

ПЕРЕКЛАД ЯК (НЕ)ПОРОЗУМІННЯ Термінологічна дискусія¹

What is it like to be a zombie? (Он-лайн-дискусія до перекладу «Аргументу зомбі» Девіда Чалмерса²)

Вахтанг Кебуладзе: Наскільки можна вважати переклад виразу *there is nothing it is like to be a zombie* як «немає нічого такого, як воно — бути зомбі» вдалим? Чи є ще якісь варіанти перекладу цього виразу українською?

Олена Комар: Гадаю, цей варіант є цілком прийнятним, оскільки базовим терміном тут є «*what it is like*», у повному виразі «*what it is like to be somebody*». Наголошу, що не *something*, а саме *somebody*. Тобто обґрунтовується саме те, що ми не знаємо, як це — *бути* кимось: в чиємусь іншому тілі, чиєюсь свідомістю. Як відомо, є буквальна калька цього виразу «на що це схоже бути» і власне «як воно» — більш довільний переклад цього виразу.

Андрій Леонов: Щоб розібратися з тим, наскільки є вдалим цей мій варіант перекладу, варто з'ясувати, що є вихідним положенням, до якого апелює

© А. ВАХТЕЛЬ,
В. КЕБУЛАДЗЕ,
О. КОМАР,
А. ЛЕОНОВ,
Д. СЕПЕТИЙ,
А. СИНИЦЯ,
В. СУХОВИЙ,
В. ЦИБА,
2016

¹ Продовження обговорення, розпочатого на семінарі з термінологічних питань сучасної епістемології, ініційованого редколегією «Філософської думки» у вересні 2015 року. Матеріали семінару надруковано в часопису під рубрикою «ТЕРМІНОЛОГІЯ / TERMINOLOGY» (див.: «ФД», 2015, № 5, зокрема: с. 51—67; 68—90).

² Чалмерс, Д. (2015) Аргумент 1: Логічна можливість зомбі (перекл. з англ. А. Леонова), в: *Філософська думка*, 5, с. 60—67

Чалмерс. Як відомо, це є стаття Томаса Нейгела 1974 року «What is it like to be a bat?» («Як воно — бути кажаном?»)³, в якій Нейгел і говорить про те, що бути свідомою істотою — це відчувати на *феноменальному* рівні, як воно — *бути* цією істотою для неї самої.

Як слушно зазначила Олена Комар, існує ще варіант перекладу українською мовою відомого нейгелівського виразу «there is something it is like to be a conscious organism» (який є ключовим для філософії свідомості Чалмерса) як «є щось, на що схоже *бути* свідомим організмом». Подібною перекладацької стратегії, наприклад, дотримується Андрій Синиця у своєму перекладі⁴ зазначеної вище програмної статті Томаса Нейгела. Також існує варіант, як «є щось схоже на те, як воно — бути свідомим організмом» — переклад Уляни Луц цього ж нейгелівського виразу, який вона застосувала у власному перекладі⁵ 2014 року програмної статті Девіда Чалмерса 1995 року «Facing Up the Problem of Consciousness»⁶.

На мою думку, у зазначених вище варіантах перекладу вже мається невеличке спотворення вихідного нейгелівського виразу, оскільки тут ідеться саме про «схожість», яка є помітною з *точки зору третьої особи*. Натомість Нейгел мав на увазі саме те, що (як воно — *суб'єктивно* бути свідомим організмом) можна відчутти тільки з *точки зору першої особи* самому *суб'єктові* переживання, й тому бути *схожим* на цього суб'єкта (з точки зору третьої особи) є замалим.

У власному ж перекладі 2013 року зазначеної вище статті Чалмерса⁷ я переклав цей вираз, як «є *дещо, що означає* бути свідомим організмом», який є близьким до значення оригінального виразу, але при цьому все ж таки дещо технічним.

Коли ж ідеться про *зомбі*, то в останнього сама точка зору першої особи, з якої можна говорити про суб'єктивність чи феноменальність, просто відсутня (як говорить Чалмерс, «всередині у нього суцільна темрява»). З цього випливає, що *немає нічого такого, як воно — бути зомбі*.

Андрій Синиця: Щодо того, що мав на увазі Нейгел, — згідно з Вами, цитую: «Натомість Нейгел мав на увазі саме те, що, як воно — *суб'єктивно* бути свідомим організмом, — можна відчутти тільки з *точки зору першої особи* самому *суб'єктові* переживання, й тому бути *схожим* на цього суб'єкта

³ Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? in: *Philosophical Review*, 4, p. 435–450.

⁴ Нагель, Т. (2014). На що схоже бути кажаном? в: *Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку* / За ред. А.Синиці, Львів: Літопис, с. 207–222.

⁵ Чалмерс, Д. (2014). Сміливо зустрічаючи проблему свідомості, в: *Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку* / За ред. А.Синиці. Львів: Літопис, с. 301–334.

⁶ Chalmers, D. (1995). Facing up to the Problem of Consciousness, in: *Journal of Consciousness Studies*. 2(3), p.200–219. (<http://www.imprint.co.uk/chalmers.html>).

⁷ Чалмерс, Д. (2013). Лицем до лица з проблемою свідомості, в: *Актуальні проблеми духовності* / Пер. з англ. А.Ю.Леонова за наук. ред. Я.В.Шрамка. Кривий Ріг, Вип.14, с.121–152.

