

УДК 122/129.140:159.95

DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.5

О. С. Панкратова,

*аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна*

e-mail: lesyapankratova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3461-656X>

ЕМПАТІЯ І МЕНТАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: ПРОБЛЕМИ ОНТОЛОГІЧНОГО І ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ

Визначення онтологічного статусу «емпатії» – це сьогодні важлива частина проблематики, що стосується відповідей на питання про природу ментальної реальності як такої. У межах класичного поділу світу на «тіло та розум» («психофізичний дуалізм») такі об'єкти, як емпатія, мали цілком визначене пояснення. Вони тлумачилися як частина «нетілесної», «душевної» реальності. Однак зміна наукових і світоглядних парадигм заклала умови для формування нового розуміння онтологічного та епістемологічного статусу подібних об'єктів. Ключові питання, що ставиться у статті: чи належать акти емпатії до ментальної реальності? і чи є ментальні акти частиною «ментального світу»? Однак після середини минулого століття світ «ментального» зазнав трансформації. Дана стаття – це спроба підважити твердження, що акти емпатії є різновидом ментальних актів (у традиційному розумінні). Джерельну базу дослідження становлять переважно праці Вілфреда Селарса та Гілберта Райла. Визначено, які зміни відбулися у розумінні свідомості після зауваг Райла та яким чином це впливає на приписування онтологічного статусу феноменам, які у минулому беззаперечно належали до ментальних об'єктів.

Ключові слова: *емпатія, «свідомість інших», Селарс, Райл, Міф Джонса, Теорія Теорії, онтологічний статус, свідомість, елементи ментальної реальності.*

«Емпатія» не є суто філософським терміном, але тлумачення й аналіз актів емпатії віддавна становлять інтерес для різноманітних течій і напрямів філософської традиції. У нашому буденному сенсі «емпатія» безпосередньо стосується розуміння інших людей. Ми співчуваємо, симпатизуємо, резонуємо з друзями, партнерами та персонажами різноманітних віртуальних світів. Але такий зв'язок зафіксувати досить складно, тому у нас не виникає подиву, що таку людську властивість складно зафіксувати та класифікувати один раз і назавжди. За минуле століття образ людина для науковців змінювався не один раз. Значення поняття «емпатія» не зводиться лише до психологічного, педагогічного чи буденного вжитку. Емпатія вживається в різних наукових дисциплінах, але її місце у сучасному науковому дискурсі чітко не зафіксоване і не визначене.

Проблематика, що безпосередньо стосується поняття та явища «емпатія», починає привертати увагу дослідників з 40-х років минулого століття. Від часів так званого когнітивного повороту в межах традиційної аналітичної філософії виникає окрема дисципліна під назвою «Філософія свідомості». У зв'язку з цим традиційні питання епістемології формулюються і досліджуються у новому контексті:

а) Проблема «свідомості інших» (other mind). Спроба подолати ідею «міркування за аналогією».

б) Проблема достовірності соціального знання. Дискусії навколо когнітивної функції емпатії.

Метою нашої статті є а) відтворити логіку впливу лінгвістичного повороту на сучасні концепції свідомості і ментальної реальності – із цією метою аналізуються тези Гілберта Райла, зокрема його деструкція класичної теорії свідомості у вигляді критики міфу Декарта; б) спроба переосмислення основних ідей Райлового проєкту у філософії Вілфреда Селарса в контексті його критики «Міфу даного»; в) дослідження впливу Селарсової інтерпретації на проблематику «свідомості інших» та «емпатії» (як складової ментальних актів).

Варто поставити низку важливих питань для окреслення послідовності кроків нашого дослідження.

1) Коли ми досліджуємо феномени «емпатії», який онтологічний статус приписуємо цим феноменам?

2) Чи можемо вважати акти і стани емпатії різновидами ментальних актів і станів?

3) Чи не варто відносити акти і стани емпатії радше до фізичних явищ?

4) Відповідно до цього ставимо низку епістемологічних запитань: який ми маємо епістемічний доступ до актів та станів емпатії? Іншими словами, яким чином ми можемо їх (ці акти) досліджувати і пізнавати? Нарешті, яких методологічних стратегій ми маємо тут дотримуватися?

Чому взагалі виникають подібні питання? Хіба не очевидно, що «емпатія» належить до ментальних об'єктів? Тлумачення феномена «емпатії» поступово стає предметом дослідження у контексті гуманітарних наук. Спершу емпатія стала об'єктом інтересу психологів і теоретиків педагогіки. Проте від середини минулого століття «емпатію» дедалі більше розглядають у межах матеріалістичних (фізикалістичних) теорій свідомості.

Парадокси тлумачення свідомості у Гілберта Райла.

Кілька зауваг щодо розрізнення критеріїв для визначення статусу ментальних актів. Дискусія, що виникла у минулому столітті, є показовим прикладом того, як непросто визначити сутність ментального і сформулювати головні ознаки достовірного доступу до ментальної реальності.

