щоб правильно зрозуміти позицію Канта, слід співставити два важливі положення його філософії:

- 1) ми не знаємо й не можемо знати, чи справді існують свобода, безсмертя душі та Бог;

---

ж це так, якщо Він підкоряється розуму, що міститься у самому бутті речей, то цього розуму, якщо ми його пізнаємо, нам буде достатньо, і в нас уже не буде ніякої необхідності в Бозі... І не треба говорити, що цей розум і є сам Бог, вищий розум речей. Адже такий розум, який зводиться до необхідності, сам по собі безособовий. Особистісність йому надає воля...

Рациональний Бог неминуче буде необхідним у своєму бутті й у своєму творінні; кожного разу Він не зможе зробити нічого, крім найкращого, і неможливо, щоб однаково найкращими виявилися різні речі, бо серед усіх нечисленних можливостей лише одна може бути такою, що максимально відповідає Його меті... І раціональному Богу, Богу розуму, нічого іншого не залишається, як лише дотримуватися кожного разу прямої лінії, яка найкоротшим шляхом веде до мети, яку Він переслідує, – мети настільки ж необхідної, як необхідним є єдиний прямиий шлях, який до неї веде. Таким чином, божественність Бога підмінюється Його необхідністю. І в необхідності Бога знищується Його вільна воля, інакше кажучи, Його свідомо особистість.”

Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.163-164.

2) ідеї практичного розуму про існування свободи, безсмертя душі та Бога є необхідними не як відповіді на питання “Що я можу знати?”, а як відповіді на питання “На що я можу сподіватися?”

“Нормальний” віруючий розглядає віру як знання – особливий вид знання, даний самим Богом – одкровення. Звідси – догматизм, намагання позбутися сумніву, релігійна нетерпимість і фанатизм.

Натомість, для Канта поняття віри, по суті, тотожне з поняттям надії (яка природно поєднується із сумнівом). Ми не знаємо, чи існує Бог, свобода й безсмертя душі, але ми можемо сподіватися на їхнє існування – і така надія відповідає потребам моральної свідомості.

На відміну від “нормальних” віруючих, Кант вважав, що релігія є вторинною по відношенню до моральності, що положення релігії випливають з моральних ідей, а не навпаки. З догматично-релігійної точки зору, необхідність виконання певних правил поведінки визначається тим фактом, що ці правила встановлені Богом. З точки зору Канта, моральні норми є самодостатніми, а віра (=надія) в існування Бога й безсмертя людської душі є вторинною, похідною від моральної свідомості.

## 17. Проблема смерті та безсмертя у філософії, релігії, психології

Одна з головних, а можливо й головна проблема, яку намагаються осмислити релігія і філософія, – це проблема смерті.

Античний філософ Ціцерон говорив: “Філософувати – це вчитися помирати.” Філософ Ренесансу Мішель Монтень пояснював цю думку: “Вся мудрість і весь розум світу, зрештою, націлені на те, аби навчити нас не боятися смерті.”<sup>1</sup>

Особлива важливість смерті зрозуміла. Адже смерть – це не просто подія серед інших подій людського життя. Смерть – це кінець людського життя, особлива, остання його подія, після якої в ньому не буде вже ніяких інших подій. І цієї події ніхто не може уникнути. Смерть ніби підбиває підсумки людського життя. Тому німецький філософ Мартін Хайдеггер говорив, що людське життя – це *буття-до-смерті*. А давньогрецький філософ Епікур писав: “Вміння добре жити й добре помирати – це одна й та сама наука”.

Усі ми знаємо, що ми смертні. Кожний з нас помре. Більшість людей дуже бояться смерті, але знаючи, що смерті неможливо уникнути, намагаються не думати про неї, занурюючись у рутину повсякденного життя і вбиваючи вільний час різними розвагами і видовищами. Проте страх смерті від цього не зникає, а лише витісняється в підсвідомість і часто стає джерелом різних психічних проблем і розладів. Тому багато філософів, а також деякі психологи наголошують на тому, що реагувати на проблему смерті за зразком страуса – ховаючи голову в пісок – це поганий спосіб захисту від страху смерті.

Смерть потребує осмислення як кінцевий “пункт призначення” людського життя. А людське життя потребує осмислення в перспективі його скінченності, “спрямованості до смерті”. Щоб почати жити багатим осмисленим життям, людині потрібно глибоко усвідомити й осмислити власну смертність. Ще Св. Августин говорив: “Людина народжується по-справжньому лише перед обличчям смерті”. Відомий сучасний американський психолог Ірвін Ялом наводить численні свідчення того, що серйозне, глибоке усвідомлення перспективи смерті якісно змінює людське життя, робить його більш повним, глибоким, емоційно насиченим, відповідальним.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Монтень М. Проби. – Кн. 1. – с. 92.

<sup>2</sup> Yalom I. *Existential Psychotherapy*. – pp. 3-217. [Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – С. 7-241.]

Зокрема, глибоке усвідомлення власної смертності навчає нас цінувати життя й час, який ми дуже часто марнуємо чи “вбиваємо”. Згадаймо слова Сенеки:

“Вкажи мені людину, котра бодай трохи цінувала б час, дорожила днем, котра б розуміла, що вмирає, власне, щоденно?.. Помиляємось якраз у тому, що смерть бачиться нам десь попереду: вона ж у значній своїй частці – вже позаду. Скільки віку прожито – стільки ж одразу бере його смерть. Отож ... охоплюй усі години... Життя, поки його відкладаємо, минає. Все ... чуже нам, один тільки час – наша власність. ...Кажу-бо: відколи ти народився, відтоді й простуєш до смерті. Ось над таким і подібним варто роздумувати, коли хочемо спокійно виглядати ту останню нашу годину, страх перед якою затьмарює нам усі інші години.”<sup>3</sup>

Ту ж головну думку виражають рядки з вірша Василя Симоненка:

Більше тебе не буде.  
Завтра на цій землі  
Інші ходитимуть люди,  
Інші кохатимуть люди,  
Добрі, ласкаві й злі.  
  
Сьогодні усе для тебе:  
Озера, гаї, степи.  
Тож жити спішити треба,  
Кохати спішити треба,  
Гляди ж, не проспи.

Але для того, щоб жити й насолоджуватися життям, людині, яка глибоко усвідомила власну смертність, спочатку потрібно подолати страх смерті. Як це зробити?

Мабуть, насамперед, слід спробувати відповісти на питання: а що ж таке смерть? Якщо не розглядати різні другорядні нюанси, то є лише два варіанти відповіді на це питання: 1) смерть – це небуття, повне зникнення людського **Я** й 2) смерть – це перехід до якогось іншого буття, продовження існування нашого **Я**, основи нашої особистості, душі в якійсь іншій формі (в іншому світі, іншому тілі тощо).

Рецепти, які філософи прописували задля подолання страху смерті, залежали від того, якого з цих двох поглядів вони дотримувалися.

---

<sup>3</sup> Сенека. Моральні листи до Луцілія. – С. 38, 44.

Наприклад, Епікур, який вважав, що смерть – це небуття, говорив, що нерозумно боятися смерті, бо “смерть не має до нас ніякого відношення; коли ми є, то смерті ще немає, а коли смерть приходить, то нас уже немає”.

Сократ говорив, що якщо “вмерти – значить стати нічим і померлий нічого вже не відчуває”, то смерть є не злом, а добром, тож її не слід боятися:

“Якщо це повна втрата відчуття, щось схоже на сон, коли хтось спить так, що навіть ніяких сновидінь не має, то тоді смерть була б дивовижним надбанням. На мою думку, якби комусь довелося вибрати таку ніч, в яку він заснув би так міцно, що нічого йому навіть не приснилося б, і порівняти потім і з тією ніччю інші ночі й дні свого життя, і, поміркувавши, сказати, скільки днів і ночей прожив він у своєму житті краще й приємніше від тої ночі, то, гадаю, не тільки проста людина, а сам великий цар визнав би, що таких ночей було в нього обмаль порівняно з іншими днями й ночами. Отже, якщо смерть є чимось того роду, то я вважаю її надбанням, тому що в такому разі весь час видається не довшим від одної ночі.”<sup>4</sup>

А проте, для багатьох людей такі рецепти неприйнятні. Перспектива небуття – це якраз і є те, що їх найбільше жахає, – набагато більше, ніж будь-які страждання. Звідси, очевидно, і походило уявлення більшості афінян про те, що смерть – це зло, яке Сократ критикував як нерозумне, а також та “жага безсмертя”, про яку писав Епікур і від якої він вважав за благо звільнитися.<sup>5</sup>

Ось як пояснює це іспанський письменник і філософ Мігель де Унамуно:

“...нешасливі люди ... віддають перевагу нещастю перед небуттям. Про себе можу сказати, що в юності й навіть у дитинстві мене не надто хвилювали страшні картини пекла, тому що вже тоді ніщо не здавалося мені настільки жахливим, як саме по собі небуття. ...ніколи, у часи простодушної віри мого дитинства, мене не

---

<sup>4</sup> Платон. Апологія Сократа // Платон. Діалоги. – с. 50.

<sup>5</sup> “Якщо дотримуватися правильного знання, що смерть для нас – ніщо, то смертність життя стане для нас відрадною: не тому, що до неї додається нескінченність часу, а тому, що від неї відніметься жага безсмертя.” (Епікур. Лист до Менекея)



лякали описи мук пекла, якими б жорстокими вони не були, і я завжди відчував, що небуття набагато страшніше пекла.”<sup>6</sup>

Незважаючи на загальновідомість факту, що всі люди смертні, людині дуже важко уявити і прийняти свою смертність та смертність близьких людей, – якщо смерть розуміти як небуття, зникнення людського **Я**, його перетворення на ніщо. Смерть видається чимось безглуздим, абсурдним, неможливим. У Василя Симоненка є вірш, що чудово виражає це почуття:

#### ДІД ПОМЕР

От і все.  
Поховали старезного діда,  
закопали навіки у землю святу.  
Він тепер вже не встане  
і ранком не піде  
із косою під гору круту.  
І не стане мантачкою тишу будити,  
здивлятися в небо, як гаснуть зірки.  
Лиш рососою по нім буде плакати жито  
і пливтимуть над ним непомітно віки.  
От і все.  
Поховали хорошу людину,  
повернули навіки у лоно землі.  
Та невже ж  
помістились в тісну домовину  
всі турботи його,  
всі надії,  
жалі!  
Та невже ж то  
йому все віднині байдуже –  
чи світитиме сонце,  
чи ніч напливе!  
Біль у душу мою закрадається вужем,  
відчай груди мені розпанахує, рве.  
Я готовий  
повірити в царство небесне,  
бо не хочу,  
щоб в землю ішли без сліда

---

<sup>6</sup> Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С. 32, 61.

безіменні,  
святі,  
незрівнянно чудесні,  
горді діти землі,  
вірні діти труда.

Інша яскрава ілюстрація – оповідання Льва Толстого “Смерть Івана Ілліча”:

“В глибині душі Іван Ілліч знав, що він помирає, але він не лише не звик до цього, але й просто не розумів, ніяк не міг зрозуміти цього.

Той приклад силогізму, якому він навчався в логіці Кізеветера: Кай – людина, люди смертні, тому Кай смертний, видавався йому все його життя правильним лише по відношенню до Кая, але ніяк не до нього. То був Кай-людина, взагалі людина, і це було цілком справедливо, але він був не Кай і не взагалі людина, а він завжди був зовсім, зовсім особливою, відмінною від усіх інших істотою, він був Ваня з мамз пагі, з Мітею й Володею, з іграшками, кучером, з нянею, потім з Катенькою, з усіма радощами, прикрасами, захопленнями дитинства, юності, молодості. Хіба для Кая був той запах шкіряного смугастого м'ячика, який так любив Ваня? Хіба Кай цілував так руку матері й хіба для Кая так шурхотів шовк складок плаття матері? Хіба він бунтував за пиріжки в Правознавстві? Хіба Кай так був закоханий? Хіба Кай так міг вести засідання?

І Кай точно смертний, і йому правильно помирати, але мені, Вані, Івану Іллічу, з усіма моїми почуттями, думками, мені це інша справа. І не може бути, щоб мені слід було помирати. Це було б надто жахливо.”<sup>7</sup>

Австрійський психолог і філософ **Віктор Франкл** відзначає:

“Тому, хто по-справжньому любить, смерть любимой істоти завжди здається незбагненою, так само як "незбагненна" для нього і його власна смерть. Адже добре відомо, що ніхто не може цілком усвідомити факт своєї власної смерті, що це в основі так само незбагненно, як і той факт, що нас не було до народження. Кожний, хто справді вірить або стверджує, що він може досягнути смерті людини, обманує сам себе. Тому що те, у що він хотів нас змусити повірити, незбагненно, а саме: що людська істота

---

<sup>7</sup> Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича. – С. 276-277.

усувається зі світу просто тому, що її організм, який є її засобом пересування, став трупом. Коли зникає фізична оболонка, невірно говорити, що особистість сама більше вже не існує. Найбільше, що ми можемо сказати, – це те, що вона (особистість) уже більше не проявляється, тому що прояв потребує фізичних форм вираження (мова тощо).”<sup>8</sup>

Багато людей вірять, що особистість людини, або її головна частина, ядро, основа, яку називають душею, продовжує існувати після смерті, – або в якомусь іншому світі або в цьому світі, переселяючись в якесь інше тіло (реінкарнація). Цю віру несуть із собою й більшість релігій.

Мігель де Унамуно писав, що *проблема особистого безсмертя – “єдина справді життєва проблема, що зачіпає найглибшу основу нашого буття”*<sup>9</sup>.

Саме ця проблема породжує релігію:

“...саме з культу мертвих предків починались звичайно примітивні релігії, і, строго кажучи, більш за все відрізняє людину від інших тварин саме те, що вона так чи інакше хоронить своїх мерців... Цей культ – не смерті, але безсмертя, – започатковує та зберігає релігії.”<sup>10</sup>

З цього ж прагнення людини до безсмертя народжується й ідея Бога. Людина “створює” (тобто, видумує) Бога як гаранта її безсмертя:

“Якось, розмовляючи з одним селянином, я запропонував йому гіпотезу, згідно якої справді існує Бог, який править світом і землею, як якась Світова Свідомість, але з цього не випливає, що душа кожної людини безсмертна в традиційному і конкретному смислі цього слова. “А для чого ж тоді Бог?” – заперечив мені він.”<sup>11</sup>

На думку Унамуно, філософія у своїй основі також є спробою людини осмислити проблему смерті та безсмертя:

“... жага не помирати, голод по особистому безсмерттю ... це є афективна сторона всякого пізнання і внутрішній, особистий вихідний пункт всякої людської філософії, людиною створеної та

---

<sup>8</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 250-251.

<sup>9</sup> Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – с. 28.

<sup>10</sup> Там же. – С. 59-60.

<sup>11</sup> Там же. – с. 28.

для людей призначеної... Усе інше – або самообман, або спроба обманути інших. І спроба обманути інших заради того, щоб обманути самого себе.”<sup>12</sup>

Підтвердження цієї думки можна знайти й у представників протилежного філософського табору – матеріалізму. Так, Фрідріх Енгельс писав: “Велике головне питання всієї філософії, особливо недавньої, є питання про відношення буття й мислення.” Далі він так пояснює цю філософську формулу:

“З найдавніших часів ... люди розмірковували про *відношення між душею й зовнішнім світом*. Якщо, після смерті, вона залишала тіло й продовжувала жити, годі було придумати для неї ще якусь смерть. Так виникла *ідея безсмертя*...”<sup>13</sup>

У попередньому розділі ми говорили про розуміння проблеми безсмертя у філософії Імануїла Канта.

А ось як оцінював значення ідеї безсмертя **Федір Достоевський**:

“...вища ідея на землі *лише* одна, а саме – ідея про безсмертя душі людської, тому що всі інші "вищі" ідеї життя, якими може жити людина, *лише з неї однієї випливають*...”

...любов до людства навіть зовсім немислима, незрозуміла й зовсім неможлива без віри в безсмертя душі людської. Ті ж, хто, віднявши в людини віру в її безсмертя, хочуть замінити цю віру, у смислі вищої мети життя, "любов'ю до людства", ті, говорю я, підіймають руки на самих же себе; тому що замість любові до людства насаджують у серці людини, що втратила віру, лише зародок ненависті до людства.

...ідея про безсмертя – це *саме* життя, живе життя, його остаточна формула й головне джерело істини та правильної свідомості для людства.”<sup>14</sup>

Для людей, які не вірять у життя після смерті, поширеним способом психологічного захисту від страху смерті є намагання увічнити своє ім'я у творах мистецтва й науки, інших видатних звершеннях, намагання досягти безсмертної слави тощо. Чимало людей втішають себе думкою про те, що людина продовжує жити у

---

<sup>12</sup> Там же. – с. 56.

<sup>13</sup> Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах та кінець німецької класичної філософії. – с. 278. (Курсив мій.)

<sup>14</sup> Достоевський Ф. Дневник писателя. 1976 г. – с. 137.

своїх нащадках, в пам'яті інших людей тощо. Деякі інші люди ототожнюють себе з нацією і втішаються тим, що після їх смерті нація буде існувати. Дехто втішається навіть тим, що матерія є вічною і незнищенною, а отже атоми, з яких складалося людське тіло, після смерті людини продовжують існувати.

Так, Василь Симоненко завершує вірш про смерть діда оптимістичною кінцівкою в стилі “дід помер, але справа його жива”:

Я не вірю,  
що дід із могили воскресне,  
але вірю,  
що ні –  
він увесь не умре.  
Його думи нехитрі  
додумають внуки,  
і з очей ще віки пломенітимуть в них  
його пристрасть і гнів,  
його радощі й муки,  
що, вмираючи,  
він передав для живих.

Проте, на мою думку, такий оптимізм є самооманою. Невже весь пафос вірша про смерть діда стосувався не самого діда – його унікальної й неповторної особистості, а лише дум, які думав дід, але які може додумати й хтось інший, тощо?

Цю самооману рішуче викривав Мігель де Унамуну:

“Людина – це мета, а не засіб. ...що це за ідол, чи ми назвемо його Людством чи ще якимось, якому мають приноситись в жертву всі та кожний з людей? Чому я маю жертвувати собою заради ближніх, співвітчизників, задля своїх дітей, а потім мої діти – жертвувати собою задля своїх дітей і так далі в нескінченному ланцюгу поколінь, що змінюють одне одне? І хто нарешті збере плоди всіх цих жертвоприношень?...

Усі ці розмірковування про те, що людина живе у своїх дітях, або у своїх творах, або в природному світі, – суть нікчемні вигадки...

Якщо після смерті мого тіла – я говорю так, щоб відрізнити тіло від мене самого, від того, що є я, – моя свідомість повертається в абсолютну несвідомість, з якої вона колись вийшла, і те ж саме відбувається з усіма моїми побратимами по життю, то наш втомлений людський рід є не що інше, як лиховісна низка примар,

що бредуть з одного ніщо в інше ніщо, а людяність у цьому випадку є щось найбільш нелюдське, що тільки може бути...

Якщо всі ми померемо повністю, для чого тоді все? Для чого?..

...хочу жити саме я, який я є і яким я себе відчуваю, і тому мене мучить проблема безсмертя душі, моєї власної душі...

Егоїзм, скажете ви? Немає нічого більш універсального, ніж індивідуальне...