(з точки зору третьої особи) є замалим». Звісно, певне лише Нейгелові відомо, що він мав на увазі. Річ у тім, що Нейгел хоче довести, що за допомоги фізикалістської редукції не можна досягти навіть цього, чого, як Ви кажете, є замало. Він же сперечається з редукціоністами, а тому змушений грати на їхній території — на території, де діє *точка зору третьої особи*, тобто апеляція до об'єктивного, до того, з чим би всі могли погодитись, мати спільним і прийняти за своє, до того, що можна відтворити.

Нейгел виходить з припущення, що суб'єктивний досвід існує, а тому його у фізикалістських (об'єктивних) термінах не передати. Але він звертається до прикладу з кажанами. Він не каже, «як воно — бути людиною», «як воно — бути жінкою», «як воно — бути столяром», «як воно — бути чемпіоном Олімпійських ігор». Мабуть, мається на увазі, що це ми можемо зрозуміти-пережити. Якщо апелювати до суб'єктивного досвіду (від першої особи), то нам ніколи не вдасться зрозуміти «як воно — бути кимсь іншим (Катериною Балик, Андрієм Леоновим, отим поліцейським чи навіть не-свідомою молекулою капучіно, чи мною 30-річним, якщо це лише завтра), крім нас самих». Але Нейгел говорить не просто про «свідомі організми», а про конкретні свідомі організми — кажанів. Вони набувають досвіду в унікальний щодо нас спосіб. А тому ми не лише не зрозуміємо, як воно — бути кажаном, але й не можемо зрозуміти, на що схоже — ним бути.

І з іншого боку. Варіант «як воно» — це коли ми *«like»* тлумачимо як «бути тотожним» (на 100%); варіант «бути схожим» — більш обережний, це коли *«like»* тлумачимо як «бути подібним» (тобто близьким до тотожності; можливо й тотожним, але не обов'язково на 100%). Тобто немає нічого навіть подібного до того, з чим би можна було порівняти досвід кажанів. Тому, як Ви кажете, «спотворення вихідного... виразу», на мою думку, іноді може бути наслідком не перекладу (слів), а тих смислів, які ми вкладаємо у слова.

Якщо все ж таки вбачати у фразах «на що схоже» і «як воно» аж таку відмінність, користуючись Вашою пропозицією щодо розрізнення вживання цих термінів (як я пояснив, я їх тлумачив в іншому ключі, й позицію Нейгела також), та повернутися до варіанта перекладу *there is nothing it is like to be a zombie* як «немає нічого такого, як воно — бути зомбі», то чи є щось таке «на що схоже — бути зомбі»?

По-друге, якщо цього немає («як воно — бути зомбі»), то про що вся ця дискусія, започаткована Чалмерсом, який прагне довести, що зомбі (істоти — а може й істотами їх називати не слід — без суб'єктивного досвіду, але чомусь у поведінці такі, як ми) можливі? Чи не суперечить він сам собі? Цікавить Ваша думка...

Й, нарешті, чи не буде варіант перекладу «як воно — бути зомбі» аж надто очевидною істиною (адже це є просто переінакшування фраз на кшталт «у зомбі немає суб'єктивного досвіду», «немає нічого такого, як суб'єктивний досвід зомбі», оскільки зомбі, за визначенням, це істоти, які не мають суб'єктивного досвіду, байдуже, є (або можливі коли-небудь) вони

реально чи ні)? Коли ж говорити «немає нічого такого, на що схоже бути зомбі», то це не настільки очевидно, оскільки ще треба пошукати. Ми ж то завжди відштовхуємося від свого досвіду.

P.S. Ви кажете: «коли ж ідеться про *зомбі*, то в останнього сама перша точка зору, з якої можна говорити про суб'єктивність чи феноменальність, просто відсутня». То що, виходить, зомбі не може сказати «Я є»? А як скаже, що за цим стоїть? А як ми кажемо «Я є», що за цим стоїть? Якщо зайняти позицію скептика (у цьому випадку я її поділяю) й не бути настільки категоричним, то, можливо, наше «я» («самість») — це не більш ніж «центр ваги наративу» (за висловом Д. Денета)⁸?

Андрій Леонов: Дійсно, Томас Нейгел не просто так звертається до кажанів. Вони справді набувають свідомого досвіду в унікальний для нас спосіб, але ключовою думкою тут є те, що, незважаючи на те, що ми не можемо пізнати їхній досвід з точки зору першої особи (тобто нас з Вами самих), це не означає, що свідомого досвіду у кажанів немає. Він є, але, враховуючи нашу з вами людську організацію, ми не можемо уявити, як воно — бути кажаном з точки зору самого кажана. І тут аргументація базується саме на тому, що ми не можемо відчутти як це — бути кажаном *для самого* кажана.

Виходячи з цього, я не погоджуся з Вами в тому, що ми не можемо дізнатися і про те, на що є *схожим* бути кажаном. Тут все ж таки є варіанти для розгляду. Давайте, наприклад, розберемо всім нам знайомий з дитинства приклад Бетмена (*Batman*) (який, як ми знаємо, має безпосередній стосунок до кажанів). Як відомо, Брюс Вейн намагався повністю стати схожим на *кажана*: він розробив спеціальний бет-костюм, їздив на бет-мобілі, жив у бет-печері і навіть, мов справжній кажан, бувало, спав вниз головою і міг розрізнати ехолокацію. Але чи зробило це його дійсно *справжнім* кажаном? Чи зміг він відчутти як воно — *бути* кажаном з точки зору *самого* кажана? Мабуть, з цього опису випливає, що він є тільки *схожим* на кажана, що автоматично не робить його спроможним відчутти, як же воно — *бути* кажаном насправді, тобто з *точки зору самого кажана*. А згідно з Нейгелом, ми маємо зайняти саме *точку зору кажана*, щоб дізнатися, як воно — *бути* ним. Але Бетмен не виконує цього завдання, оскільки, незважаючи на всі його старання, він є тільки *схожим* на кажана з *точки зору третьої особи*, але він не займає точку зору самого кажана, оскільки є *людиною* у вбранні кажана (хоч і дуже схожого на оригінальне створіння, але в тому то і справа, що тільки *схожого*).