З першої половини 40-х років до кінця 50-х років ХХ ст. у філософії відбуваються важливі зміни, а саме – спроба створення альтернативної теорії свідомості, зокрема теорії інтенційності. На розробку цих альтернативних проєктів значно вплинули два революційних повороти: лінгвістичний та когнітивний.

Кілька промовистих прикладів, що засвідчують вплив лінгвістичного повороту на стан і методи філософських досліджень у ХХ ст. Людвіг Вітгенштайн (1889–1951) у своїх «Філософських дослідженнях» (1954) намагається звільнити філософію від мовної

і концептуальної плутанини «псевдопроблем», орієнтуючись на дослідження буденної мови у різноманітних ситуаціях її вжитку («мовні ігри»). Його підхід перетворює буденну мову на головного медіума наших практик.

Надання такої значущості саме практиці та слововжитку, а не внутрішньому життю людини, задає новий вектор для філософських пошуків.

Ключову роль у цьому повороті від «внутрішнього світу» до зовнішніх практик відіграє праця Гілберта Райла «Поняття свідомості» [16] (*The Concept of Mind*), що побачила світ у 1949 р. Райл наслідуює пізнього Вітгенштайна у своїй теорії лінгвістичного (семантичного) бігевіоризму.

Позицію Райла можна звести до однієї головної тези: акти свідомості є диспозиціями. Для обґрунтування цієї тези він робить наступні кроки: 1. Розрізняє «знання як» (*knowing how*) і «знання що» (*knowing that*); 2. Вводить поняття закономірних тверджень. Тепер варто звернутися до самого тексту.

Певною мірою це нагадує ключовий термін «пізнього» Вітгенштайна – «мовні ігри». Що зазвичай розуміється під цим терміном? Застосування словосполучення «мовні ігри» є результатом розширення аналогії гри (наприклад, у шахи) до практик уживання мови в різноманітних ситуаціях (зазвичай, буденних). Ще з 1930-х років Вітгенштайн починає порівнювати аксіоматичні системи з шахами. Ці аналогії мають на меті показати, що мова – це діяльність, яка керується правилами. Конститутивні правила (*constitutive rules*) мови – це правила граматики. Вони відрізняються від стратегічних правил, що мають на меті досягнення успіху. Конститутивні правила визначають правильне або коректне вживання мови. Важливо, що слова та їх значення – це не сам предмет. Значення слів виникає під час користування ними, у ситуаціях вживання буденної мови [9, с. 193–208].

Однак таке переосмислення джерел і підстав утворення сенсів і значень, тягне за собою низку апорій. Що тоді є умовою можливості нормативності? Як визначити критерії розрізнення «нормального» і «патологічного» в іманентних контекстах вживання

мови? Як зазначає Андрій Баумейстер: «Претензія на відновлення «здорового» мововжитку вимагає від нас постулювання певних образів чи стандартів «нормальності». Причому критеріями нормальності постають саме приклади повсякденних слововжитків. Плуторини і патології у вживанні мови вказують на щось хворобливе в наших життєвих формах» [1, с. 67–68].

Пізній Вітгенштайн поєднує між собою: мову, нормативність і практику. Райл вибудовує свій методологічний підхід, спираючись на примат практичного знання у процесі дослідження свідомості. Новизна Вітгенштайнового підходу стосується питання про те, як розглядають мову і нормативність у практичній площині. Цей підхід стає методологічною базою для Райлового аналізу свідомості. Райл досліджує свідомість через мовленнєві практики, а це для нього означає – прояснити конститутивну роль «знання як».

Що у такому разі означає поняття «лінгвістичний бігевіоризм»? Саме проєкт поєднання мови і поведінки. За такого підходу практики вживання мови набувають пріоритет стосовно теоретичного знання («знання *що*»).

Твір Райла ініціював низку гострих дискусій. На початку свого дослідження Райл піддає критиці так званий міф Декарта та намагається спростувати поширену «інтелектуалістичну легенду»: жорстке розрізнення двох типів реальності – *mind and body*, «зовнішнього» і «внутрішнього». За Райлом, парамеханічна модель поділу на *mind-body* (The paramechanical model) створює такий причиновий зв'язок, який не в змозі пояснити, як само відбувається дія. Тобто, тут ми маємо справу зі своєрідним парадоксом. Якщо внутрішні психічні імпульси призводять до так званої добровільної (voluntary) тілесної дії, то чи можемо ми стверджувати, що така дія «спричинена» певним ментальним волінням (mental volition)? Якщо це так, то тоді будь-яке попереднє «внутрішнє» воління має спричинитися через якийсь попередній акт воління, – і так до нескінченності. Визначним моментом для Райла є те, що звичайна людина ніколи не користується подібною «мовою» воління [10, с. 229].

Така парамеханічна модель створює ще кілька небезпечних ілюзій. Вона визначає домінантою свідомість (mind) як таку, що повністю відмінна від тіла і належить до особливого світу, на який фізичні явища впливають лише опосередковано. Райл намагається позбавитися такої «відокремленості» свідомості від тіла, формулюючи досить простий аргумент: не існує окремих подій у нашій свідомості, які належали б до окремого ментального світу. Ментальні події (mental happenings) не є «усвідомленими» (conscious) за самою своєю природою [13, с. 143]. Тобто акти свідомості не потребують якоїсь додаткової «внутрішньо-усвідомленої» причиновості.