Жертвуй собою ради своїх дітей! І ти жертвуєш собою заради них, тому що вони твої, тому що вони продовження тебе, і вони теж, у свою чергу, принесуть себе в жертву своїм дітям, а ці останні – своїм, і так без кінця буде продовжуватись це безплідне жертвоприношення. Я приходжу в цей світ для того, щоб здійснити своє я, то що ж станеться врешті-решт з усіма нашими я? Живи заради Істини, Добра, Краси! Ми ще переконаємося й найбільшій суєтності та нещирості цієї лицемірної позиції...

А нас усе ще хочуть одурити і, вдаючись до самої лукавої брехні, нам говорять, що ніщо не зникає, що все перетворюється, обертається та змінюється, що не зникає навіть найменша часточка матерії, так само як не розсіюється повністю навіть найменша напруга енергії. І хтось ще хоче нас цим втішити! Мізерна втіха! Мені немає ніякої справи ані до моєї матерії, ані до моєї енергії, бо вони не мої доти, доки я сам не свій, тобто не вічний. Ні, не зникнути в якомусь великому Всезагальному – будь то нескінченна та вічна Матерія, Енергія чи Бог – є те, чого я хочу... Нам непотрібні хитрування монізму; ми хочемо реального, а не примарного безсмертя...<sup>15</sup>

Подібні міркування висловлював, від імені одного зі своїх літературних персонажів, А. П. Чехов:

“О, навіщо людина не безсмертна! Навіщо мозкові центри і звивини, навіщо зір, мова, самовідчуття, геній, якщо усьому цьому судилося піти у землю й врешті-решт охолонути разом з землею корою, а потім мільйони років без сенсу й без мети носитися з Землею навколо Сонця? Для того, щоб охолонути й потім носитися, зовсім непотрібно витягати з небуття людину з її високим, майже божеським, розумом і потім, ніби на посміх, перетворювати її на глину. Обмін речовин! Але яке ж боягузтво втішати себе цим сурогатом безсмертя! Безсвідомі процеси, що

---

<sup>15</sup> Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С. 34, 39, 61, 63-64

відбуваються в природі, навіть нижче людської глупоти, адже в глупоті є усе-таки свідомість і воля, а в процесах – зовсім нічого. Лише боягуз, у якого більше страху перед смертю, ніж гідності, може втішати себе тим, що його тіло буде з часом жити в траві, у камені, у жабі... Бачити своє безсмертя в обміні речовин так само дивно, як пророкувати блискуче майбутнє футляру після того, як розбилася і стала непридатною дорога скрипка.”<sup>16</sup>

\*\*\*\*\*

Утім, далеко не всі філософи поділяли позитивну оцінку ідеї і перспективи особистого безсмертя. Ми вже говорили про міркування Сократа, який вважав, що небуття є кращим, ніж звичайне життя, сповнене страждань, і про Епікура, який вважав, що до перспективи небуття слід ставитися з повною байдужістю.

Фрідріх Енгельс вважав, що віра в існування душі й безсмертя була наслідком незнання: “люди, які ще нічого не знали про будову своїх тіл, під впливом сновидінь, вірили, що їх думки й відчуття були діяльністю не їхніх тіл, а якоїсь душі, що живе в тілі й залишає його після смерті”<sup>17</sup>, і що в давнину перспектива безсмертя зовсім не радувала людей: оскільки життя було дуже важким і сповненим страждань, то віра в безсмертя душі сповнювала людей жахом та безнадією, і вони тільки й мріяли про те, як би позбутися цього жалюгідного безсмертя.

Негативна оцінка перспективи особистого безсмертя міститься й в індійській релігійній традиції – індуїзмі та буддизмі. Тут є віра в життя після смерті, яке здійснюється шляхом перевтілень, “колеса сансари”, але це “колесо” оцінюється негативно, бо “життя – це страждання”. Тому ці релігії вважають вищою метою людини вихід з цього циклу перевтілень і розчинення душі людини в божественному бутті Брахмана або досягнення стану цілковитої байдужості-небуття – Нірвани.

Для багатьох людей перспектива вічного життя видається непривабливою, бо вони не уявляють, чим можуть зайняти себе цілу вічність, і вічне життя асоціюється в них з нескінченною нудьгою.

Радикально негативну оцінку ідеї особистого безсмертя давав **Фрідріх Ніцше:**

---

<sup>16</sup> Чехов А. П. Палата №6. – С. 251-252.

<sup>17</sup> Енгельс Ф. Людвіг Фейербах та кінець німецької класичної філософії. – с. 278.

“Страхітлива брехня про особисте безсмертя скалічила кожен розум, усі природні інстинкти, – усе діяльне і життєдайне, будь-яку запоруку майбутнього, – і посіяла недовіру.”<sup>18</sup>

Проте навіть у філософії Ніцше ми можемо виявити підтвердження міркувань Унамуно про те, що жага особистого безсмертя є внутрішнім, особистим вихідним пунктом усякої людської філософії, а все інше – самообман і спроба обманути інших заради того, щоб обманути самого себе. Відкинувши ідею особистого безсмертя, Ніцше створив паліатив (замінник) цієї ідеї – *вчення про вічне повернення*. Згідно з цим вченням, усе, що відбувається, вже відбувалося раніше і відбуватиметься в майбутньому нескінченну кількість разів. Через мільярди або мільярди мільярдів років усе повторюється. А отже, кожен з нас уже проживав і ще проживатиме це саме життя безліч разів. Чим не особисте безсмертя!<sup>19</sup>

Як бачимо, ставлення людей до смерті й безсмертя дуже неоднозначне. І йдеться тут не лише про відмінності в поглядах різних людей, а про боротьбу різних мотивів у свідомості майже кожної людини. Мабуть, більшість із нас може зрозуміти й ту, й іншу позицію: нам не є чужими ані “прагнення до безсмертя”, ані відчуття втоми від життя, сповненого страждань, яке інколи переходить у прагнення абсолютного спокою-небуття, ані побоювання того, що вічне життя, якщо воно існує, може виявитися страшенно нудним.

На цю суперечність звернув увагу ще Епіктет:

“Молодий, помираючи, ремствує на богів за те, що помирає в розквіті віку; старий – за те, що томиться, коли йому час на спокій. І все ж, коли смерть встане з ним обличчям до обличчя, його охоплює жага життя, він посилає за лікарем і просить його докласти усіх сил, усього мистецтва, щоб поставити його на ноги. Дивні істоти ці люди – не хочуть ні жити, ні помирати!”

Цю ж саму роздвоєність можна побачити й в індійській релігійній традиції. Люди бояться смерті й долають цей страх вченням про

---

<sup>18</sup> Ніцше Ф. Антихрист. – с. 378.

<sup>19</sup> Вчення про вічне повернення виконує у Ніцше і функцію тієї “регулятивної ідеї” або “системи координат”, у відношенні до якої здійснюється смисложиттєва орієнтація. На думку Ніцше, якщо людина повірить, що проживатиме це саме життя точно так само безліч разів, то вона здійснюватиме свої життєві вибори відповідально, обираючи такий спосіб життя, щоб їй захотілося прожити це життя ще безліч разів.



реінкарнацію. Але, повіривши в даність вічного особистісного існування, вони лякаються цієї перспективи, починають ремствувати, що життя – це страждання, і шукати “спасіння” вже не від смерті, а від життя.

З одного боку, здається слушним міркування про те, що якщо немає особистого безсмертя, то життя не має сенсу: якщо смерть – це небуття, якщо після фізичної смерті особистість людини перетворюється на ніщо, і ця доля очікує всіх людей, то, як писав Мігель де Унамуно, “наш втомлений людський рід є не що інше, як лиховісна низка примар, що бредуть з одного ніщо в інше ніщо, а людяність у цьому випадку є щось найбільш нелюдське, що тільки може бути”.<sup>20</sup> Тим більше, що ця доля очікує не лише кожному окрему людину, а й людський рід у цілому: адже з точки зору фізичних чинників можна напевно стверджувати, що людський рід раніше чи пізніше буде знищений у результаті якоїсь глобальної катастрофи.

З іншого боку, здається, що має рацію й контраргумент, який наводить Карл Поппер:

“якби наше життя не мало кінця, то воно не мало б цінності... завжди присутня небезпека втрати життя допомагає нам зрозуміти його цінність”.<sup>21</sup>

Або у формулюванні Віктора Франкла:

“Що б являло собою наше життя, якби воно було нескінченним? Якби ми були безсмертні, ми б спокійно могли відкладати кожний свій вчинок на який завгодно час. І неважливо було б, зробимо ми зараз якийсь вчинок чи не зробимо; кожна справа може бути з рівним успіхом зроблена і завтра, і післязавтра, і через рік, і через десять років. Але перед обличчям смерті як абсолютного й неминучого кінця, що очікує нас у майбутньому, і як межі наших можливостей – ми зобов’язані максимально використовувати відведений нам час життя, ми не маємо права втрачати жодної з можливостей, сума яких у результаті робить наше життя дійсно повним смыслу.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – с. 61.

<sup>21</sup> Popper K. How I See Philosophy. – р. 186. [Поппер К. Как я понимаю философию. – с. 21.]

<sup>22</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 191-192.

Проте можливо, що ці дві точки зору, які видаються протилежними, насправді можуть і мають бути поєднані. Можливо, що смисл життя є можливим саме тому, що,

- з одного боку, наша життєва перспектива обмежена часовими рамками від фізичного народження до фізичної смерті; ми не знаємо, що нас очікує після цього, і чи взагалі нас щось очікує; тому мусимо знаходити і здійснювати смисл в межах цього життя, не відкладаючи на майбутнє те, що можна зробити сьогодні;
- з іншого боку, хоч ми про це й не знаємо, проте ми можемо сподіватися на те, що закінчення цього життя не є закінченням нашого особистісного існування взагалі; що це життя є окремою ланкою у нескінченному ланцюжку, і його смисл пов'язаний зі смислом цілого; що смисл, реалізований нами у цьому житті, не знищується смертю, а створює можливість для переходу на наступний рівень.

Згадаймо Канта, який говорив, що наше незнання про те, що очікує нас після смерті (і чи нас щось взагалі очікує), є так само необхідним для реалізації моральної мети людського буття, як і сподівання на вічне життя.

Але чи не є все, про що ми говорили, лише марним фантазуванням? Чи може сучасна освічена людина у вік науки вірити в безсмертя? Чи не є ця віра химерою, пережитком невігластва минулих віків?

На мою думку, висвітлена в попередніх розділах аргументація проти матеріалізму, на користь погляду, що свідомість або психічний суб'єкт (**Я**) є чимось нефізичним, дає раціональні підстави для такої віри як *сподівання*. Якщо Ви, як суб'єкт відчуття, емоцій, мислення й воління, є чимось відмінним від Вашого тіла й мозку, то *можливо*, що – хоча й невідомо чи – Ваше існування продовжиться після тілесної смерті. Ви можете на це сподіватися, хоча Ви й не знаєте, як воно насправді.

На завершення, наведу доречні міркування Станіслава Грофа зі вступу до книги “Найбільша подорож: свідомість і таємниця смерті” (2006 р.):

“Згідно із західною нейронаукою, свідомість є епіфеноменом матерії, продуктом фізіологічних процесів мозку, і тому вона надзвичайно залежна від тіла. Смерть тіла, точніше – мозку вважається абсолютним кінцем усіх форм діяльності свідомості. Віра в життя після смерті, посмертну подорож душі, потойбічні

місця, у перевтілення відноситься до області казкових переказів або підручників психіатрії. Її розглядають як продукт свавільного мислення примітивних або простодушних людей, які нездатні прийняти очевидний біологічний імператив смерті...

Дуже мало людей, включаючи більшість науковців, усвідомлюють, що в нас немає абсолютно ніяких доказів, що свідомість насправді є продуктом діяльності мозку. Більше того, немає ні найменшого уявлення, як це може здійснюватися. Ніхто з учених жодного разу не спробував конкретно відповісти на запитання, яким чином подолати безодню між матерією й свідомістю. Однак, незважаючи на це, основне метафізичне припущення, що свідомість є епіфеноменом матерії, залишається одним з головних міфів західної матеріалістичної науки й глибоко впливає на все наше суспільство. Не існує також ніякого наукового доказу відсутності духовного виміру в устрої Всесвіту, тоді як можна знайти досить багато свідчень існування невидимих у звичайних умовах надчуттєвих вимірів дійсності.”<sup>23</sup>

З передмови Хьюстона Сміта:

“Якби ми могли на рівні інтелекту – пізнання, розуму – повірити в те, що за смертю дійсно слідує нове народження, ми зробили б величезний крок до того, щоб зцілити наше власне життя. Тому що головна хвороба життя – це страх. Як говорив Карл Юнг, у нього не було жодного пацієнта старше сорока років, проблема якого не була б закорінена в його страхові перед смертю, що наближається.”<sup>24</sup>

### **Деякі свідчення про значення глибокого усвідомлення смертності**

Браян Мегі, англійський журналіст та філософ II половини XX ст.:

“Як і багато інших людей, у другій половині третього десятку своїх років я пройшов через кризу середини життя приголомшуючої сили. Ззовні виглядало так, ніби я мав усе, чого міг хотіти – добре здоров’я, енергію, сповнене пригод життя, добрих друзів, приємні

---

<sup>23</sup> Grof S. *The Ultimate Journey: Consciousness and the Mystery of Death*. – pp. 24-25. [Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти. – С. 26-27.]

<sup>24</sup> Grof S. *The Ultimate Journey: Consciousness and the Mystery of Death*. – p. 11. [Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти. – с. 6.]

любовні справи, успіх у роботі, хвилюючі подорожі, регулярне живлення музикою, театром, читанням – але серед усього цього я був приголомшений відчуттям смертності. Усвідомлення того, що я неминуче мушу вмерти, вразило мене. Це відчуття з'явилося не як звичайний страх чи стурбованість, але було надзвичайно живим та надприродно сильним. Як у нічному кошмарі, я почувався в пастці, нездатним втекти від чогось такого, що його я був нездатним також і зустріти обличчям до обличчя. Смерть, моя смерть, буквально знищення *мене*, – це було цілком неминучим, від самого моменту мого зачаття. Ніщо з того, що я колись міг зробити, зараз чи будь-коли, не могло цього змінити... Для мене це виявилось таким фактом, з яким неможливо змиритися. Я відчував себе – думаю, що це ж відчувають люди, що стоять перед розстрільною бригадою – охопленим знепритомлюючим жахом перед обличчям небуття. Протягом кількох років це був мій нормальний спосіб існування, нічний кошмар, від якого неможливо було прокинутися... Досвід кількарічної зануреності у це усвідомлення змінив моє життя. І після цієї зміни повернення назад було неможливим.”<sup>25</sup>

Владислав Нестеренко:

“...бувають випадки, коли думка про смерть, точніше, почуття власної смертності виривається на поверхню свідомості, вибухає "світоглядною бомбою". Тоді всі життєві смисли нівелюються, людина занурюється в стан знеохочення і навіть відризи до життя. Описання одного такого випадку залишив Василь Олександрович Сухомлинський, котрий з постійною увагою ставився до духовного життя своїх вихованців. Це сталося з шестикласником Петриком. Кілька днів хлопчик був неуважний на уроках, не вступав у розмови з товаришами, з якимось подивом позирав довкола. Коли вчитель розпочав з ним одверту розмову, Петрик розповів, як вразила його думка про те, що він помре. А потім – що й усі інші теж помруть. А головне – чому всі живуть так, ніби не знають про це?”<sup>26</sup>

Зауважимо, що думка про те, що усвідомлення смертності може мати наслідком навіть стан відризи до життя, співзвучна до парадоксальних, здавалося б, міркувань Ф. Достоевського, який у

<sup>25</sup> Magee B. Confessions of a Philosopher. – pp. 228-229

<sup>26</sup> Нестеренко В. Вступ до філософії. – с. 156.

статті “Присуд” у формі “сповіді логічного самогубця” розвиває думку про те, що “без віри у свою душу та в її безсмертя буття людини є неприродним, немислимим і нестерпним”, і що “самогубство, за втрати ідеї про безсмертя, стає цілковитою й навіть неминучою необхідністю для кожної людини, що хоч трохи піднялася у своєму розвитку над худобою”.<sup>27</sup>

#### Автобіографічне:

Я народився й виховувався в родині, яку, скоріше за все можна назвати майже релігійно байдужою. Немовлям батьки мене хрестили, але крім цього моє “християнство” ніколи ні в чому не виражалося. Мій батько був невіруючим, не будучи при цьому переконаним атеїстом. Мама – не релігійна, але ситуаційно-ніби-віруюча. Я маю на увазі таке відношення до релігії, коли людина не має чітких релігійних переконань, згадує про Бога й звертається до нього з молитвами лише у важких ситуаціях, і слідує деяким традиціям релігійного походження – одноразовим, таким як хрещення дітей або відспівування померлих, або щорічним до великих релігійних свят. Це були радянські часи, коли релігійність засуджувалася державною ідеологією й багатьма приховувалася. У школі нам прищеплювали атеїстично-матеріалістичний світогляд. З огляду на сказане вище, я, зрозуміло, у Бога не вірив, хоча нерідко уявляв собі, що він існує. Коли наприкінці періоду перебудови (я тоді навчався в старших класах школи) у нас стали більш-менш вільно пропагуватися релігійні погляди, я досить уважно до всього цього прислухався, але віруючим так і не став (не переконали). Я не був *переконаним* атеїстом чи матеріалістом, але загалом дотримувався засвоєних матеріалістичних поглядів. Але ось відбулася ззовні зовсім непомітна подія, яка це змінила.

Не пам’ятаю, за яких обставин і з якого приводу, але якось (мені було тоді 16 років) я подумав про те, що буде після моєї смерті. Точніше, спробував уявити світ, в якому мене вже немає. Чи, ще точніше, уявити своє небуття. Ось я є, живу, щось шукаю, до чогось прагну, щось люблю, радію й страждаю – і ось мене немає. Немає зовсім. Нічого. Ця ідея видалась мені настільки абсурдною, що цього виявилось достатньо, щоб навіки поховати мій матеріалізм. Я також зрозумів, що я не можу бути просто сполукою атомів: велика множина атомів, позбавлених свідомості, – це лише велика множина атомів, позбавлених свідомості. До того ж, я дійшов висновку, що матеріалізм

---

<sup>27</sup> Достоевский Ф. Дневник писателя. Декабрь 1876

несумісний з ідеєю цінності людини. Я сформулював це так: “Якщо людина – лише велика купа атомів, то який сенс може бути в турботі про інших людей чи нащадків, про нації чи про людство? Хай вони хоч усі повиздыхають – від цього у Всесвіті не стане менше ні на один атом!”

### **Про способи психологічного захисту від страху смерті**

Американський психолог Ірвін Ялом у праці “Екзистенційна психотерапія”<sup>28</sup> показує, що відношення до смерті – одна з фундаментальних, екзистенційних проблем, якої неможливо уникнути, яку кожна людина мусить вирішувати. Як правило, люди бояться смерті й уникають думки про неї, вибудовуючи різні психологічні механізми захисту від страху смерті. Ялом виділяє два основні типи таких механізмів: віра у власну виключність і віра в кінцевого спасителя.

#### *Віра у власну виключність*

Людина, знаючи, що всі люди смертні, не усвідомлює посправжньому власної смертності. Теоретично людина знає, що вона, як і всі люди, колись помре, – але це знання залишається для неї лише теорією, чимось зовнішнім, внутрішньо не усвідомленим і не пережитим. Людина не замислюється про власну смертність, уникає думки про смерть і насправді, у глибині душі, не вірить у можливість власного небуття. “Усі ми знаємо, що по відношенню до фундаментальних даностей існування ми нічим не відрізняємося від інших. На свідомому рівні ніхто цього не заперечує. Однак у самій глибині душі кожний з нас вірить, ... що закон смертності стосується інших, але, звичайно ж, не нас самих.” (р. 118 [с. 133]) (Ялом ілюструє цю думку фрагментом з відомого оповідання Льва Толстого про смерть Івана Ілліча, який ми наводили вище.)