Тут також можна згадати головного антипода Бетмена — Мен-бета (*Man-bat*) — науковця доктора Кірка Ленгсторма, який був фахівцем з вивчення кажанів (хіроптеролог) і розробляв екстракт для того, щоб глухі

⁸ Див. відповідну статтю в перекладі Івана Грабовського в «Антології сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку» (За наук. ред. А. Синиці. Львів: Літопис, 2014, с.280–295).

люди могли сприймати світ за допомоги сонару (тобто ехолокаційної системи, притаманної кажанам). Але коли він спробував цей свій винахід на собі (оскільки сам ставав потроху глухим), то цей екстракт почав діяти негативно — доктор Ленгсторм почав перетворюватися на антропоморфного кажана, втрачаючи при цьому зір і розум. Виходячи з цього опису, чи дійсно доктор Ленгсторм перетворився на *справжнього* кажана, чи він став радше *людиноподібним* кажаном? Думаю, що у доктора Ленгсторма є всі підстави заявити, що він знає, на що *схоже* бути кажаном. Але чи має він підстави говорити, що він *знає* (з точки зору першої особи), як воно — *бути* дійсно *кажаном*?

Така ж сама ситуація буде і тоді, коли ми намагатимемося відчутти, наприклад, як воно — бути Бетменом. Незважаючи на те, що ми розробимо такі ж самі пристосування, які має цей супергерой, будемо жити у такій самій бет-печері й літати по нічному місту тощо, — чи перетворить це нас автоматично власне на Бетмена? Мабуть, можна буде сказати, що ми є на нього знову ж таки тільки *схожими*, але знати, як воно — *бути* Бетменом, може тільки *сам* Бетмен.

Стосовно Вашого застереження про те, що варіант перекладу «на що схоже» є більш обережним, ніж «як воно», оскільки не вимагає 100-відсоткової тотожності досвідів, то в цій «обережності» також, як на мене, криється помилка, оскільки якщо ми маємо стати на точку зору самого кажана чи ще якогось створіння чи суб'єкта досвіду, то це і означає 100-відсоткову тотожність досвідів! (Хоча тут виникає питання: якщо ми таки стаємо на точку зору самого кажана і таки відчуваємо, як воно — бути самим кажаном, то чи зможемо ми тоді розрізнити в *цей же час*, як воно — *бути нами* і як воно — *бути кажаном*? Чи дізнаємося, де є *наша* суб'єктивність, а де — власне *кажана*? Чи зможемо ми відчутти як воно — бути кажаном, при цьому не втрачаючи власного Я?)

Тому справа полягає не в тому, чи є щось, на що схоже бути кажаном, а в тому, що ми не можемо відчутти, як воно — *бути* кажаном *для самого кажана*, адже нам (виходячи із нашої фізіології) ніколи не будуть доступними його свідомі стани у повному обсязі. В цьому і полягає розрив між *суб'єктивним* та *об'єктивним*, до якого й апелює Нейгел у цій своїй статті. І тому «як воно», на мою думку, є більш ближчим до *суб'єктивного*, натомість «на що схоже» — до *об'єктивного*. А оскільки із фізичного (або об'єктивного) опису не впливає знання про феноменальність, то тільки із самої *схожості* не впливає знання про суб'єктивність.

Стосовно Вашого питання, якщо, цитую: «*немає нічого такого, як воно — бути зомбі*», то чи є щось таке «на що схоже — бути зомбі», моя відповідь буде такою: звісно, що є. Ми з Вами та інші люди і є *схожими* на зомбі, але, звісно, ними не є (як відомо, зомбі є створіннями, які є повністю тотожними нам у поведінці, фізичній та функціональній структурах, але без свідомого досвіду). З цього випливає, що ми є *схожими* на них, а вони, у свою чергу, є

схожими на нас. Але із самої цієї схожості та подібності ще не випливає, що ми — це зомбі, а зомбі — це ми. Хоча згадуваний Вами Денет вважає, що ми з Вами і є зомбі, але особливого гатунку — зомбі, які вважають, що у них є свідомість — Зимбо.

Стосовно того, чи суперечить Чалмерс сам собі, коли говорить про зомбі, то тут скажу от що. Варто зауважити, що австралійський філософ приймає вихідну настанову Томаса Нейгела про *суб'єктивність* нашого досвіду (тобто «є дещо, як воно — *бути* свідомим організмом»), розрив між даними з точки зору першої і третьої осіб, і те, що у суто фізичному (або об'єктивному) описі все є логічно сумісним з відсутністю свідомості. Але якщо Нейгел, говорячи про неспроможність фізикалізму пояснити свідомий досвід, робить висновок не про те, що він є хибним, а лише про те, що ми не можемо пояснити його істинність, то Девід Чалмерс, у свою чергу, йде далі за Нейгела — за допомоги аргументу зомбі Чалмерс власне й намагається показати саме *хибність* фізикалізму як теорії. Тобто осягаючи істот, які є тотожними нам у всіх фізичних описах (зокрема й у *поведінці*), але без свідомості, ми можемо заявити про те, що з фізичних фактів *логічно не випливають* факти про свідомість, — а це, згідно з Чалмерсом, і веде до хибності самого фізикалізму, оскільки для пояснення свідомості (яка за визначенням є *нефізичною*) нам потрібно залучити щось ще і тим самим розширити нашу (за визначенням *фізичну*) онтологію.