Усі терміни, що використовуються для опису людського мислення, замість того, щоб прояснювати «реальну» людську мотивацію, дають нам хибне враження про наше розуміння самих себе.

Райл стверджує: «Раніше вважали за необхідне продемонструвати, що свідомість (mind) має спроможність сприймати свої внутрішні ментальні акти у більш досконалий спосіб, ніж сприйняття фактів зовнішнього світу. Я можу щось знати, мати певні переконання, про щось здогадуватися або навіть дивуватися певним аспектам речей та подій, які існують поза мною, і водночас я також маю можливість, як це передбачалося, насолоджуватися (enjoy) [17] постійним та непомильним власним сприйняттям цих актів, незалежно від речей зовнішнього світу» [13, с. 136].

Ця теза Райла критично спрямована проти двох властивостей класичної теорії свідомості: 1) усвідомленість і 2) непомильність ментальних актів. Тобто, вважалося 1) що свідомість не може не *усвідомлювати* (aware) всіх дієвців (акторів) приватної сцени (private stage) власного «внутрішнього театру», та 2) що вона також може цілеспрямовано досліджувати, за допомогою певного нечуттєвого сприйняття, як мінімум деякі її (свідомості) власні стани та операції. Більше того, таке усвідомлення (awareness) зазвичай і називається «свідомістю» (consciousness). Це нечуттєве внутрішнє сприйняття, яке зазвичай називають «інтроспекцією» (introspection), повинно бути *вільним від помилок*. Тобто, свідомість має двоаспектний привілейований доступ до своєї діяльності, який

забезпечує їй (свідомості) краще розуміння у самопізнанні, таке розуміння себе первинне, перед розумінням інших речей. Я можу мати сумніви у даних свої чуттів, але не у висновках свого усвідомлення або своєї інтроспекції [13, с. 136–137].

Оскільки однією з проблем, «що стосуються теми «емпатії», є проблема доступу до свідомості іншої людини, відзначимо, що Райл у своїй книзі «Поняття свідомості», у розділі «знання *як*» та «знання *що*» претендує на розв'язання цієї проблеми. Райл висуває такий аргумент: довести існування свідомості інших можливо вже тому, що ми розуміємо їхні слова та дії. Коли ми надаємо зміст словам іншого, ми оцінюємо його аргумент, а також під час того, як інші можуть оцінити наші власні аргументи, у такому разі я *стежу* [за перебігом ваших мовних висловів або аргументів], *а не роблю висновки* з [«внутрішньої»] роботи вашої свідомості [13, с. 48].

Таке пояснення є протилежністю до пояснення «міркування за аналогією». У своїй основі «міркування за аналогією», на думку Райла, має хибні засновки, оскільки «аналогія» у цьому контексті і буде аналогією до «свого внутрішнього світу». Якщо «внутрішнього світу» не існує – тоді і цей тип міркування позбавлений сенсу.

З огляду на сказане маємо додати дещо про проблему «міркування за аналогією», оскільки вона ще й разом є основним «конкурентом» «емпатії» у розв'язанні проблеми «свідомості інших». Для Райла критикувати міркування за аналогією – це майже те саме, що критикувати наш привілейований доступ до власної свідомості, оскільки про те й інше ми дізнаємося з поведінки (у процесі взаємодії з іншими ми засвоюємо схеми та способи). Поведінка інших розуміється нами не за аналогією з нашими станами, які викликали б таку саму поведінку, а за дотриманням правил взаємодії.

Райл закладає методологічні основи виникнення сучасної філософії свідомості. Це не продовження класичної лінії досліджень проблем свідомості, а саме новий проект, де свідомість – це об'єкт дослідження. Дослідження, своєю чергою, спирається на методи когнітивних наук, а також методи лінгвістики та нейролінгвістики.

Такий підхід відкидає інтроспекцію як основний спосіб дослідження свідомості. Тут ми маємо справу з радикальною зміною дослідницької парадигми, з переходом до інтерсуб'єктивної сфери у контексті практичного знання (за Райлом – «знання як»). Це докорінно змінює розв'язання проблеми «іншої свідомості», в цьому контексті, і розв'язання проблеми емпатії).

Під впливом лінгвістичного повороту була здійснена спроба «розчаклування» ключових понять: свідомість, самосвідомість, Я (самість) та свідомість інших.

Глумачення ментальної реальності у Вілфреда Селарса та виникнення Теорії-Теорії.

Наступний крок у критиці даностей у нашому розумінні себе та світу зробив Вілфред Селарс (1912–1989) у своїй праці «Емпіризм та філософія свідомості» (*Empiricism and the Philosophy of Mind*).