Багато людей намагаються зміцнити відчуття власної виключності досягненнями в кар’єрі, спорті, мистецтві, науці. Одним зі способів психологічного захисту від страху смерті через виключність є намагання увічнити своє ім’я у творах мистецтва й науки, інших видатних звершеннях, намагання досягти безсмертної слави тощо.

---

<sup>28</sup> Yalom I. *Existential Psychotherapy*. [Ялом И. Экзистенциальная психотерапия.] Сторінки цитат вказані у дужках: “(р. ... [с. ...])”

### *Віра в кінцевого спасителя*

Віра в кінцевого спасителя – це намагання знайти захист від страху смерті в особі могутнього заступника. Найбільш очевидний і явний приклад – віра в Бога-спасителя – “віра в існування всемогутнього персонального заступника – у силу або істоту, що завжди бачить, любить і захищає нас. Вона може дозволити нам підійти дуже близько до краю прірви, але врешті-решт усе одно нас врятує.” Ця віра “укорінена в подіях раннього дитинства, коли батьки, здавалося, постійно турбувалися про нас і задовольняли будь-яку нашу потребу”. Той самий психологічний механізм діє й у відносинах з іншими людьми: “Деякі люди знаходять свого спасителя не в якійсь надприродній істоті, а у своєму земному оточенні, у вигляді лідера або якоїсь величної справи. Протягом тисячоліть люди таким чином перемагали страх смерті, приносячи свою свободу й саме життя на вівтар якоїсь вищої фігури або персоніфікованої ідеї.” (р. 129 [с. 146])

Інший психолог, Сільвано Аріеті, описував подібну життєву орієнтацію як життя задля “домінуючого іншого”: “Жити задля "домінуючого іншого" – це намагатися злитися з іншим, який сприймається як джерело захисту й життєвого смислу. Домінуючим іншим може бути чоловік, мати, батько, коханець, терапевт, нарешті, антропоморфізація бізнесу або соціального інституту.” (р. 134 [с. 151])

Ялом відзначає, що психологічний захист від страху смерті, що ґрунтується на вірі у власну виключність, виявляється загалом більш ефективним, ніж захист на основі віри в кінцевого спасителя. Серед невротиків другий тип орієнтації набагато більш поширений. Крім того, орієнтація на кінцевого спасителя пов’язана з тенденцією до “мазохістської” залежності-підпорядкування у відносинах з іншими людьми (батьками, шлюбним партнером, коханцем, друзями), страху перед необхідністю прийняття рішень, намагання перекласти тягар відповідальності на інших, нездатності переносити самотність. Зокрема, І. Ялом наводить приклади жінок, які не могли розірвати явно незадовільні, принизливі відносини з чоловіками або коханцями, які зневажали їхню гідність, відверто їх зраджували тощо. У політичному плані ця орієнтація пов’язана з авторитаризмом, культом особистості вождів.

“В цілому віра в кінцевого спасителя як захист *менш* ефективна, ніж віра у власну виключність. Вона не лише менш міцна, але й по суті своїй накладає обмеження на особистість... Залишатися зануреним в іншого, "не ризикувати" значить зазнати найбільшої небезпеки з усіх можливих – втрати себе, відмови від дослідження

й розвитку свого багатогранного внутрішнього потенціалу.” (рр. 130-131 [С. 147-148])

*Моя позиція: універсалізоване відчуття необхідності особистого безсмертя*

На мою думку, описані Яломом позиції у відношенні до проблеми безсмертя хоч і є найбільш поширеними, але не є ані єдино можливими, ані найкращими. Можемо побачити в них дві протилежні психологічні тенденції, одна з яких пов’язана із заниженою, а друга – з завищеною самооцінкою. У першому випадку людині бракує віри в себе і вона намагається компенсувати її вірою у всемогутнього персонального заступника; в другому випадку людина сприймає себе як виняткову особистість на фоні загальної (сірої) людської маси. Хоч ці випадки є в певному відношенні протилежними, в іншому відношенні вони схожі: обидва вони є моє-власне-его-центричними – людина переймається проблемою *власної* смертності.

Можна сказати, що Ялом не зовсім вдало описав першу стратегію як віру у власну виключність, оскільки, якщо людина залишається на позиціях моє-власне-его-центризму, то *в обох випадках йдеться про власну виключність*; різниця лише в тому, що в одному випадку ця виключність пов’язується з власними якостями й заслугами, а в іншому – з існуванням могутнього покровителя. У будь-якому разі йдеться про безсмертя як привілей даної людини, або певної групи людей (“обраних”), що не поширюється на інших людей.

Існує третя можливість, яку можна назвати *універсалізованим відчуттям необхідності особистого безсмертя*. Подібно до того, що Ялом називає стратегією, заснованою на вірі у власну виключність, вона ґрунтується на *вірі в себе, у власну унікальність, неповторність, цінність*. Але ця віра є не лише вірою в себе й у власну унікальність; вона є вірою в унікальність, неповторність, цінність *кожної особи*. У відношенні до проблеми смерті вона може відштовхуватися від того самого відчуття, яке охопило Івана Ілліча: “Не може бути, щоб мені – зовсім, зовсім особливий, відмінний від усіх інших істоті – мені, що був Ваня з мамá, папá, з Митею й Володею, з іграшками, кучером, з нянею, потім з Катенькою, з усіма радіщами, прикрощами, захопленнями дитинства, юності, молодості, що так любив запах шкіряного смугастого м’ячика, що так цілував руку матері, для якого так шурхотів шовк складок плаття матері, що бунтував за пиріжки в Правознавстві, що був так закоханий, що так міг вести засідання – мені, Вану, Івану Іллічу, з усіма моїми почуттями, думками – слід



було помирати!” Але для неї справа не закінчується мною, мова йде про всіх людей: не може бути, щоб *моє й інших людей Я* зникали, перетворювалися на ніщо. Або вона може відштовхуватися – з тим же результатом – від того почуття, яке переживав Василь Симоненко, розмірковуючи про смерть діда. Людина не відокремлює власну ситуацію від ситуації інших людей, не робить для себе виключення, а універсалізує, поширює на всіх людей відчуття необхідності особистого безсмертя.

Слід зауважити, що універсалізація можлива з обох позицій – як власної унікальності, так і віри у кінцевого спасителя. Згадаймо, наприклад, про Орігена та Григорія Ніського – ранньохристиянських теологів, які сповідували вчення про загальне спасіння, про те, що Бог своєю милістю врятує усіх людей.

Тож у розвиток і уточнення концепції Ялома можна запропонувати типологію, що ґрунтується на двох критеріях:

- 1) чи людина спирається у своїй стратегії на віру в себе, у власну унікальність, неповторність, цінність чи на віру у кінцевого спасителя;
- 2) чи людина розглядає проблему з моє-власне-его-центричних чи з універсалістських позицій.

|                                                             | моє-власне-его-центризм                               | універсалізм                                                |
|-------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| віра в кінцевого спасителя                                  | ортодоксальні вчення християнства, мусульманства тощо | вчення про загальне спасіння (Оріген, Григорій Ніський)     |
| віра в себе, у власну унікальність, неповторність, цінність | віра у власну виключність за Яломом                   | універсалізоване відчуття необхідності особистого безсмертя |

*Післямова. Духовні недуги сучасності:  
“страх перед релігією”, некрофілія та спірітофобія*

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.”<sup>1</sup>

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

Антирелігійна настанова, характерна для багатьох науковців і філософів, не обмежується лише неприйняттям можливості існування Бога, а спрямовується проти всього, 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 посилання на можливість життя або свідомості”.<sup>2</sup>

Звідси – “абсурдне надуживання еволюційної біології для пояснення всього, що стосується життя, включаючи *все, 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,

---

<sup>1</sup> Nagel T. The Last Word. – p. 130.

<sup>2</sup> Nagel T. The Last Word. – p. 133. (Курсив мій)

який можливо повністю пояснити дією нетелеологічних<sup>3</sup> законів фізики на матеріал, з якого складаємося всі ми та наше оточення”.<sup>4</sup>

Чому це є “абсурдним надуживанням”, показують розглянуті нами раніше аргументи. 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 всі 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 у тому, що всі ми – лише дуже складні системи фізичних елементів, і будь-які наші дії є результатом взаємодій цих елементів між собою та із зовнішнім фізичним оточенням за фізичними законами. На іншому рівні опису, людина, з точки зору матеріалізму, принципово не відрізняється від тварин, які керуються інстинктами й рефlekсами, 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 в сучасному суспільстві “некрофілії” (любові до мертвого), розуміючи це поняття в широкому сенсі, – як потяг до неживого, техніки, передбачуваного й контрольованого та страх-відразу до живого, спонтанного, непередбачуваного й неконтрольованого.<sup>5</sup> Ще більше перегукуються із зауваженням Нейгела міркування О. Ф. Лосєва в 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 всім управляє”; оскільки матеріалізм не допускає покласти в основу буття категорії *життя та особистості*, а натомість “стверджує, що все в кінцевому

---

<sup>3</sup> тобто, не підпорядкованих якійсь доцільності

<sup>4</sup> Nagel T. The Last Word. – p. 131. (Курсив мій)

<sup>5</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности.

рахунку керується матерією й зводиться на матерію”, то виходить, що “усе керується мертвим трупом і зводиться на нього.”<sup>6</sup>

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”<sup>7</sup>.

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”. Ми говорили про труднощі узгодження дуалізму 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 ззовні. Але так само неможливо зрозуміти ідею виникнення свідомості (душі, **Я**) з нічого та її зникнення (перетворення в 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 й неточною в деяких важливих для свідомості відношеннях, – зокрема, що процес біологічної еволюції спрямовують якісь чинники, про які теорії Дарвіна нічого не відомо, – чинники духовної природи.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – С. 509-510.

<sup>7</sup> Nagel T. The Last Word. – p. 131.

<sup>8</sup> Т. Нейгел розглядає подібну проблему: з одного боку, раціональність неможливо зрозуміти через теорію природного відбору; з іншого боку, ми є

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 все менше розглядатися як вияв природного для людини прагнення до пізнання, розуміння дійсності й 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 і подібних, які надихалися ідеалом наукової організації суспільства) – у відповідності зі знаменитим гаслом Френсіса Бекона “Знання – сила”.

У цьому відношенні, вимога реабілітації духу (зокрема, людської душі), яку представляє дуалізм, йде радикально проти течії

---

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 (Nagel T. The Last Word. – p. 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 *менш* 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”. (Nagel T. The Last Word. – pp. 132-133)

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.<sup>9</sup> 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 скінченням, тоді як наше невігластво необхідно мусить бути нескінченням. ... Нам усім корисно пам'ятати, що хоча ми сильно відрізняємося в тому малому, що ми знаємо, у нашому нескінченному невігластві ми усі рівні.”<sup>10</sup>

### **Душа й Бог, духовність і релігія**

Матеріалістичне вчення незадовільне, оскільки воно говорить, що суб'єктивні психічні стани (тобто свідомість) утворюються (тотожні з)

---

<sup>9</sup> Мабуть, жоден сцієнтист не стане заперечувати, що ми справді багато чого не знаємо. Проте сцієнтисти визнають незнання лише щодо тих або інших “деталей”, водночас вірячи, що ми знаємо, як влаштована дійсність в цілому. Натомість, відмова від сцієнтизму означає визнання того, що ми знаємо багато чого про “деталі”, але не знаємо, як влаштована дійсність у цілому. Хоча ми маємо чимало добрих узагальнюючих теорій, а проте наше знання залишається фрагментарним і не утворює цілісної, інтегрованої, всеохопної істинної картини дійсності.

<sup>10</sup> Popper K. On the Sources of Knowledge and of Ignorance. – p. 38.  
[Поппер К. Об источниках знания и невежества. – С. 55-56.]

деякими фізичними станами та процесами, тоді як є вагомі аргументи, що показують, що немає ніякого способу для фізичних станів і процесів, які зовсім позбавлені суб'єктивності, утворити щось, що має суб'єктивний характер (бути тотожним з ним). Бракує суб'єкта психічних станів (**Я**), і немає ніякого способу утворити такого суб'єкта з фізичних сутностей (які не мають здатності суб'єктивного переживання та усвідомлення), об'єднавши множину таких сутностей у деякий (хоч як завгодно складний) просторово-часовий спосіб.

Тим не менше, матеріалізм є дуже впливовим, – особливо серед інтелектуалів, які мали б бути взірцем раціональності. Крім тих причин, про які вже говорилося вище, варто звернути увагу ще на одну, – можливо, найважливішу.

Боротьба з релігійним догматизмом та обскурантизмом під гаслами науки й прогресу, звільнення людського розуму від релігійних забобонів, викликала на стороні шанувальників науки потужну емоційну антирелігійну установку (що є природним у ситуації жорсткого конфлікту), яка заважає неупереджено, раціонально зважити різні можливості і обрати кращу, а натомість штовхає у крайнощі матеріалізму і породжує догматизм та обскурантизм іншого роду. Негативна установка по відношенню до релігії та віри в Бога вироджується в спірітофобію. З боку обох головних конфліктуючих “партій” (догматичної релігії та войовничого атеїзму) однаково підтримується поляризація за принципом “все або нічого”: або ви маєте беззастережно на віру прийняти релігійне вчення, або відкинути усі ідеї, які традиційно асоціюються з релігією, (не лише Бога, але й душі, духовності) і стати на позиції матеріалізму.

В сучасних країнах європейської культури позиції догматичної релігії сильно підірвані, а проте матеріалізм не може запропонувати якоїсь духовної поживи взамін. Його справа – чисто руйнівна. Результат – млява, апатична релігійність у масах, поширення скептицизму й релятивізму серед інтелектуалів, загальна духовна дезорієнтація. Є й позитивні моменти – спонтанні пошуки духовності, вільної від релігійного догматизму; проте ці пошуки не достатньою мірою підтримані інтелектуально і тому виявляють надмірну тенденцію до еклектики.

Саме тому, на мою думку, і важливо зрозуміти, що духовність і релігія, віра в духовну природу людини й віра в Бога (не просто як якесь універсальне духовне начало, а в конкретному персоналістичному смислі монотеїстичних віровчень) – це різні речі, і одне цілком можливе без іншого.

Аргументи та інтуїції (наше самосприйняття), які свідчать проти матеріалізму на користь твердження про нефізичну природу свідомості, є самодостатніми, не походять від релігійних вчень чи від віри в Бога.

Існують вагомі аргументи проти ідеї про існування Бога. Але якщо людина не вірить у Бога, то це не означає, що вона мусить бути матеріалістом. Матеріалізм є нерациональною й навіть антираціональною вірою, духовно і морально руйнівною. Усвідомлення людиною, на раціональних засадах, своєї духовної природи й можливості особистого безсмертя є важливим незалежно від того, чи поєднується воно з вірою в Бога чи ні.

Для мене особисто цілком переконливим є моральний аргумент проти віри в існування Бога як усемогутньої та всеблаготворної істоти: якщо така істота існує, то наш світ мусить бути (як писав Лейбніц) “найкращим з усіх логічно можливих світів”, проте я ніяк не можу його таким визнати. (Згадаймо лише найбільш жахливі злочини ХХ ст.: різанина вірменів у Туреччині, голодомор 1932-33 рр. в Україні, ГУЛАГ, Освенцим, Голокост; або приклад від Достоєвського: поміщик задля розваги на очах у матері натравлює на маленьку дитину мисливських собак, які розривають її на шматки. Ніякі апологетичні виверти не переконують мене в тому, що такі речі сумісні з існуванням усемогутнього й усеблаготворного Бога.)

Багато людей вважають, що віра в існування всемогутнього Творця є необхідною як гарантія можливості особистого безсмертя.<sup>11</sup> Я вважаю, що на можливість особистого безсмертя вказує існування душі, нематеріального психічного **Я**, яке не слід ставити в залежність від сваволі якоїсь могутньої (всемогутньої) істоти. Я схильний до якоїсь версії віри в реінкарнації без перспективи закінчення цього процесу (індуїстського розчинення душі в божестві-Брахмані або

---

<sup>11</sup> Пор. М. де Унамуну:

У Канта “... існування Бога виводиться з безсмертя душі... Вільям Джемс сказав ... що для більшості людей Бог – це насамперед гарант безсмертя... Якось, розмовляючи з одним селянином, я запропонував йому гіпотезу, згідно якої справді існує Бог, який править світом і землею, як якась Світова Свідомість, але з цього не випливає, що душа кожної людини безсмертна в традиційному і конкретному сенсі цього слова. “А для чого ж тоді Бог?” – заперечив мені він.” (Унамуну М. О трагическом чувстве жизни. – с. 28) “...я ... зусиллям своєї віри починаю творити мого Бога – мій гарант безсмертя...” (Там же. – с. 67)



буддистської Нірвани) – у душі Канта, який вважав необхідним вічне життя як умову для реалізації духовного покликання людини, яким є *нескінченне* моральне самовдосконалення. Релігійне вчення про те, що душу створив Бог, для мене так само незрозуміле, як і матеріалістичне вчення про те, що свідомість – це деякі матеріальні структури та процеси.<sup>12</sup>

З огляду на сказане вище, для мене ідея про існування Бога як усемогутнього й усеблагого Творця Всесвіту й людини виглядає непереконливою. Можливо, ідею Бога можна й потрібно розуміти якось інакше. Багато людей вірять в існування якогось універсального духовного начала, хоча й не можуть більш-менш чітко пояснити, що саме воно собою являє. Я теж схильний вірити в існування чогось такого, розуміючи його не в душі монотеїстичного-персоналістичного вчення про Бога, а в душі чогось подібного до вчення Платона про Благо. Я вважаю, що універсальному духовному началу не слід приписувати таких атрибутів як “всемогутній” та “творець світу”. Взагалі, його неправильно уявляти як істоту, що наділена волею, і може сама діяти, втручаючись у світові події. Я уявляю відношення між Благом і фізичним світом зовсім по іншому: само по собі воно не діє і не може діяти у фізичному світі; воно діє лише через людину – істоту, що належить водночас і до фізичного, і до духовного світу – в міру причетності людини до нього.

Якщо вірити Р. Моуді, Е. Кюблер-Рос, С. Грофу та багатьом іншим авторам, які досліджували свідчення людей, що перебували в стані

---

<sup>12</sup> Можливо, хтось заперечить, що для всемогутнього Бога є можливим те, що виходить за межі людських можливостей розуміння. Моя відповідь: звичайно, це можливо, але приймати таке “пояснення” нерационально. Так само можливо, що світ сам по собі (без Бога) є таким, що в ньому трапляються події, які виходять за межі людських можливостей розуміння. Така гіпотеза навіть краща з точки зору принципу “леза Оккама” – “не множити сущі без потреби” – не додавати без потреби нову, і до того ж незбагненну, якісно невизначену сутність (entity) – Бога. Не можна пояснювати незрозуміле ще більш незрозумілим.

Оскільки для розуміння дійсності людина мусить послуговуватися власним (людським) розумом, то раціонально дотримуватися тих уявлень, які людське розуміння має підстави вважати можливими і, наскільки дозволяють судити відомі аргументи, найбільш правдоподібними з відомих альтернатив. Єдина альтернатива цьому – цілковитий ірраціоналізм: вірити в будь-яку нісенітницю. Адже про що загодно завжди можна сказати, що хоча воно видається людському розуму неможливим, цілком можливо, що це лише так видається людському розумові, а насправді воно є можливим.