Стосовно того, чи є переінакшуванням фраз мій переклад «як воно — бути зомбі», на відміну від Вашого «на що схоже — бути зомбі», який для Вас є менш «очевидним» і тому кращим, то, на мою думку, переклад «як воно» є просто більш правильним і точним, і шукати тут більше нічого й не треба, як і примножувати сутності, яких тут немає.

P.S. Так, звісно, що зомбі зможе сказати і таки без проблем скаже «Я є». Але проблема полягає в тому, що за цим висловом *нічогоісінько не стоятиме*, оскільки у нього всередині все є темним і немає жодного феноменального відчуття.

Стосовно Денета, то, як я вже сказав, останній зводить нашу свідомість та феноменальність просто до *ілюзії*. Виходячи з цього, коли вже власне *ми* говоримо «Я є», то й за цим вже начебто нічого не стоїть. Але мені є більш близькою позиція Нейгела й Чалмерса — ми маємо феноменальність, яка є реальною, а не просто ілюзією, і коли ми говоримо «Я є», то за цим ховається багатий *феноменальний досвід*. Бо врешті-решт, відштовхуючись від власного досвіду (і тут я з Вами погоджуюся, що ми дійсно так завжди і робимо), я не можу сказати про себе чи про когось іншого, що я чи він — це *зомбі*.

Дмитро Сенетий: Цілком згоден з Андрієм Леоновим: англійське «there is something it is like» у цьому контексті означає не схожість з чимось іншим, а наявність певної якості суб'єктивного переживання — того, як воно є для суб'єкта, як це відчувається.

Щодо міркування Андрія Синиці про те, що варіант перекладу «Немає нічого такого, як воно — бути зомбі» буде «аж надто очевидною істиною»,

адже це є просто переінакшування фраз на кшталт “у зомбі немає суб’єктивного досвіду”» (натомість, «коли ж говорити “немає нічого такого, на що схоже бути зомбі”, то це не настільки очевидно, оскільки ще треба пошукати»), то, на мою думку, саме так і вживає це висловлювання Чалмерс. Він у цьому місці лише розкриває *смысл понятия феноменального зомбі* і тому він не говорить нічого проблематичного (такого, що «ще треба пошукати»), а лише підкреслює — виражаючи той самий смисл іншими словами — відсутність у зомбі суб’єктивного досвіду. Те, що не має нічого такого, як воно — бути зомбі, є істиною за визначенням.

Зрештою, якщо говорити про те, *на що схоже* — бути зомбі і якщо виходити зі звичайного — непанпсихістського — уявлення про те, що крім людей і деяких тварин решта знайомих нам фізичних об’єктів нічого суб’єктивно не переживають і не усвідомлюють, то є чимало такого, на що схоже — бути зомбі у феноменальному аспекті. А саме: бути зомбі абсолютно схоже, ідентичне, цілком те ж саме, що й бути будь-чим іншим, що не має феноменальної свідомості-психіки. Наприклад, бути столом, або комп’ютером, або зіркою, або планетою, або електроном, або електромагнітним полем. Ніщо абсолютно схоже на ніщо. Але немає того, як воно — бути зомбі. Бути зомбі (як і столом, або комп’ютером, або зіркою, або планетою, або електроном, або електромагнітним полем) — це ніяк.

В’ячеслав Циба: Зворот «як воно» є, вочевидь, калькуванням з російської, та й він умовно прийнятний лише тоді, коли йдеться про буденний лексикон опису психологічних станів (скажімо, у художній літературі). У теоретичному дискурсі словосполука «як воно» функціонально ідентична операції порівняння, отождивіненню образів між собою, один з яких може нагадувати інший.

Пропоную: «Немає нічого такого, що нагадує (стан) зомбі».

Андрій Леонов: Зворот «як воно» ні в якому разі не є калькуванням з російської. Дійсно, росіяни часто перекладають вираз «what it is like» як «каково это», — наприклад, як це роблять Микола Воронов у своєму перекладі⁹ статті Чалмерса 1995 року¹⁰ і Вадим Васильєв у своєму перекладі «The Conscious Mind»¹¹. М.А. Ескіна перекладає назву згаданої вище статті Нейгела 1974 року як «Каково быть летучей мышью?»¹², але в самому своєму перекладі дотримується перекладу виразу what it is like як «на что похоже». Також існує варіант «что значит» — інтерпретація цього виразу російською дослід-

⁹ Чалмерс, Д. (2010). Навстречу проблеме сознания / Пер. с англ. Н.Воронова, в: *Историко-философский альманах*. М.: Современные тетради, Вып. 3, с. 331–359.

¹⁰ Chalmers, D. (1995). Facing up to the Problem of Consciousness, in: *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), p.200–219. (<http://www.imprint.co.uk/chalmers.html>).

¹¹ Чалмерс, Д. (2013). *Сознающий ум. В поисках фундаментальной теории* / Пер. с англ. д-ра филос. наук, проф. В.В. Васильева. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ».

¹² Нагель, Т. (2003). Каково быть летучей мышью? в: *Глаз разума* / Под ред. Д. Хофштадтера, Д. Деннета. Самара: Бахрах-М.

ницею Л.Б. Макеєвою¹³, що власне говорить про те, що в самій російській традиції таки немає усталеної традиції перекладу цього виразу.