За відправний пункт оберемо спостереження Річард Рорти (1931–2007) у його вступі до Селарсового «Емпіризму»: «Есей Селарса мав на меті розкрити аспекти його грандіозного проекту, а саме – спроби розвинути аналітичну філософію з Г'юмового до Кантового рівня. Тут важливо нагадати про відому тезу Канта: «інтуїції [споглядання] без понять сліпі». Чуттєве сприйняття саме по собі – це не знання, не усвідомлене переживання. Засвоєння мови є передумовою усвідомленого переживання, а будь-яке усвідомлення абстрактних сутностей (фактів, видів) і навіть будь-яке усвідомлення партикулярій – це лінгвістичне завдання» [12, с. 3–4]. Саме з цим зверненням до Канта і пов'язані відмінності між філософіями Селарса і Райла. І на цьому будуватимуться відмінності у їхній критиці ментального світу. Ця складова кантіанства є часто обговорюваною у дослідженні Селарсової філософії.

В українському філософському просторі також є кілька змістовних статей (Іващенко І. (2016), Циба В. (2016)), що присвячені епістемології Селарса, зокрема її дотичності до Кантової філософії. У парадигмі, в контексті якої розвивається Селарсове вчення, питанню про нормативність приділяється досить небагато уваги. Та-

кож дуже мало місця відводиться дослідженню понять як нормативних факторів. У 50-х роках Вілфред Селарс підважує кілька панівних положень тогочасної епістемології: «Ми не можемо зробити те, що сподівалися зробити деякі логічні позитивісти, – повністю розкласти «епістемічні» факти на «не-епістемічні» а саме: проаналізувати епістемічний факт без залишку, зокрема, ми не можемо здійснити такий аналіз, виявити «основу» (foundation) емпіричного знання в об'єктах «безпосереднього знайомства» (direct acquaintance), об'єктах таких [об'єктах], які знаходяться безпосередньо у свідомості (immediately before the mind). За Селарсом, у нас немає такої «привілейованої» можливості повідомляти, про щось, як про «негайно дане» (immediately given) (це стосується саме сфери свідомості), оскільки будь-яке наше повідомлення опосередковане мовою, тобто суспільною практикою. «Уся ідея «фундаменталізму» у сфері пізнання, не важливо, ґрунтується вона на засадах емпіризму чи раціоналізму зникає (для Селарса), якщо ми прийнемо позицію психологічного номіналізму.

Психологічний номіналізм – базується на твердженні, що знання невіддільне від соціальної практики. Знання не передумова такої практики, воно виникає разом з цією практикою» [12, с. 4].

Якщо Райл атакує «міф Декарта» й «інтелектуалістину легенду», то Селарс, своєю чергою, метафорично позначає об'єкт власної критики як «Міф Даного» (Myth of the given) (далі скорочено: МД). Суть Селарсової критики цього міфу влучно і змістовно описує Роберт Брендон (1950), найвідоміший коментатор праць Селарса (саме його коментарі у вигляді окремого посібника завершують видання головної праці Селарса). Він відзначає: «Міф Даного – це ідея того, як певний різновид не-епістемічних фактів стосовно тих, хто пізнає, може тягнути за собою епістемічні факти стосовно них. Епістемічні факти стосовно тих, хто пізнає, – це насамперед факти, які стосуються того, що саме ми знаємо (хоча, як ми бачимо, факти, які стосуються того, у що ми лише віримо, також, за Селарсом, є «епістемічними»). Один з головних новотворів Декарта полягає у визначенні свідомості в епістемічних термінах: стан є ментальним, якщо перебування у цьому стані означає, що ми

знаємо про те, що перебуваємо у цьому стані (прозорість, що виключає незнання), та якщо віра у таке перебування у цьому стані тягне за собою дійсне перебування у такому стані (безпомилковість, виключає помилку). Свідомість – це сфера, яку ми знаємо безпосередньо» [6, с. 121–122].

Для Селарса, картезіанський спосіб мислення є помилковим саме у розрізненні епістемічного та не-епістемічного. Помилка міститься у двох властивостях, які має МД. Перша властивість: перебування у стані усвідомлення себе – це вже знання. Друга: для цього знання ми не потребуємо жодних понять. Саме ці дві характеристики і є для Селарса несумісними. А основну рису епістемічних фактів Селарс вбачає у тому, що їхнє вживання потребує нормативного словника [6, с. 121–122].

Із метою критики «привілейованого» доступу до нашої свідомості, Селарс створює власний «Міф Джонса» у вигляді інтелектуальної фікції. Цей міф стане основою й евристичною моделлю подальших міркувань кількох поколінь аналітичних філософів.

Оскільки у даному дослідженні нас передусім цікавить так звана проблема інших свідомостей (problem of other minds), особливу увагу слід приділити активно обговорюваному у філософів-аналітиків епістемічному статусу «прямого» або «привілейованого» доступу до нашої свідомості (до наших власних ментальних станів, mental states). Вважалось, що ця здатність дає нам можливість виокремлювати безпосередньо з власної усвідомленості всі базові психологічні концепти. На цій основі ми формуємо знання про всі екстра-ментальні об'єкти, тобто про об'єкти так званого зовнішнього світу. Маючи такий основний набір концепцій і певні знання про наявні психологічні стани, ми можемо застосовувати психологічні концепти для опису, пояснення, розуміння та інтерпретації у поясненні інших індивідів. Це вимагає припущення, що спостережувана поведінка інших людей пов'язана з їхнім внутрішнім психологічним станом, з тим самим способом та з тими самими закономірностями, які ми знаходимо у нашій власній поведінці та наших власних ментальних станах [7].