клінічної смерті, багато з них переживали подорож в “потойбічний” світ і зустріч з Істотою Світла, яка випромінює любов і яку вони називали Богом. Оскільки ніщо не говорить про те, що ця істота мусить бути всемогутньою і творцем Всесвіту, у мене немає підстав заперечувати можливість її існування. З іншого боку, для мене особисто її існування чи неіснування не має особливого значення. Любов божественна сама по собі, а не тому, що її випромінює якась істота, яку називають Богом. Так само, добро є добрим, а зло поганим, краса прекрасною, а потворність потворною самі по собі, а не тому, що хтось кого називають Богом довільно вирішив, що ось це має вважатися добрим і прекрасним, а ось те – поганим і потворним. Я вірю в любов, добро і красу, тому що (принаймні інколи) відчуваю їх в людях, самому собі, навколишньому світі і відчуваю, що це добре, а не тому, що вірю в якусь потойбічну істоту, яка є їх досконалим уособленням.

Я згоден з відомим православним полемістом Андрієм Кураєвим, який стверджував, що християнська формула “Бог є Любов” – “найбільш чиста, піднесена, продумана з безлічі богословських концепцій”<sup>13</sup>, – але лише з “поправкою” від Людвіга Фейєрбаха: якщо цю формулу розуміти не в руслі християнського віровчення, яке приписує Богу любов як *один з атрибутів поряд з багатьма іншими* (такими як “всемогутність”, “творець світу”, “грізний суддя”), які її обмежують або навіть зводять нанівець, а буквально, як рівнозначну з оберненою формулою “Любов є Бог”.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Кураєв А. Сатанизм для інтелігенції.

<sup>14</sup> “Бог є любов. Це положення є вищий принцип християнства. Але суперечність між вірою й любов’ю міститься вже й у цьому положенні. Любов є лише предикат, а бог – суб’єкт. Чим же є цей суб’єкт на відміну від любові? Я мушу по необхідності так ставити питання й робити це розрізнення. Необхідність розрізнення відпала б лише в тому разі, якби мало силу обернене положення: любов є бог, любов є абсолютна істота.”

“Першим, істинним, божественним буттям є не властивість божества, а богоподібність або *божественність властивості*... Справжнім атеїстом ... потрібно вважати не того, для кого божественний суб’єкт – ніщо, а того, хто заперечує божественні предикати, як-от: любов, мудрість, справедливність... Вони мають *власне, самостійне значення*: людина необхідно зобов’язана визнавати їх в силу їх змісту, їх справжність полягає безпосередньо в них самих... Властивість *божественна не тому, що вона властива богу*, а, навпаки, *вона ... божественна сама по собі*, тому що без неї бог був би істотою недосконалою.”

Л. Фейєрбах. Сущність християнства. (Курсив мій)

## Метафізичний реалізм проти трансцендентального ідеалізму

*Вихідні поняття:*

**Метафізичний реалізм** – світоглядна позиція, яка ґрунтується на двох головних припущеннях: 1) існування (реальність) світу поза нашою свідомістю; 2) можливість раціонального пізнання світу, реальності поза нашою свідомістю, якою вона є насправді. Метафізичний реалізм – це “повсякденний світогляд”, якого дотримуються переважна більшість людей.

**Трансцендентальний ідеалізм** – філософське вчення Канта, яке визнає перше й заперечує друге припущення метафізичного реалізму. Кант вважав, що реальність, якою вона є насправді, сама по собі (як річ-у-собі, ноумен) є недоступною для пізнання, що ми пізнаємо не саму реальність, а те, як вона являється (феномен) у загальних (трансцендентальних) формах людського сприйняття й мислення, які є необхідними передумовами досвіду й раціонального пізнання. Зокрема, Кант вважав, що час і простір є не властивостями самої реальності, а фундаментальними формами людського сприйняття, – не об’єктивними відношеннями між різними частинами світу (способом його внутрішньої диференціації), а властивостями тієї “призми”, крізь яку людина сприймає світ. Подібним чином, причинність є не відношенням між подіями, що відбуваються у світі, а формою-категорією, яку людське мислення накладає на сприйняття, у такий спосіб їх упорядковуючи. Тобто, між тим, що має місце в самій реальності поза свідомістю, немає причинних відношень, ці відношення вносяться в теоретичну “картину світу” людським мисленням і належать лише до цієї “картини” (царини феноменів), а не до тієї реальності (світу речей-у-собі), з якою ця “картина” співвідноситься.

У цікавій праці Браяна Мегі “Сповідь філософа”<sup>1</sup> на фоні інтелектуальної автобіографії обговорюються важливі філософські питання, центральне місце серед яких займає проблема існування душі й особистого безсмертя. Автор є великим шанувальником

<sup>1</sup> Magee B. Confessions of Philosopher. Далі при цитуванні цієї книги номери сторінок проставлені в дужках після цитати: “(р. ...)”

філософії Карла Поппера. Проте, відзначаючи величезні здобутки Поппера у царині теорії пізнання та політичної філософії, Мегі заперечує проти одного з найважливіших аспектів світогляду Поппера – метафізичного реалізму. Мегі здається, що така метафізична позиція є поверховою й хибною. Глибину й істинність (принаймні, у загальних рисах, якщо не в деталях) він вбачає, натомість, у філософії трансцендентального ідеалізму Канта й Шопенгауера.

Якоюсь мірою, ці розходження Мегі з Поппером пояснюються різним відношенням до здорового глузду. Поппер неодноразово писав про себе як шанувальника здорового глузду як єдино можливого відправного пункту для процесу пізнання, але при цьому також наголошував на потребі *просвітлення* здорового глузду через випробування його уявлень процесом раціональної критики і заміну тих уявлень, які не витримують цього випробування, на кращі. (Див. цитати в книзі 1, розділ 7, підрозділ “Принцип презумпції здорового глузду”.) При цьому можна зауважити, що сама оцінка того, які з уявлень звичайного здорового глузду витримують випробування раціональною критикою, а які ні, мусить у кінцевому рахунку спиратися на цей самий здоровий глузд. Тож можна говорити, що з цієї точки зору, розвиток пізнання є процесом саморозвитку-самопросвітлення звичайного здорового глузду, що усвідомлює власну недосконалість і налаштований на виявлення й усунення своїх помилок. Натомість, Мегі наголошує лише на негативних аспектах звичайного здорового глузду; на тому, що він нібито майже завжди помиляється. Відповідно, Поппер приймає метафізичний реалізм, який є основою повсякденного світогляду. Натомість, Мегі відкидає його, стверджуючи, що здоровий глузд у цьому питанні, як і майже в усіх інших філософських питаннях, не може мати рації.

Проте з книги складається враження, що є більш важлива причина, через яку Мегі схиляється до трансцендентального ідеалізму: він не знаходить в рамках метафізичного реалізму місця для можливості існування душі, особистого безсмертя, свободи й відповідальності, об’єктивного підґрунтя моральних норм та цінностей.

Мені близька мотивація Мегі, а проте я вважаю, що його розуміння смислу метафізичного реалізму є в багатьох відношеннях хибним. За правильного розуміння, усі суттєві заперечення Мегі проти цієї світоглядної позиції виявляються недейсними. Натомість, позиція трансцендентального ідеалізму не виправдовує тих надій, які покладає на неї Мегі, і в багатьох важливих відношеннях не витримує критики. Далі в цьому додатку я детально обґрунтовую цю думку.

\*\*\*\*\*

Між моїми поглядами та поглядами Мегі є багато спільного і чимало відмінного. Почну з обговорення спільного.

І я, і Мегі є великими шанувальниками філософії Карла Поппера, але, порівняно з Поппером, нас значно більше цікавить і турбує метафізична проблематика – у смислі питань про існування й характер реальності за межами того, що можливо пізнати природничо-науковими й математичними методами. І це зумовлює деякі спільні для мене й Мегі змістовні розходження з Поппером.

Зокрема, я цілком погоджуюся з такими характерними висловлюваннями Мегі:

“...жодна з наших систематичних наук і жодне з філософських вчень не може бути адекватним поясненням реальності в цілому<sup>2</sup> – так, як вони самі часто себе сприймають: вони є або помилковими, або частинами набагато більшої картини, яку ми поки що не можемо уявити...” (р. 440)

“...ми весь час маємо досвіди (experiences), які є несумісними з припущенням, що емпіричний світ, про який говорить нам наука, є всією знайомою нам реальністю.” (р. 452)

“...найважливіше з того, що, на мою думку, я знаю, – це те, що ми, люди, складаємося не лише з наших тіл; що крім того, що ми маємо тіла, ми також маємо або є **Я**, і що ці **Я** не є емпіричними об'єктами природного світу; а також що моральні норми й цінності існують не лише всередині природного світу, і отже (крім усього іншого) не є *цілком* продуктами людської психіки, суспільства та історії,<sup>3</sup> хоча вони й можуть *якоюсь мірою* бути такими продуктами.” (р. 452. – Курсив мій.)

---

<sup>2</sup> В оригіналі замість “реальність у цілому” – “wholes” – “цілісності”. Однак Мегі робить це висловлювання в контексті обговорення питання про “усю {повну, цілу – англ. *total*} реальність як вона існує незалежно від нас”.

<sup>3</sup> Наскільки я розумію, Мегі має на увазі існування якогось надприродного, метафізичного, “ціннісного виміру” реальності, з яким людські розрізнення добра й зла, моральні норми й цінності можуть перебувати у відношенні відповідності (повної чи неповної, більшою або меншою мірою) або невідповідності. Можливе відношення відповідності між, з одного боку, “ціннісним виміром” (що існує незалежно від людських уявлень і задає відмінність між добром і злом) та, з іншого боку, прийнятими окремими людьми чи спільнотами моральними уявленнями та нормами надає сенсу ідеї про те, що людські моральні уявлення, норми та позиції можуть бути

По відношенню до цих висловлювань, позиція Поппера у деяких відношеннях збігається (з філософії Поппера безпосередньо випливає висновок про те, що жодна з наук і жодне з філософських вчень не дає цілком адекватної картини дійсності в цілому; він також, всупереч панівній матеріалістичній течії, відстоював точку зору дуалізму-інтераціоналізму – “що крім того, що ми маємо тіла, ми також маємо або є **Я**”), а в деяких інших не є чітко визначеною.<sup>4</sup>

Важливим є інше розходження – у відношенні до теорії, яку (разом з розходженням) Мегі описує наступним чином:

“Можливо, що моє власне окреме **Я** увійшло в існування разом з моїм тілом або після нього, і перестане існувати зі смертю мого тіла. Воно може бути чимось, що еволюціонувало мільйони років у нероздільному зв'язку з мізками, і, можливо, не може існувати окремо від мого мозку. Такою була, наприклад, точка зору Поппера.

---

*об'єктивно правильними або хибними, кращими або гіршими.* Тут передбачається відношення між людськими моральними уявленнями та “ціннісним виміром” реальності аналогічне відношенню між людськими уявленнями про природний світ (у тому числі природничо-науковими теоріями) та самим цим світом. На мою думку (яка, схоже, збігається з думкою Мегі), таке припущення є єдиною можливістю послідовно заперечувати моральний релятивізм – вчення про те, що не існує об'єктивної відмінності між добром і злом, об'єктивно кращих та гірших моральних норм та цінностей – є лише прийняті тими або іншими людьми чи спільнотами системи моральних норм та цінностей; при цьому жодна з них об'єктивно не є ані кращою, ані гіршою за будь-яку іншу існуючу або можливу. З точки зору релятивізму, людським уявленням про добро й зло не відповідає ніякої реальності, вони є в буквальному сенсі уявленнями ні про що. Також, з цієї точки зору, мораль нацистів, які знищували мільйони невинних людей, є об'єктивно анітрохи не гіршою (хоча і не кращою – саме розрізнення кращих та гірших моральних систем не має сенсу), аніж мораль тих, хто присвятив своє життя допомозі іншим людям, боротьбі з голодом, хворобами, хто надавав притулок і сховок (з ризиком для власного життя) потенційним жертвам нацизму тощо.

<sup>4</sup> Зокрема, мені незрозуміло, яка, з точки зору Поппера, правильна відповідь на питання: чи є моральні норми та цінності “цілковито продуктами людської психіки, суспільства та історії”? Я не знайшов ясної відповіді в його працях; мені здається, що його обговорення пов'язаних питань у додатку “Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму” (1961) книги “Відкрите суспільство та його вороги” передбачає, що ні; тоді як пізніше обговорення в розділі “Місце цінностей у світі фактів” його інтелектуальної автобіографії (1974, згодом перевиданої як книга “Unended Quest” – “Незакінчений Пошук”) припускає, що так. Але можливо я щось неправильно зрозумів.

Він був переконаний у її істинності, і його вона не непокоїла. Я не переконаний в її істинності, і мене вона глибоко непокоїть.” (р. 453)

У цьому питанні моя позиція віддаляється від позиції Поппера ще більше, ніж позиція Мегі. Як і Мегі, я не переконаний у слушності теорії про те, що людське **Я** виникає разом з тілом і припиняє існування з його смертю, і така можливість мене турбує. Крім цього, я вважаю, що існують вагомі раціональні підстави для того, щоб на питання “Чи можливо, щоб людські **Я** продовжували своє існування після тілесної смерті?” давати ствердну відповідь. Хоча ми нічого не знаємо напевно, і хоча існують вагомі аргументи як за, так і проти субстанційного дуалізму (теорії про те, що людське **Я** є особливою нефізичною сутністю (entity), відмінною від тіла), за моєю оцінкою, аргументи “за” вагоміші. Мегі також пише, що він “упевнений, що існує нематеріальне **Я**” (р. 453). Я вважаю, що якщо людське **Я** справді є особливою нефізичною сутністю (entity), відмінною від тіла, то припущення про його існування до народження і після смерті тіла є принаймні не менш правдоподібним, ніж припущення про те, що воно виникає з нічого (десь близько моменту тілесного народження) і перетворюється на ніщо (в момент тілесної смерті).

Спільність і відмінність між моїм відношенням та відношенням Мегі до проблеми особистого безсмертя може допомогти прояснити автобіографічне порівняння. Мегі описує свою світоглядно-психологічну *кризу середини життя* – драматичні переживання й пошуки, пов’язані з гострим усвідомленням власної та всіх людей смертності.<sup>5</sup> У моєму житті глибоке усвідомлення смертності також мало важливий вплив: воно спричинило особисту світоглядну революцію і стало одним з головних стимулів для філософських пошуків. Проте в моєму випадку це трапилося набагато раніше (мені було 16 років) і відбувалося менш драматично. Коли я вперше всерйоз замислився про смерть – спробував уявити своє власне неіснування, – то відчув не “знепритомлюючий жак перед обличчям небуття” (як Мегі), а абсурдність: неможливо, щоб я просто припинив існування, перетворився на ніщо.

Легко уявити й зрозуміти смерть як подію, що трапляється з тілом: тіло просто перестає функціонувати належним чином, розкладається на складові елементи тощо. Жоден з цих елементів не зникає, не переходить у небуття, і жоден новий елемент не виникає з нічого. Змінюється лише взаємне розташування різних елементів у просторі, так що в якийсь

---

<sup>5</sup> див. розділ 17, підрозділ “Деякі свідчення про значення глибокого усвідомлення смертності”

момент – момент смерті – структура, яку утворюють складові елементи тіла, вже не забезпечує його функціонування як системи.

Інша справа – я сам – те “щось”, що суб’єктивно переживає відчуття та емоції, бажає, мислить, усвідомлює своє існування, суб’єктивні переживання, бажання, думки, а також існування й властивості світу навколо. Неможливо, щоб це “щось” – людське **Я** – просто зникало, перетворюючись на ніщо. Ось є я; я радію, страждаю, люблю, до чогось прагну, про щось мрію, про щось думаю, усвідомлюю самого себе й світ навколо, – і ось мене вже немає, я обернувся на ніщо.

Для мене стало цілком очевидним, що я – це не моє тіло. Я та моє тіло є різними речами (хоча ці речі, поза сумнівом, дивовижно тісно взаємопов’язані). Я є чимось, що суб’єктивно переживає відчуття та емоції, бажає, мислить, усвідомлює, про що я знаю “зсередини” свідомості, інтроспективно. Моє тіло, якою б складною не була його конструкція, є лише великою множиною фізичних мікрочасточок, які взаємодіють між собою й рухаються за фізичними законами, чисто автоматично. Якщо все, чим є людина – це тіло, то немає місця для відчуттів (не в сенсі якихось рухів нервових клітин та нейронів мозку, а в сенсі того *як це відчувається суб’єктивно*), прагнень, мислення та усвідомлення, немає місця для людського **Я** як суб’єкта всіх таких суб’єктивних станів і процесів. Є лише тіла, без ніяких **Я**. Ці тіла поведуться так, ніби в них є **Я**, які відчують, бажають і мислять, але насправді цього немає.

Це – (логічно можливий) світ істот, яких сучасні філософи називають феноменальними зомбі. Фізично, зовнішньо й всередині ці істоти нічим не відрізняються від людей. Вони поведуться точно так само, як люди; їх тіла мають точно таку саму внутрішню структуру; всередині них відбуваються точно такі самі рухи різноманітних молекул, атомів, іонів тощо. Але крім цих різноманітних фізичних рухів нічого більше немає. Немає суб’єктивності, немає **Я**. У відповідь не певні подразники, нервові клітини й нейрони мозку рухаються так само, як і в людини, спричиняючи такі самі рухи рук, ніг тощо. Але немає того *як це відчувається* (коли боляче, гаряче, холодно, сумно, весело тощо) *й усвідомлюється*; *суб’єктивно* усе це ніяк не відчувається і не усвідомлюється.

Але насправді, не в уявному світі феноменальних зомбі, а в нашому світі, у випадку людей є *щось крім* рухів різних частин і часточок їх тіл та чисто автоматичних взаємодій цих часточок за фізичними законами. Це *щось крім* – людські **Я** як щось, що суб’єктивно переживає відчуття та емоції, бажає, мислить, усвідомлює себе і світ. Але для них немає



місця у чисто фізичній картині світу. Якщо все, що існує – це фізична реальність, ми всі – феноменальні зомбі. Але насправді ми – не феноменальні зомбі (щодо себе я певен у цьому настільки, наскільки взагалі можливо бути в чомусь певним; я також вважаю, що у мене є досить вагомі підстави вважати, що і інші люди не є феноменальними зомбі). А отже, реальність у цілому – це більше ніж фізична реальність; вона складається, як мінімум, з реальностей двох різних видів: фізичної реальності та людських **Я**.

Чи можливо, що людські **Я** є чимось, що еволюціонувало мільйони років у нероздільній єдності з мізками, і, можливо, не може існувати окремо від мізків? Тут зауважу з цього приводу лише два моменти: 1) в еволюційній теорії Дарвіна немає нічого, що могло б пояснити існування таких речей як **Я**; у цій теорії йдеться виключно про фізичні процеси (у широкому сенсі, що включає всі рухи всіх частин і часточок біологічних тіл), і я не можу уявити, як її можливо було б модифікувати, щоб вона охоплювала також і **Я**; 2) загалом, задовільне матеріалістичне пояснення існування або виникнення **Я** є в принципі неможливим. Отже, якщо можливе якесь еволюційне пояснення відношення між тілом та **Я** (здається, що якесь таке пояснення мусить бути, хоча можливо, що реальність у цьому відношенні виходить за межі можливостей людського розуміння), то еволюція мусить бути чимось більшим, аніж те, про що говорить теорія Дарвіна (і більшим, аніж те, про що може сказати будь-яка матеріалістична теорія).