З іншого боку, і в українській філософській традиції нейгелівський вираз «what it is like» також перекладають різними варіантами і досить схожим чином з російською традицією. Наприклад, Дмитро Сепетий у своїй монографії 2014 року «Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я»¹⁴ перекладає його як «як воно»; Андрій Синиця у своєму перекладі 2014 року¹⁵ обговорюваної статті Нейгела¹⁶ дотримується перекладу як «на що схоже»; і власне я у своєму перекладі 2013 року¹⁷ статті Чалмерса 1995 року переклав цей вираз як «що означає». Але це автоматично не означає, що тут було обов'язкове калькування з російської традиції, — це означає просто, що через близькість російської та української мов переклади також можуть бути схожими, особливо якщо той смисл, який вкладає Нейгел у цей вираз, як російські, так і українські перекладачі інтерпретують однаково. Такою ж є ситуація і з моїм варіантом перекладу «what is it like» у вигляді «як воно», — на мою думку, такий переклад найточніше відображає той смисл, який Томас Нейгел хотів показати в оригінальному виразі, і тут не важливо, чи є такий варіант перекладу у росіян, чи ні. Головне тут — це намагання якомога точніше показати позицію самого Нейгела.

На мою думку, зворот «як воно» не є, як Ви кажете, цитую: «функціонально ідентичним операції порівняння, отождивіненню образів між собою, один з яких може нагадувати інший», оскільки у Нейгела власне йдеться не про це. Нейгел чітко запитує, чи можливо *повністю стати на точку зору кажана* й відчутти, як воно — *бути* ним. Співвіднесення чи порівняння, наприклад, мого образу суб'єктивності з кажаном уже автоматично означає *неповну* (або часткову) інформацію про суб'єктивний стан кажана, що не виконує того завдання, яке Томас Нейгел поставив у своїй статті.

Ваш варіант перекладу виразу «there is nothing it is like to be a zombie» як «немає нічого такого, що нагадує (стан) зомбі», на мою думку, також не є задовільним, оскільки «нагадування» можна інтерпретувати і з точки зору третьої особи, і в цьому розумінні ми (*свідомі організми*) і є тими, хто «нагадує» зомбі (*несвідомі організми*). Але справа полягає в тому, що Чалмерс

¹³ Макеєва, Л.Б. (s.a.) *Что значит быть летучей мышью?* (http://epistemology_of_science.academic.ru).

¹⁴ Сепетий, Д.П. (2014). *Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я. Книга 1. Зомбі, комп'ютери та Абсолютний Дух*. Запоріжжя: Запорізький державний медичний університет.

¹⁵ Нагель, Т. (2014). На що схоже бути кажаном? в: *Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку* / За наук. ред. А. Синиці. Л.: Літопис, с. 207–222.

¹⁶ Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? in: *Philosophical Review*, № 4, p.435–450.

¹⁷ Чалмерс, Д. (2013). Лицем до лица з проблемою свідомості / Пер. з англ. А.Ю.Леонова за наук. ред. Я.В.Шрамка, в: *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг, вип.14, с.121–152.

констатує той факт, що немає нічого такого, як воно — *бути* зомбі, власне з точки зору самого зомбі. Але навіть виходячи з того факту, що у феноменального зомбі свідомість є *відсутньою повністю* (а це значить, що є *відсутньою і сама зомбійна точка зору*), з цього не випливає, що не існує тих, хто їх тільки *нагадує* з боку, — тобто нас із вами.

Дмитро Сенетий. На мою думку, українське «як воно» не є букввальним еквівалентом російського «каково» (в російській мові є більш букввальний розмовний еквівалент «как оно»), але це — найближче, що у нас є за смыслом, у відповідному контексті, і до російського «каково», і до англійського «what it is like».

Андрій Синиця: Андрію [до *Леонова*], якщо дотримуватися Вашої логіки, ми не можемо зрозуміти не лише, як воно — бути кажаном, але і як воно — бути будь-ким іншим, крім нас самих. І Ви підтверджуєте цю думку, роблячи висновок, що «знати, як воно — *бути* Бетменом, може тільки *сам* Бетмен». Невже я чи будь-хто інший може зрозуміти, як воно — бути, наприклад, Вами? Ні. Чому? Бо Ваш досвід (як і досвід будь-якого іншого носія свідомості) є унікальним, суб'єктивним. Щоб зрозуміти Ваш досвід, треба повністю «втратити» себе й цілковито набути Вашого попереднього досвіду. Тоді можна було б сказати, що певне суб'єктивне переживання може бути абсолютно однаковим. Але це за визначенням невиконувана вимога. Щодо того, «що ми не можемо відчувати, як це — бути кажаном *для самого кажана*», то, звісно, що ми не можемо цього відчувати, бо треба бути кажаном, щоб це відчувати. Тут навіть дискутувати немає про що. Оскільки це самоочевидна істина. Згідно із законом тотожності, я є я, кажан є кажан. Все.

Випадок «на що схоже — бути кажаном» у моєму розумінні дещо складніший і не такий однозначний. Бо ні позиція Нейгела, ні позиція редуccionістів не є доведено істинною. Якщо прийняти позицію феноменаліста — все зрозуміло: світ — це сукупність монад, кожна з яких тотожна сама собі і нічому більше. Нейгел у прикладі з кажаном показує ще й дещо інше: навіть якщо прийняти позицію редуccionіста, то все одно буде багато нерозв'язуваних труднощів, як це є у випадку з досвідом кажана, мозок і органи чуттів (ехосонар) якого унікальні і не схожі на людські, а тому його досвід ми ніколи не осмислимо-переживемо в той самий спосіб (навіть функціонально), як і він. *І тут ідеться не тільки про досвід якогось конкретного кажана (токена) — він суб'єктивний, унікальний апіорі. Ідеться про досвід кажана як такого (типу).* Тому-то автор і звертається до досвіду кажанів (як представників іншого типу), а не до досвіду інших людей (як подібних до нас; схожих на нас у досвідному плані). Вираз «як воно» може більше апелювати до конкретного індивіда самого по собі, а вираз «на що схоже» — до індивіда як представника певного іншого типу. Хоча й весь цей розподіл дещо умовний і треба наперед визначити значення всіх термінів. Адже сучасна дискусія щодо свідомості і так схожа на дискусію досократиків щодо архе. Всім бракує наукової бази. Античну споглядальність замінили спогляданням у межах мисленневих експериментів.