Важливі зауваги Річарда Рорті щодо загального контексту критики деяких моментів культурного-філософського контексту того часу (про який йшлося у першому розділі статті). «Міф Джонса» – історія, яка пояснює чому ми можемо бути натуралістами і, водночас, не бути бігевіористами. Також чому ми можемо приймати сумнівні Вітгенштайна про те, що Селарс називає автентичні (власні) невербальні епізоди (self-authentic non-verbal episodes), при цьому не поділяючи сумнівів Райла в існуванні таких ментальних станів (entities), як думки та чуттєві враження (sense-impressions). По-суті, Вітгенштайнове заперечення існування «приватної мови» й існування сутностей, «пізнаваних лише однією особою», набувають свого продовження й переосмислення у Райлової критичі «привида в машині» (the ghost in the machine). Хоча, безперечно, позиції обох мислителів не є тотожними. Власне саме це і доводить позиція Селарса. Так, Рорті зауважує, що можна наслідувати Вітгенштайна, при цьому не наслідуючи Райла. Селарс, не редукуючи ментальні акти (mental event), проголошує, що свідомість – це гіпостазування мови. Тобто інтенційність переконань є скоріше відображенням інтенційності речень, а не навпаки. Цей зворотній розвиток дає змогу зрозуміти свідомість як таку, що поступово проникає у Всесвіт шляхом і через поступовий розвиток мови. Це частина натуралістично пояснювального еволюційного процесу, а не думка, згідно з якою мова – зовнішній прояв чогось внутрішнього та таємничого [12, с. 6–8].

Підкреслимо цей момент, звертаючись до ще одного дослідника. На думку Мітча Парсела, Райл надає ресурси Селарсу створювати думки більш метафізично респектабельними, а Вітгенштайн надає ресурси для раціональної критики. У поєднанні цих двох поглядів, Селарс може бачити підстави (reasons) як причини (causes) і, отже, з повагою ставитися до наших народно психологічних узагальнень (узагальнень народної психології). Це досягається шляхом моделювальної практики народної психології (далі – НП) у теоретичному розумінні. Але Селарс не позначає ці думки та переконання як теоретичні концепти, отже, він не захищає тези, на які спирається стандартна теорія елімінативізму [11, с. 262].

Ці факти, до речі, демонструють неоднозначність самої позиції Селарса. Оскільки ні до народної психології, ні до елімінізму він безпосередньо не стосується, хоча прибічники тієї та іншої лінії часто-густо згадують саме Селарса як ключову фігуру у виникненні цих протилежних напрямів мислення.

У філософії ХХ ст. існував особливий тренд у запереченні народної психології, про яку зазвичай і дізнавалися шляхом її критики від представників так званого елімінітивного матеріалізму (подружжя Черчланд, Деніела Деннета, Стефана Стіча).

У статті 1992 р. Стіч та Равенсфорт вирізняють два джерела виникнення НП. Перше джерело – це праця Селарса, а друге – домінування пояснювальної стратегії у сучасній когнітивістиці. Названі чинники міцно взаємопов'язані. Праця Селарса саме і викає як така пояснювальна стратегія. Особливо слід відзначити в цій стратегії ті аспекти, що стосуються тематики свідомості інших. Пізнання інших тут має епістемічний пріоритет стосовно пізнання самого себе. «Індивіди роблять висновок про різні теоретичні твердження, звертаючи увагу на свою поведінку. І лише згодом індивіди відкривають новий спосіб застосування мови теорії до самих себе» [15, с. 451]. Починати зі «свідомості інших», а не зі своєї власної свідомості, напевно, і означає в межах Селарсового підходу розв'язання проблеми «інших свідомостей».

Та чи пов'язаний «Міф Джонса», запропонований Селарсом, з виникненням так званої Теорії Теорії (Theory Theory)? Термін «Теорія Теорії» (далі – ТТ) (виникає у 1980 р.) можна охарактеризувати як спробу позначити або певним чином захистити думку, що життя і соціальна взаємодія людей орієнтуються на так звану народну психологію і на наші базові когнітивні здатності як такі. Бажання, переконання стосуються саме сфери НП, яку іноді також називають «наївною» теорією, що виникає у процесі людського розвитку і допомагає нам орієнтуватися у психічних (ментальних) станах інших людей. Вілем деФріс, один з основних дослідників доробку Селарса, стверджує, що Селарс своїм «Міфом Джонса» закладає підґрунтя для виникнення НП та Теорії Теорії. А сама ТТ – це творче розширення теорії Селарса. Певним чином Міф Джон-

са – це буденна теорія, оскільки нам не потрібно проводити складних обчислень для того, щоб ефективно використовувати цю теорію. Від другої половини 1980-х років ТТ починає протиставлятися Теорії Симуляція (або Теорії-Моделювання/Simulation Theory) (далі скорочено: ТС), згідно з якою ми не користуємося «теоріями» психологічних концептів, як і будь-якими іншими «теоріями».