На відміну від Поппера, я не можу повірити, що людські **Я** можуть просто “вистрибувати в існування”, виникаючи з нічого, і “випадати з існування”, перетворюючись на ніщо. (Ніщо – це ніщо, і з нього нічого не може виникати. Щось не може перетворюватися на ніщо.) Людські **Я** не можуть також і утворюватися з чогось. **Я** – це суб’єкт переживань, бажань, мислення, усвідомлення. Такий суб’єкт не може складатися з якихось більш простих елементів. Адже якщо елементи, з яких утворюється складна система, не мають здатності до суб’єктивних переживань, бажань, мислення, усвідомлення, то як би вони не поєднувалися і не взаємодіяли, цій здатності нема звідки взятися. А якщо складові елементи мають таку здатність, то будь-яке їх об’єднання буде не одним **Я**, а множиною **Я**. А отже, **Я** є чимось найбільш елементарним – нескладеним і неподільним.

\*\*\*\*\*

Але головна тема цього додатку – це ті моменти, в яких моя точка зору розходиться з точкою зору Мегі й збігається з точкою зору

Поппера. Таких моментів два: я, як і Поппер, є 1) прибічником просвітленого здорового глузду та 2) прибічником метафізичного реалізму (і відповідно, противником трансцендентального ідеалізму, прибічником якого є Мегі).

Судячи з книги “Сповідь філософа”, саме намагання обґрунтувати можливість особистого безсмертя, а також переконання в тому, що дійсність у цілому є чимось більшим, аніж “емпіричний світ, про який говорить нам наука”, привели Мегі до заперечення метафізичного реалізму й прихильності до трансцендентального ідеалізму. Проте, на моє переконання, Мегі обрав хибну стратегію: метафізичний реалізм, якщо його правильно зрозуміти, цілком узгоджується як з можливістю особистого безсмертя, так і з визнанням того, що реальність у цілому є чимось більшим аніж те, про що говорять природничі науки. Більше того, у контексті метафізичного реалізму ці ідеї є живими й зрозумілими, у той час як трансцендентальний ідеалізм намагається їх врятувати через вихолощення їх звичайного смислу і звертання до понять і теорій, які нічого не пояснюють, але багато чого затемнюють.

### На захист здорового глузду

Що стосується відношення до здорового глузду, то відзначу наступне: хоча уявлення звичайного здорового глузду досить часто виявляються помилковими і можуть бути замінені кращими ідеями, сам процес критичного оцінювання різних ідей мусить спиратися, зрештою, на той самий здоровий глузд, а також на ті ідеї, які раніше, в процесі такого оцінювання, були нами прийняті. Таким чином, розвиток ідей починається з уявлень здорового глузду й здійснюється на основі того самого здорового глузду. Звичайно, це можливо за умови критичної настанови по відношенню до прийнятих нами на той чи інший момент ідей, готовності до перегляду будь-якої з них (але ніяк не всіх разом!), якщо для цього будуть наведені достатньо вагомі підстави. А оцінка того, чи наведені підстави достатньо вагомі, мусить спиратися на інші прийняті нами на даний момент ідеї і, в кінцевому рахунку, на звичайний здоровий глузд.<sup>6</sup> Якщо наше прийняття та відхилення тих або інших уявлень, ідей, теорій не спиратиметься, у кінцевому рахунку, на звичайний здоровий глузд, то ми прийдемо до установки, що годиться все, що завгодно<sup>7</sup>, або що чим ідея (теорія) абсурдніша, тим вона краща! абсурд для абсурду!

---

<sup>6</sup> Детальніше проблема ролі здорового глузду в раціонально-критичному процесі розглядається в розділі 7.

<sup>7</sup> “Anything goes!” – скандальне епістемологічне гасло Поля Феєрабенда.

Можливо, слід дати деяке роз'яснення щодо розуміння смислу поняття звичайного здорового глузду. В англійській мові воно звучить як “*common sense*”, що в буквально-дослівному перекладі на українську скоріше мало б звучати як “*загальний глузд*”. Це може навести на думку, що йдеться про загальноприйняті погляди, що це поняття апелює до маси, загалу, пропонує погоджуватися з думками, яких дотримується більшість людей. У такому тлумаченні апеляція до *common sense* викликає слушні заперечення: якби усі погоджувалися з загальноприйнятими на даний момент поглядами, то розвиток ідей (а отже, і наука, в сучасному смислі) був би неможливим. А проте, *common sense* зовсім не потрібно тлумачити в такому колективістському смислі (словосполучення “здоровий глузд” є в цьому відношенні більш вдалим). Скоріше, слід виходити з того, що прийняття чи неприйняття тієї чи іншої ідеї чи теорії, згода чи незгода з певною аргументацією – це справа кожної окремої людини. Тож тут йдеться про застосування кожною людиною свого власного – індивідуального – глузду або, точніше, своїх власних інтуїтивних оцінок правдоподібності ідей та вагомості аргументів.

З іншого боку, це застосування індивідуального глузду відбувається в процесі дискусії, обміну ідеями та аргументами, і не було б плідним без цього. Однак плідна дискусія була б неможливою, якби її учасники (у принципі, усі люди) не мали багато *спільного* в їхній здатності розуміння й оцінки вагомості аргументів (тобто, у їхньому індивідуальному глузді) – вони просто не розуміли б один одного і ніколи не погоджувалися б, окрім як випадково.

### Метафізичний реалізм проти трансцендентального ідеалізму

Я виходжу з того, що з двох альтернативних теорій раціонально віддавати перевагу тій, яка краще спроможна пояснити людський досвід у його складності й різноманітності, з наявними в ньому регулярностями та зв'язками. При цьому важливим є пояснення не просто суб'єктивного досвіду окремої людини, але й *інтерсуб'єктивної кореляції (міжособистісної спільності) сприйняття різних людей*. На мою думку, що в цьому відношенні теорія трансцендентального ідеалізму не витримує критики.

У розділі 7 (при обговоренні соліпсизму) я детально пояснював, чому пояснення людського досвіду, яке заперечує реальність фізичного світу, є незадовільним; чому раціонально вважати, що ті предмети і явища, які я можу спостерігати і в існуванні яких можливо пересвідчитися інтерсуб'єктивно, справді (а не лише в моїй чи Вашій

уяві) існують і мають певні властивості, які дозволяють мені та іншим людям їх ідентифікувати та описувати. Те ж саме стосується фундаментальних структурних властивостей реальності – таких як час, простір, причинність тощо.

Теорія Канта про те, що час і простір не належать самій реальності речей поза людською свідомістю (речей-у-собі), а є лише властивими всім людям формами сприйняття, які уможлиблюють досвід, є незадовільною. Якщо я та інші люди сприймають певну множину речей як розташовані у просторі *у певний спосіб*, так що ми можемо описати цей спосіб і погодимось, що вони розташовані саме так (наприклад, речі А, В та С розташовані по прямій лінії, відстань між А та В дорівнює 3 см, між В та С – 5 см, між А та С – 8 см), то мусить бути *щось у відношенні між самими цими речами, що “відповідає” за наше однакове сприйняття*. Якби цього чогось не було, то не було б причини, чому я та інші люди сприймають ці речі як розташовані у саме цей, а не якийсь інший довільний спосіб; ми не могли б з’ясувати, як розташовані речі, і про які речі взагалі йде мова. Кожний з нас бачив би зовсім інші просторові картини. Те ж саме стосується часової послідовності подій. Якби трансцендентальний ідеалізм був істинним, то кожний з нас жив би у своєму власному феноменальному просторі й часі, які ніяк не узгоджувалися б між різними людьми.

Точніше, якщо сприйняття різних людей мають спільну просторово-часову структуру, то таку спільність логічно можливо пояснити в один із двох способів:

1) Реалізм: просторово-часові відношення властиві об’єктивній реальності поза свідомістю людини; ця реальність структурована у вимірах простору й часу. Свідомість сприймає ті просторово-часові відношення, які вже є в об’єктивній реальності й не залежать від свідомості. Просторово-часова структура притаманна не лише сприйняттям, але й тій дійсності, у взаємодії з якою ці сприйняття формуються. Феноменально-просторово-часова структура сприйнятів різних людей відтворює нефеноменальні просторово-часові відношення, які мають місце в єдиній об’єктивній реальності, що існує й має певні властивості незалежно від сприйняття (її існування й властивості не залежать від того, як вона й ці властивості сприймаються людьми). Саме ця (спільна для різних людей) об’єктивна реальність з притаманними їй просторово-часовими відношеннями забезпечує спільність у сприйнятті різними людьми просторово-часових відношень між речами та подіями.

2) Теорія “наперед встановленої гармонії” (Лейбніц) між свідомостями різних людей. Суть цієї теорії така. Кожна людська

свідомість генерує свій власний всесвіт досвіду так, що ці незалежні всесвіти однаково структуровані в (суб'єктивному) часі й просторі. Сприйняття різних людей мають однакову або дуже близьку просторово-часову структуру не тому, що ця структура відображає структурні характеристики єдиної об'єктивної реальності поза свідомістю, а тому, що всі свідомості наперед “запрограмовані” на розгортання однакової або дуже близької просторово-часової структури. Свідомості різних людей працюють як кілька годинників, які незалежно один від одного показують один і той же час. Така альтернатива логічно можлива, а проте неприйнятна, оскільки по суті вона є лише непослідовним соліпсизмом. Якщо кожна свідомість генерує свій власний всесвіт досвіду, що не відтворює властивостей зовнішньої (об'єктивної) реальності, то кожний такий всесвіт замикається на собі; а отже, немає ніяких підстав припускати існування зовнішньої (об'єктивної) реальності та інших свідомостей!

Подібною є й ситуація з причинністю. Коли ми виявляємо (або вважаємо, що виявляємо) причинно-наслідкові зв'язки між деякими подіями, то йдеться саме про причинно-наслідкові зв'язки між цими подіями, а не про схильність людського розуму вбачати причинно-наслідкові зв'язки там, де їх насправді немає, – йдеться про причинно-наслідкові зв'язки *в реальності, а не лише в нашій уяві*. Кант вважав свою трансцендентальну теорію відповіддю на *проблему Г'юма*, який доводив, що віра в причинно-наслідкові зв'язки між подіями є раціонально необґрунтованою й не може бути раціонально обґрунтована.<sup>8</sup> При цьому

---

<sup>8</sup> Ці зв'язки не дані в досвіді: у досвіді дана лише послідовність подій, але з того, що за подією А слідує подія В, логічно ніяк не випливає, що подія А є причиною події В; більше того, *навіть якщо в усьому попередньому досвіді усіх людей досі за подіями типу А завжди слідували події типу В, з цього логічно не випливає, що таке відношення є універсальним-необхідним (відношенням причинності)*. Г'юм доводив, що такі (індуктивні) узагальнення є логічно необґрунтованими; з того, що досі в сюжетах дійсності, які ми спостерігали, мали місце деякі типові шаблони-регулярності, логічно не випливає, що ці шаблони-регулярності є універсальними (законами природи). Більше того, з цього логічно не випливає навіть більша ймовірність повторення таких шаблонів-регулярностей в майбутньому, аніж ймовірність будь-яких інших можливих конфігурацій. Наприклад, якщо досі ви бачили лише білих лебедів, хоч як багато, то з цього факту логічно не випливає, що усі лебеді білі. Більше того, з цього логічно не випливає навіть, що більш імовірно, що наступний лебідь, якого Ви побачите, буде білим, аніж що він буде чорним чи зеленим, – якою б великою не була кількість білих лебедів, яких Ви досі бачили.

Г'юм визнавав, що в людини є психологічна схильність вбачати в реальності такі зв'язки. Проблема в тому, що наявність у людини такої психологічної схильності нічого не говорить про саму дійсність. Можливо, що людина схильна вбачати в реальності причинно-наслідкові зв'язки, хоча насправді їх там немає; вони є лише в уяві людини. У такому разі, як би людина не була схильною вбачати в реальності причинно-наслідкові зв'язки, ці її уявлення є помилковими. Але ж і теорія Канта не розв'язує цієї проблеми; навпаки, вона прямо говорить, що причинно-наслідкові зв'язки є *лише* в уяві людини, а не в реальності.

---

Стівен Лоу, для ілюстрації аргументації Юма, пропонує уявити мураха, який повзає по ковдрі, досі бачив на ній лише один візерунок і тому вважає, що вся ковдра має такий візерунок (Law S. "Why Expect the Sun to Rise Tomorrow?" // *The Philosophy Gym*. – р. 156 [Лоу С. Почему мы ожидаем, что Солнце завтра взойдет? // Философский тренинг. – С. 196-197]). Насправді можливо, що ковдра складається з клаптиків з різними візерунками, і мураші досі просто не довелося виповзти за межі одного з цих клаптиків. У мурахи немає ніяких логічних підстав вважати, що вся ковдра має один візерунок. У нього також немає логічних підстав вважати, що більш імовірно, що ковдра має один візерунок, аніж що вона складається з двох, трьох чи будь-якої іншої кількості клаптиків з різними візерунками. Якщо він весь час повзе в одному напрямку (аналог лінійної спрямованості часу), то в нього також немає ніякої логічно обгрунтованої можливості оцінити ймовірність того, що через хвилину (чи будь-який інший конкретний заданий проміжок часу) він не опиниться на іншому клаптику (незалежно від того, наскільки довго він повзав по першому клаптику). Для нього неможливо навіть логічно обгрунтовано оцінити, чи ця ймовірність більша чи менша 50%, – чи більш ймовірно, що через заданий проміжок часу він усе ще буде на цьому клаптику, чи на іншому, – яким би коротким не був цей проміжок часу і яким би довгим не був період його попередньої подорожі! Ми всі подібні до цього мурахи; тільки ми рухаємося по лінії часу. Немає ніяких логічних підстав вважати, що через деякий (будь-який) заданий проміжок часу, візерунок нашого досвіду не зміниться на зовсім інший, навіть якщо досі, упродовж багатьох століть, він був одним і тим же. Немає також і логічних підстав вважати, що більш імовірно, що він не зміниться, аніж що він зміниться.

Аргументацію Г'юма нікому не вдалося спростувати. Єдина відома мені відповідь на проблему Г'юма, яку я вважаю задовільною, – гіпотетико-дедуктивна теорія пізнання Карла Поппера. Ця теорія взагалі відкидає ідею про те, що наші теорії є результатом індуктивних узагальнень на основі попередніх спостережень, і що це дає якусь гарантію істинності або хоча б високої ймовірності істинності наших теорій. Натомість, Поппер говорить, що всі наші теорії є просто здогадками (гіпотезами), істинність (або висока ймовірність

Загалом, теорія Канта говорить, що людське знання є не знання реальності, а знання того, якою реальність постає крізь призму деяких універсальних властивостей людських чуттєвості та розсудку. Однак це приводить нас до дилеми: або людські чуттєвість і розсудок у своїх феноменальних і понятійних формах представляють (репрезентують) реальність (якою вона є насправді), або ні. Якщо вони представляють реальність, то наші знання – знання про реальність, а не лише про Кантівські феномени. Якщо ж вони не представляють реальності окрім самих себе, то вони систематично вводять нас в оману.

Якщо слідувати за Кантом, то виходить, що 1) ми знаємо лише ту картину, яку дають нам відчуття й розсудок; 2) ця картина не відповідає дійсності, не відображає реальність, якою вона є насправді. Але якщо це так, то немає ніяких підстав вважати, що існують якісь універсальні – властиві для всіх людей – форми чуттєвості й розсудку; *кожний з нас замкнений у своїй власній свідомості*; про інших людей знати так само неможливо, як і про світ-у-собі. А отже, послідовний розвиток логіки міркувань Канта мусить привести не до трансцендентального ідеалізму, а до соліпсизму (зовнішній світ, реальність поза моєю свідомістю, у тому числі інші люди як суб'єкти свідомості, або не існують, або я нічого про них не можу знати).

\*\*\*\*\*

На мою думку, в основі трансцендентально-ідеалістичного заперечення Мегі метафізичного реалізму лежать дві помилки: 1) хибне розуміння відношення між досвідом та знанням – ототожнення знання з досвідом (тобто, суб'єктивними переживаннями) та 2)

---

істинності) яких ніколи нічим не гарантована. *Раціональність прийняття певної теорії визначається не якимись позитивними гарантіями її істинності (ніяких таких гарантій не існує), а тим, що у світлі всіх відомих на даний момент аргументів та фактів ця теорія виглядає кращою за всі альтернативні теорії (краще витримує випробування раціональною критикою).*

Зокрема, ми мусимо припускати існування певних регулярностей (закономірностей), які не лише описують послідовності подій у спостережуваному минулому, але й дають можливість передбачати їх у майбутньому, – інакше ми не могли б ніяк орієнтуватися в дійсності. Прийняття цього припущення є раціональним не тому, що воно є логічно обґрунтованим, а тому, що воно є життєво необхідним. Це загальне (як визнає Поппер, метафізичне) припущення про існування закономірностей спрямовує весь процес пізнання – пошуку конкретних закономірних зв'язків у дійсності гіпотетико-дедуктивним методом, методом проб і помилок, припущень і спростувань.

помилково звужене розуміння метафізичного реалізму – ототожнення його з ідеєю про те, що “емпіричний світ є усім, що існує” (р. 195).

Для ілюстрації *першої помилки* наведу кілька висловлювань Мегі.

- (1) “... безпосередній досвід, який ніколи не може бути адекватно виражений у словах, є єдиним знанням, яким ми будь-коли повністю володіємо. Це є нашою єдиною і єдино істинною, без сторонніх домішок, прямою та безпосередньою формою знання світу, якою ми володіємо повністю, унікально наша.” (р. 78)
- (2) “... якщо моє знання світу випливає з факту, що об’єкти впливають на відчуття мого тіла в такий спосіб, щоб викликати наслідки в моєму мозку, які можуть бути описані як психічні стани, в яких ці об’єкти репрезентовані, то як я можу знати, що ці репрезентації відповідають об’єктам, тобто що мої сприйняття відповідають реальності? Єдиний спосіб, у який можливо перевірити точність копії – це порівняти її з оригіналом, але в нашому випадку у нас немає незалежного доступу до оригіналу, а отже, ми не можемо провести порівняння. У нас є доступ лише до копії ...” (р. 91)
- (3) Відповідь трансцендентального ідеалізму (Кант) на проблему (2):

“... час, простір, поняття об’єкта, причинно-наслідковий зв’язок та всі емпіричні засади необмежено загального характеру ... характеризують, і можуть характеризувати, лише світ досвіду, емпіричний світ, який – ми маємо пам’ятати – є світом феноменів, видимості – а не речей, якими вони є самі по собі ... Простір “існує” лише остільки, оскільки мають місце просторові відношення, а час – оскільки мають місце часові відношення. Але оскільки сутності (entities), між якими є ці відношення, не можуть існувати незалежно від досвіду, то, отже, не можуть і простір і час. Вони є тим, що Кант називає формами чуттєвого сприйняття ...; можна назвати їх структурами, в які ми збираємо разом раніше неупорядкований сирий матеріал досвіду в упорядкований, послідовний світ, який є тим, що ми справді сприймаємо в досвіді. Незалежно від цього процесу вони не існують.” (р. 146) “Вони є формами можливого досвіду. Якщо ми мислимо з допомогою метафори вловлювання речей у сітку досвіду, вони є вічками нашої сітки. ... те, що вони можуть спіймати, визначається природою самої сітки, і ми завжди перебуваємо в межах її можливостей та обмежень.” (р. 144) Кант “... вірив з такою певністю, з якою лише можливо в щось вірити, що поза світом усього можливого досвіду існує незалежна реальність. Він називав це ноуменальним світом,



світом речей, якими вони є в собі, та реальності, якою вона є в собі. Він називав світ, яким він являє себе нам – прямо знаний світ актуального досвіду з його напівтемрявою, постульований світ можливого досвіду – світом феноменів.” (р. 145)

Ці висловлювання об’єднуються спільною помилкою – ототожненням знання з досвідом. При цьому помилковий погляд класичного емпіризму, що призводить до проблеми (2), “виправляється” не менш помилковою теорією (3), яка говорить про те, що наше знання не може бути знанням про реальність, якою вона є незалежно від досвіду, а завжди мусить бути лише знанням про сам досвід. Як було показано вище, ця теорія приводить до проблеми ще більш важкої, аніж та, яку вона нібито розв’язує: вона замикає досвід на самому собі, послідовним висновком з чого мусить бути не трансцендентальний ідеалізм, а соліпсизм. Натомість, Мегі не помічає, що теорія Карла Поппера дає цілком задовільне розв’язання проблеми (2) і водночас зберігає реальність світу поза нашим досвідом і пояснює можливість пізнання властивостей цього світу і його складових частин (окремих об’єктів).