Випадок Бетмена, який Ви навели як аргумент, — це не так випадок «на що схоже — бути кажаном», як випадок «як бути схожим на кажана». («Брюс Вейн намагався повністю стати схожим на *кажана*», «він є тільки *схожим* на кажана», «він є тільки *схожим* на кажана з *точки зору третьої особи*»).

Звернення в аргументації до постаті Мен-бета й можливості, випивши екстракт, отримати здатність до ехолокації (як, зрештою, науково пояснимо, з якого дива й сам Бетмен «міг розрізнити ехолокацію»?) перетворює філософію на один із жанрів наукової фантастики. З погляду науки наразі такі метаморфози (перетворення на людей-кажанів тощо) дуже сумнівні.

Щодо того, що, як Ви кажете, у твердженні «варіант перекладу «на що схоже» є більш обережним, ніж «як воно», оскільки не вимагає 100-відсоткової тотожності досвідів» криється помилка, оскільки «стати на точку зору самого кажана чи ще якогось створіння чи суб'єкта досвіду, то це і означає 100-відсоткову тотожність досвідів». Знову повторюю — ця вимога про 100-відсоткову тотожність досвідів за визначенням невиконувана. І Ви це самі підтверджуєте своїми сумнівами далі («якщо ми таки стаємо на точку зору самого кажана і таки відчуваємо, як воно — бути самим кажаном, то чи зможемо ми тоді розрізнити в *цей же час*, як воно — *бути нами* і як воно — *бути кажаном*? Чи дізнаємося, де є *наша* суб'єктивність, а де — власне *кажана* тощо?»), і про це я також повторював на самому початку. Тому дискутувати про це — втрачати сенс.

Уточнюю, унікальність досвіду кажана як такого — це насамперед його ехосонар. Інформацію про зовнішній світ ми черпаємо завдяки п'яти органам чуттів. Зорові відчуття принципово відрізняються від слухових, нюхових, смакових, дотикових, які між собою також усі відрізняються. Кожен орган чуття — це унікальний канал інформації. Добротню пояснити, на що схоже слухати, тому, хто лише зрячий, не можна. Пояснити незрячому, чим вишневий колір відрізняється від салатого, також марна справа. Аналогічно і з ехолокацією. Вона робить досвід кажанів як таких унікальним. Нам особливість цього досвіду не зрозуміти, будучи нами. Ми не можемо зрозуміти, як це відчувається, бо таких органів чуття, як у кажана, у нас немає. А описувати це в термінах інших органів чуття немає сенсу. Бо тут і справді, як ми й погоджуємося, є різна природа цих якостей суб'єктивного переживання.

Щодо того, що свій варіант перекладу («як воно — бути зомбі») Ви вважаєте «більш правильним та точним», ніж варіант «на що схоже — бути кажаном», то думаю, що засоби природної мови не є вже аж настільки доречними, щоб однозначно й чітко відмежовувати одні смисли від інших. Ті смисли, які Ви вкладаєте у фразу «як воно — бути чимось» можна вкласти й у фразу «на що схоже — бути чимось», і навпаки. А можна й не вкладати.

Щодо метафори свідомості як світла всередині нас, якого не має зомбі («оскільки у нього всередині все є темним»), то це не більш ніж популярна метафора, за якою нічого не стоїть, бо метафори не є логічними визначеннями...

Й далі. Звісно, ми можемо приймати позицію того чи того філософа (як Ви й кажете, що Вам «є більш близькою позиція Нейгела й Чалмерса», а не Денета), можемо творити аргументи із зомбі, як Чалмерс, а можемо створити їхніх антиподів — антизомбі й вибудувати протилежний, але не менш вартісний аргумент¹⁸. Все це питання смаків, про які, як відомо, «non est disputandum». У філософських дискусіях такого стибу чи не єдиною раціональною позицією є позиція скептика. Останню крапку в таких дискусіях може поставити лише наука (якщо зможе).

Погоджуюсь із думкою В'ячеслава Циби, що «у теоретичному дискурсі словосполука «як воно» функціонально ідентична операції порівняння, отож співвіднесенню образів між собою, один з яких може нагадувати інший. «Нагадувати» — це і є моє «бути схожим». І справді, ми можемо міркувати щодо відмінностей певних позицій, але відмінності між нюансами певних мовних виразів (відмінності лінгво-семантичного характеру) — це все дуже умовно. І чим більше обертів матиме якась дискусія щодо значення якогось слова, де це значення і так не може бути апіорі зафіксованим, тим більшою є ймовірність для цієї дискусії з позиції третьої особи бути схожою на самозакохану. Чого допускати не слід. А ціла палітра (як дещо необхідне) варіантів перекладу того чи того слова, що виникає, не певен, що сприятиме справі й наштовхуватиме на інші потлумачення. Можливо, й покаже безрезультатність дискусії.