Виходячи зі сказаного, Міф Джонса можна вважати спробою створення альтернативи картезіанству. Потрібно все ж таки прояснити, що саме заступає місце Декартового дуалізму. Джонс, як райліанський нащадок [18], відштовхується не від «думок» (які, до речі, присутні як термін у Селарса і становлять один з двох «внутрішніх епізодів» [19]), а від поведінки та мовлення (як справжній бігівіорист). Ця поведінка супроводжується мовленням до поведінки, яка мовленням вже не супроводжується. Поведінка сучасників Джонса описується публічною (public) мовою, коли вони супроводжують свої дії мовленнєвими актами. Семантика мови надає ресурси для встановлення раціональних зв'язків між мовленням і поведінкою. Так з'являється теоретична мова, яка надає Джонсу засоби поєднання пояснень поведінки, що супроводжується мовою, з поясненнями мовчазної поведінки. Це дає можливість сформулювати гіпотезу про існування внутрішніх причинно-наслідкових станів зі значеннями, подібними до значень, що виникають у медіумі публічної мови.

Згідно з цією моделлю розумних дій, вся навмисна поведінка є результатом станів, які мають сенс. У поведінці, що супроводжується промовлянням, значення походить від відкритої словесної поведінки, яка відповідає за дії. У випадку мовчазної розумної дії сенс виникає шляхом теоретичного міркування: Джонс пропонує внутрішні причини такої поведінки, змодельовані на основі того, як відкрита вербальна поведінка відповідає за поведінку, що супроводжується мовленням. Розумна дія керується низкою внутрішніх епізодів, які причинно відповідають за суспільну поведінку так само, як вербальна поведінка відповідає за керуючу дію у випадку розумної дії, що супроводжується мовленням. Таким чином, причина мовчазної навмисної дії моделюється на основі причини

дії, що супроводжується мовленням. Крім того, оскільки пояснення розумної поведінки, що супроводжується мовленням, спирається на значення цього мовлення, так і внутрішні причини мовчазної розумної дії покладаються на перенесення семантичних категорій, які вже використовуються для опису публічної мови, у внутрішню сферу, яка, як передбачається, викликає мовчазну дію. Отже, можна твердити, що внутрішні причинні епізоди мають значення [11, с. 264].

Таким чином, стає зрозумілим, що феномен емпатії та його описи – це комплексна проблема. Можна стверджувати, що цей феномен має як мовний, так і позамовний характер. А тому у межах Селарсової теорії ми не розв'яжемо це питання до кінця.

Отже, підіб'ємо підсумки. На початку статті було поставлене питання про онтологічний статус емпатії. Чи можна вважати акти емпатії різновидом ментальних актів? У процесі дослідження було з'ясовано, *що є дві можливості підважити твердження*, що акти емпатії є різновидом ментальних актів (у традиційному розумінні).

Перша можливість стала предметом аналізу даної статті. Критикуючи міф Декарта, і заперечуючи існування ментальних актів як особливих внутрішніх сутностей, Райл перекладає словник ментальних актів у термінах диспозицій і диспозиційних станів. У зв'язку з цим можна казати про Райлове заперечення ментальних станів як «внутрішніх подій». Селарс має іншу думку щодо цього, хоча вона лишається цілком спорідненою. Відповіді Райла на ці питання такі: акти і стани емпатії, будучи диспозиціями, не мають онтологічного статусу «внутрішніх» ментальних сутностей. Адже диспозиції не існують десь «всередині» або «назовні». Вони радше є схемами поведінки і завжди включені у мережу практик. На відміну від Селарса, для Райла навіть не існує «внутрішніх епізодів», а припущення їхнього існування є категоріальною помилкою.

Відповідь Селарса можна сформулювати у такий спосіб: акти і стани емпатії – це «внутрішні епізоди» або «лінгвістичні епізоди». Практики вживання конкретних слів і словосполучень з конкретним змістом засвоєні під час тривалої практики вживання цих понять в історії. Тому такі акти і стани не мають жодного онтоло-

гічного статусу. Застосування терміна «емпатія» для опису психологічних станів, по суті, не пропонує жодного наукового аналізу таких станів (але можливо це станеться у майбутньому, з розвитком науки, чого Селарс не виключає). У нас є лише можливість аналізувати вживання мови у конкретних практичних ситуаціях, констатувати конкретні значення і формулювати певні змісти цих слововжитків.

Проте, водночас, Райл і Селарс закладають основи нової методології і нових наукоподібних психологічних теорій «ментального». Пошуки методологічної альтернативи до методу «міркування за аналогією» (що виходить з картезіанських засновків і тому так активно атакується згаданими авторами), дає плідний поштовх для створення спочатку *Theory Theory*, потім – Мета-Теорії свідомості (ТоМ *Theory of Mind*). Зрештою, розробка цих теорій і внутрішні дискусії між представниками цих теорій сприяють створенню *Simulation Theory* (ТС (ТМ)) – яка, хоча й на зовсім інших засадах і в межах зовсім інших методологічних підходів, певною мірою повертається до «міркування за аналогією». У цій новій парадигмі «емпатія» входить до конгломерату понять, таких як «*Mindreading*», «*Mentalizing*» та «*Perspective Taking*».