Щоб пояснити таку можливість слід наголосити насамперед на трьох важливих моментах:

1) Знання й безпосередній досвід – це зовсім різні речі. Безпосередній досвід – це суб’єктивні переживання, які не містять у собі ніякого знання в готовому вигляді; проте людина має здатність інтерпретувати досвід, результатом чого стають знання – уявлення про дійсність, що можуть бути сформульовані як висловлювання, і що можуть відповідати – а можуть і не відповідати – дійсності.<sup>9</sup> Знання – це не щось конкретно і безпосередньо присутнє в досвіді; воно є *теоретичною абстракцією*, результатом обробки досвіду людськими пізнавальними здібностями, результатом інтерпретації досвіду у світлі наявних у людини теорій та очікувань (частина з яких має “вроджений” характер).

---

<sup>9</sup> Я не роблю розрізнення між, з одного боку, знанням та, з іншого боку, уявленнями та висловлюваннями, які ми вважаємо істинними. Якщо комусь хочеться вживати поняття “знання” у якомусь більш сильному смислі, то він, звичайно, може це робити. Але в будь-якому разі, знання буде *певного роду* уявленнями або висловлюваннями про дійсність. Тож усе, що я говорю про *відмінність* між знанням та безпосереднім досвідом, залишається у силі і для більш “сильного” тлумачення поняття знання.

2) Ані знання, ані безпосередній досвід не є “копією” тих об’єктів, у взаємодії з якими вони формуються. Відношення між знанням та об’єктом пізнання, досвідом та річчю, що викликає цей досвід, зовсім не є відношеннями схожості між копією та оригіналом.<sup>10</sup> Мій досвід (суб’єктивні переживання) бачення та дотикового сприйняття червоного квадратного дерев’яного предмету не є ані червоним, ані квадратним, ані дерев’яним. Суб’єктивні переживання (досвід) неможливо порівнювати з матеріальними предметами, які викликають ці переживання, як копію картини з оригіналом; вони не мають ніяких спільних властивостей. Знання також непорівнювані з тим, що пізнається. Висловлювання “Йде дощ” не є мокрим. Теорія гравітації не притягує матеріальні речі. Тим не менше, теорія або висловлювання можуть *відповідати* дійсності, реальності (тобто бути істинними). Відповідність теорії дійсності зовсім не є відношенням схожості між теорією та відповідною частиною реальності. Смысл поняття відповідності між висловлюванням (теорією) та реальністю пояснив Альфред Тарський: висловлювання “Х” є істинним (відповідає дійсності) тоді і лише тоді, якщо Х. Х – це будь-який можливий факт.<sup>11</sup> Наприклад: висловлювання “Йде дощ” є істинним тоді й тільки тоді, якщо йде дощ. Знову повторю: при цьому *між висловлюванням і тим, про що в ньому йдеться, немає жодної подібності, але* (якщо висловлювання істинне) *є відповідність*.

---

<sup>10</sup> Утім, подібність можна розглядати як *особливий випадок відповідності*, і копію можна розглядати як деяку *репрезентацію* оригіналу. Зауважимо, що твердження Мегі про те, що прямий доступ до оригіналу є “єдиним способом, у який можливо перевірити точність копії”, не відповідає дійсності. Як і в інших випадках оцінки відповідності між репрезентацією й тим, що вона репрезентує, ми можемо судити про точність копії шляхом *аналізу та порівняння декількох різних копій* одного оригіналу, а також використовуючи інші репрезентації (наприклад, письмовий опис картини). Звичайно, таке судження може бути помилковим. Але так само може бути помилковим будь-яке судження та будь-який елемент нашого знання. Гарантій істинності не існує.

<sup>11</sup> Поппер у своїх працях часто згадує про це просте пояснення Тарського, підкреслюючи його важливість для розуміння суті реалізму й поняття істини (оскільки перед цим багато філософів саме через відсутність подібності між висловлюваннями та тим, про що вони говорять, відкидали теорію істинності як відповідності й пропонували інші теорії, які не витримують критики й не відповідають смислу поняття істини у звичайному розумінні). На жаль, схоже, що ця важлива теорія пройшла повз увагу Мегі.

3) Метафора риболовецької сітки, яку згадує Мегі, належить Попперу й прямо говорить на користь метафізичного реалізму проти трансцендентального ідеалізму. У праці “Логіка наукового дослідження” Поппер писав:

“Теорії – це сітки, призначені для того, щоб вловлювати те, що ми називаємо “світом”, для усвідомлення, пояснення та оволодіння ним. Ми намагаємося зробити вічка сітки все меншими.”<sup>12</sup>

Справді, ані риболовецька сітка, ані її вічка зовсім не схожі на рибу, яка ловиться в сітку (подібно до того, як наш досвід і наші знання зовсім не схожі на зовнішній світ, у взаємодії з яким виникає цей досвід, і про який ми набуваємо знання). Але щоб у сітку щось спіймалося, її властивості мають відповідати властивостям того, що в них ловиться (розмір вічка сітки – розміру риби). Це ж саме можна сказати навпаки: щоб якась риба впіймалася в сітку, її властивості (розмір) мають відповідати властивостям сітки (розмір вічка). Так само, щоб наші теорії могли “ловити” якусь реальність, вони мають відповідати цій реальності, виражати її властивості. Тобто, має існувати така реальність, яка має такі властивості, які описуються теорією. Саме про це й говорить метафізичний реалізм.

Натомість, метафора риболовецької сітки цілком непридатна в контексті трансцендентального ідеалізму: адже ця теорія стверджує, що “риба” не має властивостей, які відповідали б властивостям “сітки”; тож немає ніяких причин, чому б у цю “сітку” потрапляли одні “рибини”, а не будь-які інші; виходить, що вони потрапляють туди цілком випадково, незалежно ні від яких своїх властивостей, а вже потім сітка створює оптичну ілюзію – надає цим “рибинам” видимості певного розміру й форми!

Кажучи зовсім просто, метафора риболовецької сітки підтримує метафізичний реалізм проти трансценденталізму Канта, оскільки риболовецька сітка ловить не щось, що створене нею самою і є її частиною, а реальну рибу, що існує “он там”, незалежно від сітки.

Усупереч Канту і у згоді з реалізмом, наші теорії про світ, речі та процеси, їх властивості тощо є теоріями про те, яким є світ, якими є наявні в ньому речі і процеси, а не теоріями про наш досвід. Зрозуміло, що ці теорії можуть бути помилковими, але в тих випадках, коли наші теорії є істинними або наближаються до істини, вони виражають (у тій мірі, в якій вони є істинними або наближаються

---

<sup>12</sup> Поппер К. Логика научного исследования. – с. 54.

до істини) структуру і властивості реальності, якою вона *є насправді*, а не лише *являється в нашому досвіді*.

Трансцендентальний ідеалізм ґрунтується на наступному міркуванні:

Усе, що ми знаємо про реальність, ми знаємо з чуттєвих сприйнятів. Але чуттєві сприйняття не дають нам картини реальності, якою вона є сама по собі. Вони дають нам картину реальності, якою вона постає в цих самих сприйняттях. Отже, неможливо дізнатися, якою є реальність сама по собі, незалежно від наших сприйнятів.

Це міркування на перший погляд видається правдоподібним, а проте воно є хибним.

Воно виходить з хибного уявлення про те, що знання є чимось “даним” у чуттєвих сприйняттях, у дусі знаменитого твердження Локка: “У розумі немає нічого, чого попередньо не було в сприйняттях”. Згадаймо твердження Мегі про те, що “безпосередній досвід ... є нашою єдиною і єдино істинною, без сторонніх домішок, прямою й безпосередньою формою знання світу...”

Насправді, знання світу й безпосередній досвід – це зовсім різні речі. Знання світу не дане в безпосередньому досвіді й не є безпосереднім; воно є теоретичною абстракцією – результатом інтерпретації досвіду – сукупністю теорій-*гипотез* про те, як влаштована реальність.

Поппер відзначав з цього приводу:

“...те, що здається "даними" досвіду, завжди є інтерпретаціями... Ті досвіди, які ми називаємо "сприйняттями", є інтерпретаціями – інтерпретаціями цілісної ситуації, у якій ми знаходимося, коли "сприймаємо" (з'ясуванню цього ми завдячуємо Канту). Це часто формулювали, дещо незграбно, говорячи що сприйняття є інтерпретаціями того, що дається нам нашими відчуттями; і з цього формулювання виникло уявлення про те, що мусить бути якісь кінцеві "дані", деякий кінцевий матеріал, який є неінтерпретованим (оскільки інтерпретація має бути інтерпретацією *чогось* і оскільки не може бути нескінченного регресу). Але цей аргумент не враховує того, що (як вказував уже Кант) процес інтерпретації є принаймні частково фізіологічним, так що в нашому досвіді ніколи немає ніяких неінтерпретованих даних...”<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Popper K. Conjectures and Refutations. – p. 520.

“Структура та праця самих наших очей та вух є результатом проб та помилок; вони мають очікування (тобто, теорії або щось аналогічне), вбудовані в їх анатомію та фізіологію; те ж саме стосується нервової системи. Тож не існує нічого такого як чуттєві дані, нічого "даного" або неінтерпретованого, яке є даним матеріалом для тієї інтерпретації, яка веде до сприйняття: усе є інтерпретованим, відібраним, на тому або іншому рівні, самими нашими відчуттями. На тваринному рівні, цей відбір є результатом природного відбору. На вищому рівні, він є результатом свідомої критики – піддавання наших теорій критичному процесу дослідження, з метою усунення помилок, шляхом критичної дискусії та експериментальних перевірок.”<sup>14</sup>

Ми не знаходимо знання в досвіді в готовому вигляді; ми здобуваємо його частково з допомогою природжених механізмів інтерпретації, частково – з допомогою уяви, творчого мислення та раціональної критики наших теорій, намагаючись зрозуміти: як має бути влаштований світ (реальність у цілому), щоб наш досвід був таким, яким він є, з усім його багатством і різноманітними взаємозв'язками. Пізнання є *активним творчим* процесом: ми висуваємо *здогадки-гіпотези* про те, як влаштований світ, якими є його структура та властивості, відношення різних його складових частин і аспектів; і намагаємося відбирати ті з них, які дозволяють якнайкраще зрозуміти наш досвід з наявними в ньому регулярностями та зв'язками, а також факт просторово-часової спільності-кореляції досвіду різних людей.

Помилка трансцендентального ідеалізму (як і класичного емпіризму, у відповідь на який його створено) у тому, що він *не зауважує творчий, здогадковий (гіпотетичний) характер процесу пізнання*.

Як показав Поппер, наше знання про світ завжди має творчий, здогадковий, гіпотетичний характер. Усі наші теорії є здогадками-гіпотезами; ми пробно приймаємо за істинні ті з них, які витримали випробування емпіричними перевірками та іншими формами раціональної критики краще, ніж альтернативні гіпотези. Але наше гіпотетичне знання, наші здогадки, теорії є гіпотетичним знанням, здогадками, теоріями *про те, яким є світ, а не про те, яким є досвід*. Тобто, уся людська теоретично-пізнавальна діяльність, оскільки вона націлена на досягнення істинних (або якомога ближчих до істини)

---

<sup>14</sup> Popper K. Conjectures and Refutations. – p. 547.

теорій про світ і різні його аспекти (а не лише про людський досвід), має сенс лише за умови істинності метафізичного реалізму.

Джерелом трансцендентального ідеалізму є також двозначність у живанні слова “знати” і нерозрізнення-сплутування двох різних його значень:

(1) знати *X* означає мати безпосереднє знайомство з *X*, суб’єктивний досвід-переживання відносин з *X*; знати *X* – це знати *як це (переживається) – сприймати X*;<sup>15</sup>

(2) знати про *X* означає мати теорію, яка говорить про властивості, структуру *X* та його різноманітні відношення до інших речей, і яка адекватно представляє ці властивості, структуру, відношення, відповідає дійсності, є істинною (або, принаймні, досить близькою до істини).

Теорія трансцендентального ідеалізму є результатом хибного ототожнення знання в смислі (2), теоретичного знання, зі знанням у смислі (1), безпосереднім знанням-знайомством-сприйняттям.

Висновок про неможливість пізнання властивостей речей-у-собі впливає з цього хибного ототожнення тавтологічно: якщо наше знання є завжди лише знанням про наші сприйняття, то воно ніколи не є й не може бути знанням про речі-у-собі. Але оскільки ототожнення є хибним, то хибним є й цей висновок.

Справді, якщо ми говоримо про знання в смислі (1), то воно *за визначенням* є знанням лише про наші сприйняття й не може бути нічим іншим. У цьому смислі, ставити питання про можливість знання властивостей речей-у-собі означало б запитувати, чи можливо дізнатися про те, якими ці речі *постают у сприйнятті*, коли вони *ніким не сприймаються*.

Натомість, якщо ми говоримо про знання в смислі (2), то воно є знанням не про наші сприйняття, а про речі-у-собі (їх властивості, структуру, відношення до інших речей-у-собі). Зрозуміло, що ми вибудовуємо наше теоретичне знання про світ, спираючись на наш досвід, наші сприйняття; але при цьому ми шукаємо відповідь на питання про те, якою є сама реальність (реальність речей-у-собі), і пропонуємо гіпотези-теорії про цю реальність. Зрозуміло, що оскільки ця реальність дає нам про себе знати лише через наш досвід, наші

---

<sup>15</sup> Очевидно, що саме це значення має на увазі Мері, коли пише, що “безпосередній досвід ... є єдиним знанням, яким ми будь-коли повністю володіємо ... нашою єдиною і єдино істинною, без сторонніх домішок, прямою та безпосередньою формою знання світу...” (р. 78.)

сприйняття, то єдино можливий для нас спосіб досягти теоретичного знання про неї – це намагатися сформувати таку теорію реальності, яка якнайкраще пояснювала б наш досвід у різноманітності його форм і наявних у ньому зв'язків і регулярностей. Щоб відповісти на питання: “Якою є реальність?” ми мусимо висувати різні гіпотези й випробовувати їх на відповідність досвіду та узгодженість між собою. Таким чином, питання “Якою є реальність?” трансформується в питання “Якою має бути реальність, щоб людський досвід був таким, яким він є?” або “Яка теорія реальності може якнайкраще (якнайповніше і якнайпростіше) пояснити людський досвід?” Опосередковано, спираючись на досвід (сприйняття) і нашу здатність до творення пояснювальних гіпотез-теорій, ми створюємо й розвиваємо *теорії, які говорять не про досвід (сприйняття), а про реальність*. Якщо ці теорії істинні або достатньо близькі до істини, то вони дають нам знання про реальність – світ речей-у-собі та об'єктивних відношень між ними.<sup>16</sup>

Перейдемо до *другої помилки*, що лежить в основі заперечення Мегі метафізичного реалізму.

Якщо метафізичний реалізм є істинним, то чи означає це, що *емпіричний світ* є єдиною й остаточною (найглибшою, найфундаментальнішою, “найбільш реальною”) реальністю? (Саме проти цього заперечує Мегі.) Щоб відповісти на це питання, спочатку слід уточнити: що мається на увазі під словосполученням “емпіричний світ”?

1) Якщо під словосполученням “емпіричний світ” мається на увазі лише те, що “дане” у зовнішньо-чуттєвому досвіді, то відповідь реаліста на питання “Чи є емпіричний світ єдиною й остаточною реальністю?” очевидно мусить бути негативною. Насправді, у досвіді не “дана” ніяка реальність, крім самого досвіду, тобто психічних станів суб'єкта. Вважати, що існує лише досвід суб'єкта – це не реалізм, а соліпсизм. Реалістична теорія світу не “дана” у досвіді, а є результатом *інтерпретації* досвіду. (Яблуко на дереві, яке я бачу, перебуває не в моєму досвіді, а на дереві; у моєму досвіді є лише

---

<sup>16</sup> Пор. Т. Нейгел: “Те, про що вони, залежить не від їхньої суб'єктивної форми, а від того, на що ми мусимо посылатися в будь-якому поясненні того, що робить їх істинними.” (Nagel T. The View from Nowhere. – p. 102.)

образ яблука.<sup>17</sup>) На рівні безпосередньо спостережуваних речей реалістичний спосіб інтерпретації є інтуїтивним (і, напевно, вродженим), так що ми не усвідомлюємо того, що постійно здійснюємо інтерпретацію досвіду. (Як людина, яка зі здивуванням дізналася, що все життя говорила прозою.)

Очевидно, що реальність – це більше, ніж множина безпосередньо спостережуваних речей. Завдяки науці ми знаємо про фізичні мікрооб'єкти та мікропроцеси, про дуже віддалені небесні тіла тощо, які безпосередньо неможливо спостерігати. Таке наукове знання зовсім не “дане” у досвіді; воно ще більш віддалене від безпосереднього досвіду, ніж наше повсякденне знання про речі, які ми бачимо навколо нас. Наукове знання, так само як і повсякденне знання, є результатом інтерпретації досвіду, але значно більш складної та опосередкованої інтерпретації. Наука припускає існування електронів і фотонів, а також віддалених зірок і планет, які неможливо спостерігати, тому, що припущення про їхнє існування дозволяє пояснювати деякі безпосередньо спостережувані явища.

2) Навіть якщо під словосполученням “емпіричний світ” розуміти всю *фізичну реальність*, тобто все, що прямо чи опосередковано проявляється в *зовнішньо-чуттєвому* досвіді людей, то істинність метафізичного реалізму зовсім не означає, що емпіричний світ є єдиною й остаточною (найглибшою, найфундаментальнішою, “найбільш реальною”) реальністю.

Ототожуючи реалізм з твердженням про те, що емпіричний світ (фізична реальність) є єдиною й остаточною реальністю, Мегі припускається помилки, яку Ален Масгрейв описує як *помилку якщо-не-уся-істина-то-не-істина* (*no-truth-but-the-whole-truth fallacy*). Приклад, який показує абсурдність такого міркування: хтось стверджує, що висловлювання “Джон є високим” не є істинним (не

---

<sup>17</sup> Навіть словосполучення “образ яблука у моїй свідомості” може вводити в оману. “Образ яблука у моїй свідомості” – це щось зовсім інше за свою природою і якісним характером, ніж, наприклад, зображення яблука на якомусь малюнку. Образ яблука у моїй свідомості немає нічого спільного чи схожого ані з яблуком, ані з зображенням яблука. Про них також не можна сказати коректно, що вони несхожі у тому смислі, в якому яблуко не схоже на сливу чи велосипед. В цьому смислі вони просто неспівставні. Феномени свідомості (образ яблука у моїй свідомості) та фізичні об'єкти (яблуко, малюнок із зображенням яблука) неспівставні в категоріях подібності/неподібності; вони співставні лише в категоріях відповідності/невідповідності.