P.S. Засоби природної мови — це джерело непорозумінь і нескінченних дискусій. Достовірний переклад з мови на мову (і з мого досвіду у досвід когось іншого) не видається можливим, оскільки значення мовних виразів нефіксоване. Тому навіть не варто пробувати. Або ж, ні — варто. Але тоді чи не доведеться й визнати, що хай живе альма-філософія і самотність?

P.P.S. На завершення хотів би подякувати за можливість долучитися до дискусії, і хотів би, щоб Ви як ініціатор дискусії підсумували, що саме подібного роду перекладацькі дискусії дають. Якими є їхні плюси та мінуси — потенційні небезпеки? Дякую.

Андрій Леонов: Так, дійсно, ми не зможемо зрозуміти не тільки як воно — *бути* кажаном, але й як воно — *бути* іншою людиною. І про це говорить і сам Нейгел (користуючись Вашим перекладом¹⁹ цієї статті): «Розгляд цієї проблеми не обмежується екзотичними випадками, тому що вона існує й на рівні двох осіб. Суб'єктивний характер досвіду особи, яка є глухою і сліпою від народження, є мені недосяжним, як і, можливо, мій досвід є недосяжним для неї. Проте це нам не заважає вірити у те, що досвід інших має такий

¹⁸ Див. статтю Кіта Франкіша «Аргумент антизомбі» в перекладі Уляни Луц, вміщену в «Антології сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку» (за наук. ред. А. Синиці. Львів: Літопис, 2014, с.340–360).

¹⁹ Нагель, Т. (2014). На що схоже бути кажаном? в: *Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку* / За наук. ред. А. Синиці. Львів: Літопис.

самий суб'єктивний характер»²⁰. Тут я би додав, що нам є невідомим і досвід *конкретної* здорової людини, оскільки нам дана тільки об'єктивно спостережуваний аспект її активності — *поведінка*. А цього явно недостатньо.

Ви кажете, що для того, щоб дізнатися про те, як воно — *бути* кажаном, нам варто тільки отримати його *сонар*. Але дозвольте відповісти Вам словами Френка Джексона, який у своїй відомій статті 1982 року «Епіфеноменальні кваліа»²¹ порівнював свій аргумент знання з прикладом кажана Нейгела. Як відомо, Джексон говорить про Фреда (до речі, якому він у цій своїй статті приділяє набагато більше уваги, ніж всім відомій Мері-нейронауковцю), який від народження мав змогу розрізняти червоний колір не як ми, — там, де ми бачимо тільки один червоний колір, Фред міг розрізняти кольори «червоний 1» і «червоний 2». І все своє життя він намагався довести, що це не аж ніяк відтінки червоного кольору, а власне — два *різні* кольори. Маючи всю фізичну інформацію про Фреда, ми не зможемо знати, *як саме* він розрізняв ці кольори, що, звісно, говорить про хибність фізикалізму. Так ось, Джексон, порівнюючи свій аргумент із прикладом кажана Нейгела, зазначав: «Є важливим відрізнити цей аргумент²² від Аргументу знання. Коли я заявив, що всієї фізичної інформації недостатньо для того, щоб нам розповісти, яким саме є його особливий кольоровий досвід²³, я не заявляв про те, що ми не в змозі дізнатися, як воно — *бути* Фредом. Я заявляв про те, що існує щось *про* його досвід, деяку властивість останнього, про яку нам нічого невідомо. Й навіть коли ми дізнаємося, якою ця властивість є, ми й досі не знатимемо, як воно — *бути* Фредом, але ми знатимемо більше *про* нього. Жоден обсяг знання про Фреда, будь він фізичним чи нефізичним, не є еквівалентним зі знанням «ізсередини» самого Фреда. Ми — не Фред. Отже, є цілий набір ознак знання, виражених формами слів, як-от “ось це і є той самий я, який є”, якими Фред володіє, а ми просто не володіємо тому, що ми не є ним»²⁴.

Те ж саме стосується нас і кажана. На мою думку, навіть якщо ми якись чином матимемо змогу дізнатися, як саме (тобто на *феноменальному* рівні) кажан використовує свій сонар, тобто зможемо відчутти це, так би

²⁰ Там само, с.212.

²¹ Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia, in: *Philosophical Quarterly*, № 32, p. 127–136.

²² Згідно з Джексоном, «у статті “Як воно — бути кажаном” Томас Нейгел стверджує, що ніякий обсяг (amount) фізичної інформації не може розповісти нам про те, як воно — бути кажаном, і що насправді ми, людські істоти, не можемо уявити (imagine), як воно — бути кажаном. Його обґрунтування полягає в тому, що як воно (what this is like) може бути зрозумілим лише з точки зору самого кажана, яка не є нашою точкою зору і не є чимось таким, що можна охопити (capturable) у фізичних термінах, які головним чином є термінами, однаково зрозумілими з багатьох точок зору» (Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia, in: *Philosophical Quarterly*, № 32, p.131–132).

²³ What his special colour experience was like.

²⁴ Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia, in: *Philosophical Quarterly*, № 32, p.132.

мовити, «на власній шкірі», ми й тоді не зможемо дізнатися, як воно — бути кажаном. Оскільки, ми — це ми, а кажан — це кажан.

Стосовно дискусії про «як воно» і «на що схоже»/«нагадувати», дозвольте відповісти також словами самого Томаса Нейгела: «Therefore the analogical form of the English expression «what it is like» is misleading. It does not mean «what (in our experience) it resembles», but rather «how it is for the subject himself»²⁵. У Вашому ж перекладі це звучить так: «Тому аналогічні форми англійського виразу «на що схоже» можуть ввести в оману. Він означає не «що» (у нашому розумінні) це *нагадує*, а радше «як це є для самого суб'єкта переживання»²⁶. Виходячи з цього уточнювального речення Нейгела, на мою думку, переклад виразу «what it is like» як «на що схоже» і «нагадує» є неточним.