Зрештою, навіть, після «натуралізації» та переміщення проблеми емпатії до сфери природничих наук (зокрема біології), нікуди не зникають філософські джерела і філософський контекст дослідження цієї проблематики. Питання, поставлені Райлом і Селарсом, нікуди не зникають. Навпаки, філософський контекст проблематики постійно дається взнаки і мотивує до пошуку нових відповідей на питання про природу станів емпатії і шляхів їхнього пізнання.

Детальний розгляд *другої* можливості потребуватиме окремого дослідження, а саме – аналізу спроби ототожнити феномен емпатії з фізичним процесом у мозку (опозиція ТТ з ТС) і створенням нового розуміння ментального як частини фізичного світу.

Дискусія щодо існування ментальних актів, як було з'ясовано у нашому дослідженні, сприяла утворенню Мета-Теорії Свідомості. Саме у межах цієї теорії ми віднаходимо сучасні спро-

би дослідити і розв'язати проблему *Емпатії*. Саме ТС пропонує нам погляд на емпатію як нейрофізіологічний корелят міркуванню за аналогією. Тим самим, як вважають творці цієї теорії, даються відповіді на питання про онтологічний і епістемічний статуси актів і станів емпатії.

Максимально стисло результати нашого дослідження можна сформулювати так: зроблені лише перші кроки у визначенні онтологічного і епістемологічного статусів емпатії. Ні для Райла, ні для Селарса особливого онтологічного статусу для таких понять, як «емпатія», не існує. Хоча вживання цього поняття може надавати теоретичний ресурс, наприклад, для характеристики людської поведінки у певних практичних ситуаціях.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Баумейстер А. О. Буття і благо. Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. 418 с.
2. Балібар Е., Свідомість. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том третій / Наукові керівники проекту: Б. Кассен і К. Сігов.; пер. з франц. С. 79–98. Київ : Дух і Літера, 2013. 328 с.
3. Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / пер. з фр. і лат.; уклад. О. Хома. 2-е вид., випр. та доповн. Київ : Дух і Літера, 2021. 432 с.
4. Іващенко І. Проблема епістемічного статусу правил: Вілфрид Селарс про матеріальні правила висновування. *Sententiae*. 2016. Вип. 34(1). С. 6–24. URL: <https://doi.org/10.22240/sent34.01.006>
5. Циба В. Концептуальність споглядання: Селарс добудовує Кантову епістемологію. *Sententiae*. 2016. Вип. 34(1). С. 42–60. URL: <https://doi.org/10.22240/sent34.01.042>
6. Brandom R. Study Guide. In Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, pp. 119–181. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1997.
7. De Vries W. Folk Psychology, Theories, and The Sellarsian Roots. In Michael P. Wolf (ed.). *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. Rodopi. 2006. Pp. 53–84.

8. De Vries W. A., Triplett T. Knowledge, Mind, and the Given: reading Wilfrid Sellars's «Empiricism and the Philosophy of Mind», Including the Complete Text of Sellars's Essay, 2000. 320 p.

9. Glock H. J. A Wittgenstein Dictionary. Oxford : Blackwell, 1996.

10. Kolenda K., Gilbert Ryle. British philosophers 1800–2000 / ed. by Dematteis Philip B., Fosl Peter S., McHenry Leemon B. Dictionary of Literary Biography, v. 262), 2002.

11. Parsell M., Sellars on thoughts and beliefs. Phenom. Cogn. Sci., 2011. DOI 10.1007/s11097-010-9188-5

12. Rorty R. Introduction. In Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind (pp. 1–12). Cambridge, Mass.: Harvard UP., 1997.

13. Ryle G. The Concept of Mind. Routledge, 2009. 314 p.

14. Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind / ed. R. B. Brandom. Cambridge, Mass. : Harvard UP., 1997.

15. Stich, S. and Ravenscroft I., What is Folk Psychology? Cognition, 50: 447–68, 1992.

16. Тут і надалі термін «mind» перекладатимемо як «свідомість». Під час перекладу з англійської виникає певне термінологічне ускладнення, оскільки дослівний переклад mind термінами «розум» або «ум» звужує контекст Райлового аналізу. Термін «розум», так само, як і термін «ум», стосується інтелектуальної діяльності, мислення та пізнання, проте виключає зі свого поля проблему почуттів та емоцій, що містяться в англійському терміні mind. Даний переклад є компромісним кроком з метою запобігання неузгодженості з іншими термінами, що позначають цю групу понять. Такий переклад, звісно, має і певні недоліки.

17. Коли Райл описує у такий спосіб класичну теорію, його критичність та іронічність помітні у живанні слів must і enjoy. У третій медитації Декарта твердження, яке описує Райл, має такий вигляд: «Коли я волю, боюся, стверджую чи заперечую, то при цьому завжди схоплю певну річ як підмет мого мислення, але також обіймаю думкою ще й щось більше, ніж подобу цієї речі; і з цих от думок, одні називаються воліннями чи афектами, а інші – судженнями. Якщо тепер, коли йдеться про ідеї, розглядати їх лише в собі, не зіставляючи з жодною іншою річчю, то вони не можуть, власне, бути хибними. Не слід боятися також жодної хибності у самій по собі волі чи афектах» (*пер. Олега Хоми*) [3, с. 182].