відповідає дійсності), оскільки воно не говорить про те, чи є Джон лисим. Як зауважує Масгрейв, ідеалістична філософія просякнута такими міркуваннями.<sup>18</sup>

Звичайно, метафізичний реаліст *може* вважати, що фізична реальність вичерпує собою всю реальність; але він *не мусить* так вважати. Метафізичний реалізм та матеріалізм (фізикалізм) – це різні поняття. Матеріалізм є лише одним з різновидів метафізичного реалізму. Метафізичний реалізм цілком може бути дуалізмом або плюралізмом.

Визнання реальності емпіричного (матеріального) світу, а також таких його найзагальніших структурних властивостей як простір, час, причинність тощо, зовсім не мусить означати, що цей світ вичерпує собою усю реальність. Реаліст цілком може вважати, що вся реальність – це більше, ніж емпіричний (матеріальний) світ. Важливо лише, щоб він визнавав, що емпіричний (матеріальний) світ є реальним – реальною частиною чи аспектом реальності-у-цілому. Наприклад, Карл Поппер визнавав існування, поряд з матеріальним світом, інших, нематеріальних складових реальності – людських **Я** та світу-3 (царини об'єктивного змісту теорій та творів мистецтва).

Я припускаю, що реальність може бути ще більш складною, і всі наші наявні теорії можуть бути досить далекими від досконалого її представлення. Але в будь-якому разі реальність мусить містити в собі всі ті структурні розрізнення, які охоплює “емпірична” картина світу. Реальність може бути багатшою, багатограннішою, аніж усе наше знання про неї; наші найкращі теорії можуть не охоплювати важливі її аспекти та зв'язки. Але те, що наші кращі теорії охоплюють, мусить бути в реальності. Принаймні, той, хто з цим не згодний, мусить показати, що в наших кращих теоріях справді є щось зайве, непотрібне для пояснення нашого досвіду і запропонувати простішу теорію. Оскільки цього не зроблено, то раціонально дотримуватися тих теорій про структуру реальності, які, за нашим судженням, найкраще (з усіх нам відомих альтернатив) пояснюють наш досвід.

На мій погляд, метафізично-реалістична теорія, яка визнає реальність матеріального світу як частини (аспекту) більшої й складнішої реальності, є набагато кращою, аніж трансцендентально-ідеалістична теорія Шопенгауера, глибиною якої захоплюється Мегі. Теорія Шопенгауера говорить про те, що все те, що ми зазвичай сприймаємо за реальність, – змінний світ фізичних процесів та

---

<sup>18</sup> Musgrave A. Critical Rationalism. – p. 203.

людського досвіду – є ілюзією-явленням (феноменом у смислі Канта), а справжня реальність (як “річ-у-собі”) є недиференційованою незмінною цілістю. Я можу лише дивуватися, як взагалі можливо сприймати таку теорію всерйоз. По-моєму, це не глибина, а порожнеча. Адже ця теорія абсолютно неспроможна пояснити людський досвід. У принципі, логічно неможливо, щоб реальність-у-цілому була простою, недиференційованою й незмінною, а досвід, який ця реальність породжує, був складним, багатоманітним і змінюваним. Реальність-у-цілому (усе, що є) не може бути чимось недиференційованим і незмінним “у собі” (тобто насправді), і в той же час багато диференційованою і змінною “як явлення” (тобто виглядати диференційованою й змінною), – просто тому, що (оскільки реальність-у-цілому включає в себе усе; немає нічого, що перебувало б поза нею) усі “явлення” можуть являтися тільки десь усередині цієї реальності-у-цілому. Тож якщо “явлення”, людський досвід, є багато диференційованим і змінюваним, то й реальність-у-цілому мусить бути не менш багато диференційованою й змінюваною.<sup>19</sup>

Якщо деяка реальність включає в себе щось диференційоване й змінюване (досвід), то тим самим вона є диференційованою й змінюваною, якщо ж вона не включає досвід, то вона не є реальністю в цілому, оскільки окрім неї є ще й досвід.

3) Питання про те, чи є *емпіричний світ* єдиною й остаточною (найглибшою, найфундаментальнішою, “найбільш реальною”) реальністю, може насправді мати на увазі дещо інше, а саме: питання про те, чи (для людини) можливе адекватне теоретичне пізнання-розуміння реальності в цілому. Чи, можливо, цілісне теоретичне осягнення-знання реальності для людини неможливе в принципі, в силу самої конституції її пізнавальних здібностей, а доступними для теоретичного пізнання є лише деякі аспекти реальності? Трансценденталізм Канта можна розглядати як неточне вираження ідеї про нездоланну обмеженість пізнавальних можливостей людини, їх недостатність для цілісного осягнення реальності, усіх її важливих аспектів та взаємозв’язків між ними.

---

<sup>19</sup> Правда, можливо розглядати реальність у свого роду надчасовій перспективі, що включала б у себе увесь час (ймовірно, нескінченний) як “четвертий вимір”. Але це було б лише зміною термінів: замість того, щоб говорити про реальність як складним чином синхронно диференційовану та змінювану в часі, ми говорили б про реальність, що диференційована не лише в будь-якому синхронному зрізі, але й уздовж “лінії часу”.

А проте, трансцендентально-ідеалістичне вираження цієї ідеї є некоректним. Натомість, точка зору метафізичного реалізму цілком сумісна з обома альтернативами: як з припущенням про те, що людські пізнавальні здібності дозволяють (в принципі, в невизначеній перспективі) сформулювати цілісне розуміння реальності, так і з припущенням про те, що людські пізнавальні здібності роблять можливим більш-менш адекватне теоретичне осягнення лише деяких аспектів реальності. І в тому, і в іншому разі предметом пізнання, тим, що прагнуть осягнути наші теорії, про що ці теорії говорять, є сама реальність, а не лише наше її сприйняття. Реалізм зовсім не означає, що наші зусилля щодо пізнання дійсності мусять або можуть досягти остаточного успіху (цілковито адекватної теорії реальності в цілому); достатньо того, що вони можуть досягати часткового і відносного успіху – теорій, що *більш-менш адекватно* представляють деякі важливі аспекти реальності – самої реальності, а не лише наших суб'єктивних сприйняття реальності. Якби, як це припускає трансцендентальний ідеалізм, наші теорії представляли лише наші суб'єктивні сприйняття реальності, то втрачало б сенс саме питання про істинність або хибність цих теорій (тобто, їх відповідність або невідповідність реальності).

Питання про принципову можливість для людини досягнення адекватного цілісного знання про реальність – про те, чи конституція пізнавальних здібностей людини уможлиблює (в принципі, в невизначеній перспективі) досягнення цієї мети, – є достатньо цікавим саме по собі. На мою думку, істина в цьому питанні перебуває десь посередині між,

з одного боку, цілковитим пізнавальним оптимізмом – переконанням (безпідставним) у тому, що дійсність мусить бути такою, щоб людський розум міг сформулювати цілком адекватне й цілісне її теоретичне розуміння,

та,

з іншого боку, жорстко обмежувальною теорією (на зразок теорії Канта) про те, що пізнавальні можливості людини мають чіткі межі, які можливо визначити раз і назавжди і таким чином встановити “законну” царину теоретичного пізнання, за межами якої будь-які намагання досягти по можливості кращого теоретичного розуміння приречені на невдачу (якщо це так, то за межами цієї чіткої визначеної царини теоретичного пізнання нам слід або взагалі утримуватися від

суджень, або приймати якусь позицію на віру, безпідставно, ірраціонально).

Проти обмежувальної теорії можемо зауважити, що все, що є в дійсності, мусить так або інакше, прямо або з різними ступенями опосередкованості, впливати на людський – актуальний і можливий – досвід. При цьому в даному разі я вживаю поняття досвіду в найширшому смислі, який охоплює значно більше, аніж те, що зазвичай мається на увазі під поняттям “емпіричний”: у тому числі, досвід переживань людиною різних емоційних станів, любові, творів мистецтва, досвід релігійно-містичних переживань тощо. Здійснюючи інтерпретацію зовнішньо-чуттєвого досвіду (емпіричне, у найбільш типовому розумінні) і намагаючись її покращити – так, щоб окремі інтерпретації різних моментів досвіду різних людей вписувалися в якомога більш широку й цілісну теоретичну картину, – ми виробляємо й розвиваємо природничо-наукові теорії. Але процес, який виявляється успішним у застосуванні до зовнішньо-чуттєвого досвіду, може бути застосований і до інших форм досвіду. Оскільки людський досвід має різні форми, то природним є прагнення зрозуміти, що являє собою та реальність (ті аспекти реальності), яка “стоїть за” цим досвідом; формувати й розвивати теорії щодо цієї реальності. Ці теорії, так само, як і природничо-наукові теорії, можуть піддаватися раціонально-критичному обговоренню і вдосконалюватися у цьому процесі. Тож немає підстав вважати, що наші пізнавальні зусилля за межами природничо-наукової царини приречені на невдачу. Те ж саме стосується й намагань сформувати *цілісну теорію дійсності*, яка якнайкраще й якнайповніше пояснювала б різні форми людського досвіду, давала б змогу узгодити окремі інтерпретації різних його моментів і форм. Остаточний успіх – формування вичерпної й абсолютно істинної теорії дійсності-в-цілому, яка давала б змогу зрозуміти й узгодити усі важливі моменти й форми людського досвіду – нічим не гарантований і, на мою думку, малоімовірний. А проте завжди залишається відкритою можливість принаймні часткового покращення наших теорій, їх наближення до істини, поглиблення й збагачення нашого розуміння дійсності – і для такого покращення не існує ніяких раз і назавжди визначених меж.

З іншого боку, немає ніяких гарантій проти можливості того, що реальність у цілому є такою, що пізнавальні здібності людини, за самою їх конституцією, не дають змоги сформувати цілком адекватну (абсолютно істинну) теоретичну картину деяких її аспектів, а отже і реальності-у-цілому. Зокрема, заслуговують на увагу міркування

Томаса Нейгела<sup>20</sup>, які хоч і не доводять, що відношення між реальністю та людськими пізнавальними можливостями справді є таким, але показують, що це цілком можливо і правдоподібно:

“Що ми можемо зрозуміти про світ, залежить від відношення між нами та рештою цього світу. ...наскільки багато з того, що існує, ми можемо в принципі досягнути цими засобами, залежить від нашої психічної конституції й того, розуміння яких гіпотез вона для нас уможлиблює. Наша здатність розуміння того, що існує, може бути лише частковою, оскільки вона залежить не лише від способу буття речей, але й від нашої конституції, і перше є незалежним від другого. У цій глобальній картині ми перебуваємо у світі і здатні до об’єктивного розуміння деякої його частини, але в той же час велика його частина може залишатися конститутивно за межами наших можливостей досягнення.” (р. 104)

Але якщо це так, то це аж ніяк не свідчить проти метафізичного реалізму на користь трансцендентального ідеалізму. Нейгел відстоює реалізм, зауважуючи, зокрема:

“Якщо ми погоджуємося з Кантом у тому, що ідея світу-яким-він-є-у-собі є слушною, то немає підстав заперечувати, що ми щось знаємо про нього. ... Він являється нам природно в певні способи, і з допомогою розуму та контрольованих спостережень ми можемо формувати гіпотези про об’єктивну реальність, яка "стоїть за" цими явленнями.” (р. 104)

“Припустимо, що Кант має рацію, стверджуючи, що первинні якості є сутнісними властивостями нашої картини світу, так що ми не можемо досягнути світ без них. Це не означає, що вони не можуть бути також і властивостями світу яким він є у собі.” (р. 103)

На думку Нейгела, трансцендентальний ідеалізм Канта є результатом помилки, яка полягає в “нерозрізненні між двома способами, у які людська точка зору входить у наші думки – як форма та як зміст. Зміст думки може бути цілком незалежним від її специфічної форми... Усі наші думки мусять мати форму, яка робить їх доступними у людській перспективі. Але це не означає, що всі вони є думками лише про нашу точку зору або про відношення світу до неї. Те, про що вони, залежить не від їхньої суб’єктивної форми, а від

---

<sup>20</sup> Nagel T. The View from Nowhere. Далі при цитуванні цієї статті номери сторінок проставлені в дужках після цитати: “(р. ...)”

того, на що ми мусимо посылатися у будь-якому поясненні того, що робить їх істинними.” (рр. 101-102) А оскільки це так, то ми маємо вагомі підстави вважати хибним, зокрема, Кантове заперечення просторових властивостей і відношень між речами-у-собі:

“Ми не можемо пояснити того факту, що речі виглядають як просторово протяжні, інакше, аніж тим, що вони є протяжними. І ми не можемо пояснити того факту, що *це* пояснення здається істинним, інакше, знову ж таки, аніж тим, що речі є протяжними, що їх протяжність певним чином впливає на наше сприйняття, і що існування такого відношення впливає на результати нашого дослідження причин нашого сприйняттевого враження протяжності. ... Єдине, що могло б спростувати цей погляд – це краща альтернатива. ... Кантове непояснення в термінах незбагненого ноуменального світу не є такою кращою альтернативою. Воно лише тримає місце для чогось за межами нашого розуміння, і для його прийняття немає підстав, якщо наявну реалістичну точку зору, яка приписує протяжність речам-у-собі, не виключено як неможливу. Але якщо визнати зрозумілість поняття речей у собі, то які можуть бути підстави для того, щоб вважати, що вони не можуть бути просторово протяжними? Для цього немає добрих підстав – лише погана Беркліанська підстава: зміщення від суб’єктивності форми до суб’єктивності змісту.” (рр. 102-103.)

Загальний висновок Нейгела:

“...реальність тих властивостей речей-у-собі, які ми виявили, є так само незалежною від нашої здатності до їх виявлення, як і реальність будь-чого такого, що може перебувати за межами нашого концептуального осягнення, дійсного чи можливого.” (р. 105)

## Сюзен Блекмор: матеріалізм як ілюзіонізм

Філософська позиція Сюзен Блекмор являє собою цікаву плутанину між матеріалізмом та суб'єктивним ідеалізмом.

З одного боку, вона переконана в тому, що існує лише фізична реальність, частиною якої є людина (тіло) та її мозок, який створює різноманітні “репрезентації” або “ментальні моделі” реальності – зовнішнього світу й самої людини. Одна з цих моделей – модель **Я**. Вже тут закладена смислова невизначеність, яка в подальшому призводить до плутанини: що мається на увазі під словосполученням “ментальна модель”? Чи йде мова про деяку фізичну структуру мозку, яка якимось чином “репрезентує” (що б це не означало) деяку частину реальності, моделлю (репрезентацією) якої вона є? У рамках матеріалізму виправданим є лише таке значення.<sup>1</sup>

Але Блекмор перестрибує від цих “ментальних моделей” до твердження, що “свідомість – це просто суб'єктивний аспект усього цього моделювання. Це те, як воно відчувається – бути ментальною моделлю”.<sup>2</sup> Звідки взявся цей суб'єктивний аспект “як це відчувається”? “Ментальна модель” у матеріалістичному, фізичному смислі – це лише певним чином (у просторі й часі) структурована сукупність фізичних тіл – елементів, з яких складається мозок. Якщо жодне з цих тіл-елементів нічого ніяк суб'єктивно не відчуває, то будь-яка їх сукупність (хоч як вона структурована, і хоч як ви її будете називати, – хоча б і “ментальною моделлю”) є лише сукупністю елементів, які нічого суб'єктивно не відчувають, а не чимось, що якимось містичним чином набуває здатності суб'єктивного відчуття. Тут немає ніякого суб'єктивного аспекту, ніякого “як це відчувається”. А якщо якийсь (якісь) зі складових елементів має (мають) здатність суб'єктивно відчувати, то суб'єктивно відчуває цей елемент (елементи), а не сукупність.

Але на цьому перестрибуванні від матеріальної реальності, яка не має здатності до суб'єктивних переживань, до чогось, що має таку здатність, Блекмор не зупиняється. Далі вона, спираючись на міркування в дусі Канта (див. попередній додаток), доходить до висновку, що ми не можемо знати про існування “реального зовнішнього світу”, а якщо він і існує, то він є незаниманим і недоступним для пізнання. Усе, про що ми знаємо – це “світ феноменів” (у смислі Канта), тобто, світ ментальних моделей, які

<sup>1</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 158.

<sup>2</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 159.

створюються мозком.<sup>3</sup> Розглядаючи теорії Девіда Бома та Карла Прібрама, які припускають, що за видимою реальністю, “світом феноменів”, стоїть деяка справжня глибинна реальність (у термінах Канта, світ “речей-у-собі”), Блекмор пише:

“Мій погляд поділяє з ними ідею, що весь світ є ілюзією, або *майя*, але відрізняється у відношенні до глибинної реальності. Справа не в тому, що я пропоную цілком іншу глибинну реальність. Скоріше в тому, що немає ніякої такої реальності. Якщо Ви розумієте, що Ви – це лише сукупність ментальних моделей, то розумієте ілюзію. Якщо уявити, що Ви можете зазирнути крізь цю ілюзію, щоб побачити глибшу реальність, то все, що Ви побачите – нові моделі реальності – нові ілюзії.”<sup>4</sup>

На жаль, Блекмор не розвиває ці міркування до їхнього природного логічного завершення: в їх перспективі й мозок, і все те, що ми називаємо фізичною (матеріальною) реальністю є лише ментальними моделями, за якими або не стоїть ніякої *справжньої* реальності, або якщо й стоїть, то про неї нічого неможливо дізнатися. Але ж ментальні моделі належать до свідомості людини, а не до фізичної реальності (яка або не існує взагалі, або є цілковито непізнаваною). Отже, ми виявили, якою насправді є глибинна реальність, яка приховується за ілюзорним фізичним світом. ☺ Ця глибинна реальність – це свідомість Сюзен Блекмор як сукупність ментальних моделей. Замість матеріалізму отримуємо соліпсизм.

\*\*\*\*\*

Зрозуміло, що всі наші поняття й теорії справді є моделями (репрезентаціями). Але більша їх частина є теоретичними моделями (репрезентаціями) зовнішнього світу і нас самих, а не інших моделей (репрезентацій). І процес пізнання (створення, перевірка, критична оцінка й відбір теоретичних моделей) має сенс лише остільки, оскільки ми припускаємо, що наші теоретичні моделі (репрезентації) можуть – якщо не абсолютно, то більшою або меншою мірою – відповідати тій реальності, яку вони репрезентують, моделюють. Теоретичні моделі реальності говорять не про самих себе (інакше питання про їхню істинність не мало б ніякого сенсу), а про те, моделями чого вони є. Дотримуватися певної теорії (погляду) означає вважати, що ця *теорія відповідає реальності* (певній частині чи

---

<sup>3</sup> Blackmore S. Dying to Live. – pp. 160-161.

<sup>4</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 162.



аспекту реальності – тому об'єкту, про який ця теорія), *якою вона є насправді, справжній реальності*, – відповідає якщо не абсолютно, то, принаймні, краще, аніж відомі нам альтернативні теорії.

Натомість, відповідно до міркувань Блекмор виходить, що всі наші поняття й теорії є моделями моделей моделей ... (репрезентаціями репрезентацій репрезентацій ... ) до дурної нескінченності. Справжньої реальності немає або вона недоступна до пізнання. Натомість, є лише дурна нескінченність моделей, які моделюють інші моделі. Зрештою, усе – і зовнішній світ, і ми самі – це ілюзія, майя. І всі наші теорії відповідають не дійсності, а тим чи іншим ілюзіям. І все це Блекмор поєднує з твердим переконанням у слушності матеріалізму, не вбачаючи в такому поєднанні суперечності.