18. Один з новотворів Селарса для Міфу Джонса. Райліанька мова – доісторичний період, коли люди користуються такою мовою, дескриптивний словник якої дає можливість говорити лише про публічні якості публічних об'єктів. Райліанські пращури – це ті, хто не мають у своїй мові

термінів для внутрішніх епізодів на кшталт: вірування, думок та уявлен-
ня. Нашадок тут, відповідно. Джонс – це неорайлівський персонаж, геній,
герой цього міфу, який створює для нас не-публічні, а внутрішні епізоди.

19. Внутрішній епізод – термін Селарса, що позначає епізоди, які
поєднують приватність та інтерсуб'єктивність. Для вираження наших
власних «ментальних станів» Селарс створює термін «внутрішні епізо-
ди». Щоб уникнути помилок, яких припускалися попередники, Селарс
прибирає помилкове, на його думку, уподібнення думок та почуттів. І ду-
мки, таким чином, постають для нас, як «лінгвістичні епізоди».

REFERENCES

- Baumeister, A. (2014). Being and Good. Vinnytsa. [In Ukrainian].
- Tsyba, V. (2016). Conceptuality of the Intuition: Sellars completes Kant's Epistemology. *Sententiae*, 34(1), 42-60. Retrieved from <https://doi.org/10.22240/sent34.01.042> [In Ukrainian].
- Ivashchenko, I. (2016). The Problem of the Epistemic Status of Rules: Wilfrid Sellars on the Material Rules of Inference. *Sententiae*, 34(1), 6–24. Retrieved from <https://doi.org/10.22240/sent34.01.006> [In Ukrainian].
- Descartes, R. (2014). *Meditationes de prima philosophia*. Descartes' «Meditationes» in the Mirror of modern interpretations: Jean-Marie Beysade, Jean-Luc Marion, Kim Sang Ong-Van-Cung (pp. 5-6). Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].
- Balibar, E. (2013). Conscience European Vocabulary of Philosophies: Dictionary of Untranslatable. Kiev. [In Ukrainian].
- De Vries, W. (2006). Folk Psychology, Theories, and The Sellarsian Roots. In Michael, P. Wolf (Ed.). *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. Rodopi.
- De Vries, W. A. & Triplett, T. (2000). *Knowledge, Mind, and the Given: reading Wilfrid Sellars's «Empiricism and the Philosophy of Mind»*.
- Glock, H. J. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford.
- Kolenda, K. (2002). *Gilbert Ryle. British philosophers 1800-2000*. Dematteis Philip, B., Fosl Peter, S. & McHenry Leemon, B. (Eds).

Parsell, M. (2011). *Sellars on thoughts and beliefs*, *Phenom Cogn. Sci.*, 10:261–275 DOI 10.1007/s11097-010-9188-5

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. Routledge.

Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. R. B. Brandom (Ed.). Cambridge.

Stich, S. & Ravenscroft, I. (1992). What is Folk Psychology? *Cognition*, 50: 447-68.

Olesia Pankratova

Post-Graduate Student, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: lesyapankratova@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3461-656X>

Empathy and mental reality: problems of ontological and epistemological interpretation

Abstract

This article argues that determining the ontological status of Empathy is today an important part of the problem, which relates to answers about the nature of mental world. Within the framework of the classical division of the world into Mind and Body problem (psychophysical dualism), such objects as empathy had a well-defined explanation. They were interpreted as part of the Incorporeal, Spiritual reality. However, the change of scientific and worldview paradigms laid the conditions for forming a new understanding of such objects' ontological and epistemological status. The traditional philosophical doubling of the world into Mind and Body had its explanation of the status of objects (such as empathy). However, understanding of the Mental world transformed in the middle of the last century. The key questions posed in the article are: do acts of empathy belong to mental reality? Are mental acts part of the mental world? Issues directly related to the concept and phenomenon of Empathy began to attract the attention of researchers from the 40s of the last century. Since the time of the so-called Cognitive turn (Cognitive revolution) within the framework of traditional Analytical philosophy, a separate discipline called Philosophy of Mind has emerged. In this regard, tradi-

tional questions of epistemology are formulated and investigated in a new context: a) The problem of Other Mind. An attempt to overcome the idea of the Argument from analogy; .b) The problem of reliability of social knowledge. Discussions around the cognitive function of empathy. Precisely, this article will not be able to provide a final definition of the ontological status of Empathy. Still, an attempt was made to undermine the claim that acts of empathy are a kind of mental acts (in the traditional sense). The source base of the research consists mainly of the works of Wilfred Sellars and Gilbert Ryle.

Keywords: *Empathy, Mental objects, Sellars, Ryle, The Myth of Jones, Theory Theory, Theory of mind, mind, consciousness.*