Хоча на перший погляд таке абсурдне поєднання є дивним, насправді воно є лише формою вираження тієї абсурдності, яка невід'ємна від матеріалізму, якщо добре продумати, що з нього випливає. Згадаймо, у цьому контексті, зауваження Карла Поппера про те, що матеріалізм, а також усі інші теорії, які стверджують каузальну повноту фізичної реальності, є "саморуйнівними, оскільки їх аргументи говорять – звичайно, ненавмисно, – про відсутність аргументів."<sup>5</sup> А також зауваження Джона Халдейна:

"Якщо мої психічні процеси повністю детерміновані рухом атомів в моєму мозку, я не маю підстав вважати, що мої погляди істинні ... і, отже, я не маю підстав вважати, що мій мозок складається з атомів."<sup>6</sup>

Додам до цього, що в такому разі я також не маю підстав вважати, що в мене є мозок.

\*\*\*\*\*

Теорії Блекмор про реальність та **Я** є суцільним нагромадженням цих абсурдностей та самосуперечностей.

Розглянемо, наприклад, такі її висловлювання про *реальність*:

"Мозок весь час конструює різноманітні моделі світу. Однією з найважливіших із них є модель **Я**. ... Найбільш стабільні й постійні з цих моделей сприймаються як "реальність". Але звичайно ж, реальність є нічим іншим як цим зібранням змінюваних

---

<sup>5</sup> Popper K. Language and the Body-Mind Problem. – pp. 398-399.

[Поппер К. Язык и психофизическая проблема. – с. 491.]

<sup>6</sup> Cit. by Pojman L. Philosophy. The Quest for Truth. – p. 355.

ментальних моделей. І "Я" є нічим іншим як змінюваною моделлю **Я**.”<sup>7</sup>

“Для нас, як біологічних організмів, корисно відокремлювати те, що є реальним, від того, що таким не є. Проте, це розрізнення є великою мірою штучним. Усе, що ми маємо, це конструювання моделей, і ми називаємо деякі моделі "реальними", а деякі "уявними". Найбільш стабільні й постійні, як ті, що базуються на зовнішніх відчуттях, ми називаємо реальними... В основному це працює добре, але під час ПСП<sup>8</sup> це заводить нас на манівці. Стабільні форми тунелю в корі мозку видаються реальними. Позатілесна перспектива, яка приймається в уяві, видається реальною. Таким чином, відчуття реальності ПСП не є свідченням того, що є хтось, хто залишає тіло, або якийсь інший світ, в який здійснюється перехід. Отже, гіпотеза помираючого мозку краще пояснює, чому досвід видається таким реальним...”<sup>9</sup>

Спробуймо в усьому цьому хоч трохи розібратися.

1) Почнемо з твердження про те, що “реальність є нічим іншим як зібранням змінюваних ментальних моделей”, які конструює мозок.

Зрозуміло, що для того, щоб могли існувати ментальні моделі, які конструює мозок, необхідно, щоб існував мозок. Мозок мусить бути частиною реальності. Але, як стверджує Блекмор, “реальність є нічим іншим як зібранням змінюваних ментальних моделей”, які створює мозок. Отже, виходить, що мозок – це не що інше, як ... ментальна модель, яка створюється мозком.

Тобто, згідно з теорією Блекмор, мозок – це ментальна модель, яка створила сама себе і всю інші ментальні моделі – тобто, всю реальність. У філософії є поняття *causa sui* – причина самого себе – первинна реальність, яка ніким і нічим не створена, але створює все існуюче; деякі філософи вважають, що *causa sui* – це Бог; інші – що це матерія, Всесвіт, природа тощо. Для Сюзен Блекмор *causa sui* – первинна реальність, яка створює всю решту реальності – це ментальна модель мозку. Звідки вона взялася? Логічно є лише дві можливості: 1) вона є, була і буде завжди або 2) вона виникла з нічого. Отже, *теорія реальності Блекмор означає*: першоосновою буття є ментальна модель мозку, яка існує вічно або виникла з нічого й

---

<sup>7</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 221.

<sup>8</sup> поблизусмертних переживань – див. розділ 15.

<sup>9</sup> Blackmore S. Dying to Live. – p. 262.

створює всю решту реальності. Але ж це чистої води ідеалізм, аналогічний ідеалізму Фіхте та Гегеля! Нагадаю, що згідно з теорією Фіхте, першоосновою Буття є абсолютне **Я**, яке з себе створює весь світ; в теорії Гегеля цю ж роль виконує Абсолютна Ідея, яка саморозгортається і створює з себе усю реальність. Аналогічно, у Блекмор, ментальна модель мозку створює всю реальність, яка є нічим іншим, як “зібранням змінюваних ментальних моделей”. Іншими словами, у Блекмор ментальна модель мозку виступає в ролі Бога, який створює світ з нічого або з самого себе.

2) Таке тлумачення реальності робить цілком безглуздим розрізнення між реальним та уявним чи таким, що лише здається. Блекмор намагається все ж провести таке розрізнення на підставі психологічної теорії, яка говорить: *ми сприймаємо як реальність найбільш стабільні й постійні з наших ментальних моделей*. На мою думку, ця теорія хибна<sup>10</sup>, але навіть якби вона була істинною, вона

---

<sup>10</sup> Твердження про те, що *ми сприймаємо деякі ментальні моделі як реальність*, можна розуміти у двох смислах:

1) *буквально*: ніби ми вважаємо, що ці моделі і є реальністю; що ментальні моделі реальності і реальність – одне й те саме;

2) у смислі *відповідності*: ми сприймаємо ці моделі як такі, що *відповідають* реальності (або, іншими словами, вважаємо, що реальність є такою, якою вона постає в цих моделях).

Блекмор плутає ці два смисли. Саме ця плутанина лежить в основі її теорії реальності, згідно з якою “реальність є нічим іншим як зібранням змінюваних ментальних моделей”. Між тим, твердження про те, що ми сприймаємо деякі ментальні моделі як реальність може бути слушним лише у другому смислі (відповідності) і є явно хибним і абсурдним у першому, буквальному смислі. Кожна людина при здоровому глузді розуміє, що реальність – це одне, а ментальні моделі реальності – це інше. (Правда, ментальні моделі реальності теж є *частиною реальності*, але лише *частиною*. У цьому смислі всі ментальні моделі – як істинні, так і хибні – є реальними.) Припустимо, наприклад, що я бачу дерево на подвір’ї. У такому разі, є дерево на подвір’ї, і є його моделі в моїй свідомості та моєму мозку. Лише божевільний може думати, що дерево та його моделі в моїй свідомості та моєму мозку – це одне й те саме. Ані в моїй свідомості, ані в моєму мозку немає дерева; дерево – на подвір’ї.

Далі, розглядаючи психологічну теорію Блекмор про те, що *ми сприймаємо як реальність найбільш постійні, стабільні з наших ментальних моделей*, ми будемо дотримуватися небуквального тлумачення – в смислі *відповідності* між ментальними моделями й реальністю.

була б непридатною для розрізнення між реальним та уявним. Блекмор явно плутає два зовсім різні питання:

– *питання 1: що є реальним, а що уявним або лише здається?*  
та

– *питання 2: що ми сприймаємо як реальність, вважаємо реальним? як ми, у наших уявленнях, розрізняємо реальне від уявного?*

Психологічна теорія Блекмор, якби вона була істинною, давала б відповідь на *питання 2* (що ми вважаємо реальним?), але з неї не випливає ніякої відповіді на *питання 1*. Але Блекмор поводить ся з цією теорією так, ніби вона дає відповідь на *питання 1*, ніби *реальність – це і є те, що ми сприймаємо за реальність*.

Загалом, Блекмор безнадійно заплутується між двома – однаково хибними – тлумаченнями реальності:

– реальність (1) – “зібрання змінюваних ментальних моделей”;

– реальність (2) – “найбільш стабільні й постійні з цих моделей”,  
*які ми сприймаємо як реальність*.

Обидва ці тлумачення роблять безглуздим розрізнення між реальним та уявним.

---

Навіть за такого тлумачення теорія Блекмор є хибною. Насправді, між постійністю наших ментальних моделей та нашим сприйняттям їх як таких, що відповідають реальності, (тобто, істинних) немає чіткої відповідності.

Наприклад, я вважаю фей і гномів казковими істотами, яких насправді, у реальності, не існує. Але мої ментальні моделі гномів і фей (їх образи, засвоєні мною в дитинстві з казок) є досить стабільними, постійними. Натомість, деякі з моїх уявлень про реальність можуть бути досить непостійними, нестабільними. Можливо, хвилину назад мене переконали в реальності деякого явища, яке раніше я вважав нереальним; і можливо, ще через хвилину я зрозумію, що мене ввели в оману. Але *зараз я сприймаю це як реальність*, якою б нестабільною не виявилася відповідна ментальна модель. У кожний момент часу я сприймаю як реальне ... те, що я сприймаю як реальне *в цей момент часу*, – незалежно від того, наскільки це сприйняття є тривалим (постійним, стабільним).

Або візьмемо приклад з ПСП. Людина під час ПСП сприймає себе як душу, що залишила тіло й бачить потойбічний світ і ангелів. Ця людина могла все попереднє життя вважати, що ніякої душі, потойбічного світу й ангелів не існує. Але *в цей час* вона *сприймає як реальність* свою душу, що залишила тіло, потойбічний світ і ангелів.

Ще один приклад: божевільний, що сприймає себе за Наполеона або марсіанина *сприймає це як реальність*, – незалежно від того, наскільки постійним є це його самосприйняття.

Справді, якщо реальність – це реальність (1) (тобто усі наші ментальні моделі), то усе, що ми уявляємо, яким би ми його не уявляли, і є реальністю.

Якщо ж реальність – це реальність (2) (тобто ті з наших ментальних моделей, які ми сприймаємо за реальність, оскільки вони є найбільш стабільними й постійними), то, знову ж, таки, усе, що ми сприймаємо як реальність, чим би не було викликане це сприйняття, і є реальністю. Усе, що здається реальним, реальне. У такому разі, Блекмор явно сама собі суперечить, стверджуючи, що “під час ПСП це заводить нас на манівці”, оскільки “стабільні форми тунелю в корі мозку видаються реальними”. Якщо реальність – це те, що ми сприймаємо як реальність, то не може бути нічого такого, що лише видавалося б нам реальністю, але не було б нею, і ніщо не може звести нас на манівці.

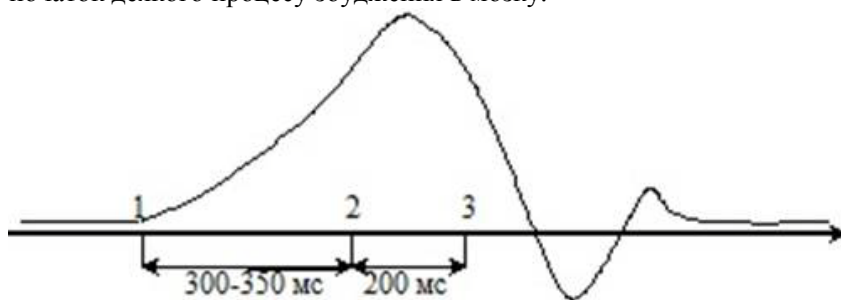
3) Досить кумедним є поєднання Блекмор цієї теорії реальності з твердженням про те, що “для нас, як біологічних організмів, корисно відокремлювати те, що є реальним, від того, що таким не є”. Тут є щонайменше два *твердження про реальність*: 1) ми (насправді) є біологічними організмами; 2) для нас (насправді) корисно розрізняти реальне від нереального. Але згідно з попередньо розглянутою теорією реальності Блекмор усе, що можуть означати ці твердження, – це те, що в її мозку є деякі стабільні моделі, які говорять, що ми є біологічними організмами, і що для нас корисно відрізняти реальне від нереального. Уявімо собі якогось мешканця божевільні, у мозку якого є *стабільна модель*, яка говорить, що він і всі ми – гуманоїди з Марса або безтілесні духи, і що для нас корисно приймати нереальне за реальне і навпаки. З точки зору теорії реальності Блекмор, ці твердження настільки ж відповідають реальності, як і твердження про те, що ми є біологічними організмами, для яких корисно розрізняти реальне від нереального. У кожного – своя реальність, яка існує лише в його мозку, і не має ніякого сенсу ставити питання про те, якою ж є дійсність насправді, які уявлення про реальність істинні, а які – хибні.

## Альфред Міле про нейрофізіологічні експерименти Лібета та Хейнса та свободу волі

Науковцями й філософами широко обговорюються результати кількох нейрофізіологічних експериментів, які нібито, згідно з розтиражованим тлумаченням, доводять неіснування свободи волі. (Найвідоміший з них – експеримент Бенджаміна Лібета.) У процесі цього обговорення було висловлено чимало аргументів, які, на мою думку, переконливо свідчать про те, що нічого такого результати цих експериментів насправді не доводять.

Насамперед, я звернув би увагу на аргументацію американського філософа Альфред Міле, лаконічно й доступно сформульовану у книзі: Mele, A. (2014) *Free*. Далі я коротко резюмую цю аргументацію.

Усе, що встановлено експериментами Лібета, – це те, що в дуже специфічних експериментальних умовах, у яких людині пропонується спонтанно (у довільно обраний нею момент), немотивовано робити якусь просту дію (наприклад, зігнути вказівний палець правої руки), моменту, який людина ідентифікує як момент прийняття нею рішення (рішення зараз зігнути палець) і який десь на 200 мілісекунд передусе власне дії (згинанню пальця), десь на 300-350 мілісекунд передусе початок деякого процесу збудження в мозку.



- 1 – момент початку збудження в мозку
- 2 – момент усвідомлення прийняття рішення
- 3 – момент початку дії

Дуже коротко, основні заперечення Міле проти висновку про неіснування свободи волі наступні:

1) Ні з чого не випливає, що момент початку збудження – це момент (неусвідомленого) ухвалення рішення мозком. Це може бути якийсь процес збудження, що передусе ухваленню рішення, можливо підштовхує до нього, але не саме ухвалення рішення. На користь такого припущення свідчать, зокрема, два факти, встановлені іншими

експериментами. По-перше, людина в змозі скасувати ("ветувати") очікувану дію, якщо з моменту початку збудження пройшло не більше 300-350 мс, тобто якщо не пройдений той момент, який сама людина ідентифікує як момент прийняття нею рішення. Це, до речі, визнавав і Лібет, зробивши з цього висновок, що в людини немає *freedom of will*, але є *freedom of won't* (свого роду негативна свобода волі, свобода волі не робити те, що нібито вирішив зробити мозок). По-друге, за сигналом людина у змозі виконати просту дію десь через 230 мс після сигналу (якщо від цієї цифри відняти трохи часу на усвідомлення сигналу – десь 30 мс, те одержимо ті ж 200 мс, що й між усвідомлюваним людиною моментом ухвалення рішення і власне дією), без будь-якої попередньої (300-350 мс) підготовки збудженням мозку.

2) Експериментальні ситуації того типу, про які йдеться в експерименті Лібета, зовсім не схожі на типові ситуації, у яких ми звичайно бачаємо прояв свободи волі. А саме: ситуації, важливі для питання про свободу волі – це ситуації, у яких ми маємо деякі підстави за й проти існуючих альтернатив, зважуємо ці підстави й приймаємо рішення. Таким рішенням могло б бути, наприклад, рішення взяти участь в експерименті Лібета, але ніяк не рішення зігнути палець у цей, а не в якийсь інший момент, при тому, що учаснику експерименту зовсім байдуже, у який момент його зігнути, у нього немає ніяких підстав, ніякої мотивації для тієї або іншої альтернативи. Тому навіть якщо допустити, що в ситуаціях типу експерименту Лібета рішення приймається не на свідомому рівні, а мозком несвідомо, немає ніяких підстав поширювати цей висновок на ті дії людини, які вимагають попереднього обмірковування й зважування альтернатив.

Міле обговорює ще один експеримент (судячи з опису, експеримент Хейнса), результати якого оголошували доказом неіснування свободи волі. У цьому випадку, підстави для такого далекосяжного висновку загалом сміховинні. Учасникам експерименту пропонувалося виконати (довільно) одну з двох альтернативних дій (наприклад, натиснути кнопку ліворуч або кнопку праворуч), і досягнута точність передбачення (за 5-10 секунд) була аж 60%. Як відомо, передбачення простим підкиданням монети (орел або рішка) дасть 50% точності. Таким чином, усе, що було встановлено експериментом, ця наявність у мозку – за 5-10 сек. до виконання дії – деяких процесів, що обумовлюють трохи більшу схильність (на 10%) людини до одного вибору, аніж до іншого.

## 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. С. 24, 34-35

**дуалізм субстанційний** – вчення про те, що свідомість і тіло (мозок) є різними “речами” (субстанціями), – детальніше див. С. 24-29

**емерджентизм** – див. с. 24, а також Книгу 1, С. 129-130, 164-165

**емпіричний** – такий, що походить з (зовнішнього, чуттєвого) досвіду, спостережень

**епістемологія** – розділ філософії, що займається проблемами пізнання

**ідеалізм** – вчення про те, що природа дійсності є ідеальною, духовною (див. детальніше Книгу 1, С. 191-192)

**ідеалізм об’єктивний** – див. Книгу 1, С. 191-192

**ідеалізм суб’єктивний** – див. Книгу 1, С. 191-192

**інтерсуб’єктивний** – міжособистісний

**каузальний** – причинно-наслідковий

**концептуальна зводимість** – див. Книгу 1, С. 15-21



**матерія** – фізична реальність – див. Книгу 1, С. 13-20

**матеріалізм** – вчення про те, що все буття матеріальне, у світі немає нічого, крім матерії, фізичної реальності

**матеріалізм діалектичний** – див. Книгу 1, 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 для емпіричної перевірки-фальсифікації (спростування), – під цю категорію підпадають, зокрема, усі філософські теорії, на відміну від емпірично-наукових

**надвідповідність** (відповідність на вищому рівні, супервентність) – див. Книгу 1, С. 173-174

**об’єктивне** – див. Книгу 1, 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 посиляються 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 смислі – 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 ній

**субстанція** – носій властивостей та станів, на відміну від властивостей та станів (детальніше див. С. 25-29)

**суб’єктивне** – див. Книгу 1, с. 248

**супервентність** (надвідповідність, відповідність на вищому рівні) – див. Книгу 1, С. 173-174

**сутність, суще** (англ. *entity*) – щось існуюче, або просто “щось” (річ, поняття, властивість тощо); інколи вживається в смислі “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 смислі, що однаково застосовний до “речей”, властивостей і станів

**сутність** (англ. *essence*) – сукупність найбільш суттєвих властивостей чогось

**фізична реальність** – матерія – див. Книгу 1, 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 Фейєрбах 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. Злидненість історизму. – К.: Абрис, 1994. – 192 с.
33. Поппер К. Логика научного исследования. – М.: Республика, 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: Барах-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*. – 6<sup>th</sup> 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. – 6<sup>th</sup> 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. – 6<sup>th</sup> 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. – 6<sup>th</sup> 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. – 6<sup>th</sup> 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 2

**Привид у машині проти демона Лапласа**

Підписано до друку 31.03.2017. Формат видання 60х84/16.

Ум. друк. арк. 17,75. Облік.-вид.арк.16,5

Тираж 100 прим. Зам. № 14-17.

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.