Стосовно апеляції до Бетмена і особливо Мен-бета, то тут абсолютно не йдеться про реальну емпіричну можливість. Це є апеляцією тільки до нашої *інтуїції*. Чалмерсовий аргумент зомбі є такого самого роду апеляцією до інтуїції, яка має за намір прояснити психофізичну проблему (mind-body problem) і показати хибність фізикалізму. Адже, як писав вже згадуваний вище філософ-матеріаліст Деніел Денет у своїй книзі 2013 року «Intuition Pumps»: «Мисленнєві експерименти перебувають серед найулюбленіших засобів філософів, це й не дивно. Кому потрібна лабораторія, коли ви можете знайти відповідь на запитання шляхом певної винахідливої дедукції?»²⁷.

Стосовно Вашого запитання, цитую: «що саме подібного роду перекладацькі дискусії дають. Якими є їхні плюси та мінуси — потенційні небезпеки?». На мою думку, такого роду перекладацькі дискусії перш за все дають змогу зрозуміти, *як саме* той чи той філософ-перекладач приходить до рішення перекласти те чи те філософське поняття. Вважаю, Ви погодитесь зі мною в тому, що за тим чи тим перекладом стоїть та чи та *інтерпретація*. Ось такого роду дискусії і дають змогу філософській спільноті побачити, власне, яка саме інтерпретація стоїть за тим чи тим перекладом.

А це, у свою чергу, є дуже важливим чинником правильного/неправильного розуміння/сприйняття того чи того філософського поняття, а потім і філософа(-ів) (у цьому разі це передусім Чалмерс і Нейгел), який(-і) за ним стоїть(-ять), українською філософською спільнотою. Це також дає змогу долучитися до проблемних питань перекладу (а значить відповідно й *інтерпретації*) складних понять, термінів чи виразів, як-от нами обговорюваний what it is like, дедалі більшому колу дослідників. Також, як на мене, такого роду дискусії мають показати, що перекладати філософські тексти і

²⁵ Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? in: *Philosophical Review*, № 4, p. 440.

²⁶ Нагель, Т. (2014). На що схоже бути кажаном? в: *Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку* / За наук. ред. А.Синиці. Львів: Літопис, с. 212.

²⁷ Dennett, D.C. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. New York: W.W. Norton & Company, Inc., p.11.

поняття мають власне тільки *філософи*, і ні в якому разі не філологи, які навряд чи б так глибоко вникали в смислові тонкощі виразів, як-от Нейгеловий *what is like*²⁸ і Чалмерсовий *there is nothing it is like to be a zombie*.

Стосовно потенційних «мінусів — потенційних небезпек» такого роду дискусій, то я їх, чесно кажучи, поки що не бачу, якщо, звісно, їх не зводять до суто філологічних тонкощів або гри слів, а власне залишають на смислово-полі *філософського* розуміння.

Віталій Суховий: Оскільки дискусія дійшла питання не тільки власне перекладу нейгелівського виразу, а його інтерпретації, то дозволю собі деякі роздуми з цього приводу. Тут можна взяти більш близький мені приклад таргана й намагатися уявити, чи є у тарганів феноменальний досвід. Напевно, якщо стояти на позиції самого Нейгела й особливо Чалмерса, то звичайно, що цей досвід є. Ось уявімо такий пристрій, що дає нам змогу перетворюватися із людини на таргана, чи зможемо ми тоді відповісти на питання, як це бути тарганом, тобто що є дещо, як воно — *бути* цим тарганом (використовуючи семпл Андрія Леонова)? Справа в тому, як відзначив Андрій Леонов, що якби й у нас була методика вживлення в піддослідний об'єкт, відчувати його свідомий досвід (якщо такий є), то вона була б зовсім безпорадна для відповіді на це питання.

Оскільки, на мою думку, сама можливість задати це нейгелівське питання вже породжена категорійною схемою нашої мови та взагалі рівнем розвитку нашого мозку, які призвели нас до певного рівня знання й надали можливість сформулювати це питання загалом саме в такому ключі. Бо хоч би якими ми були запеклими прихильниками феноменальності у тварин (а то й у мобільних телефонів), кажана, а тим більше таргана (чи мобільного телефона) ніколи не опосаде питання «Як це воно — бути людиною?». Тож навіть якби ми стали на мить кажаном чи тарганом, ми б, припустимо, відчули всю гаму феноменального світу цих тварин (за умови, що він у них є), але б уже не мали жодного уявлення про нашу дослідницьку мету й питання. Таке вживлення рівносильне втраті пам'яті або афазії, коли людина позбавилася передумов, щоб задати самé запитання, оскільки втратила все нагромаджене перед цим

²⁸ До речі, вважаю, що не буде зайвим зауважити про один цікавий факт. Вважають, що вираз *what it is like* у сучасній філософії був вперше вжитий та розвинений Томасом Нейгелом. Але згідно з Деніелом Столяром та Юджином Насагавою, цей вираз (стосовно феноменальної свідомості) було вжито Людвігом Вітгенштайном у 1946–1947-х роках у книзі «Remarks on the Philosophy of Psychology», Vol.1 (University of Chicago Press, 1980). У 91-му параграфі цього видання Вітгенштайн пише: «Зміст (the content) досвіду, досвідчування (experiencing): я знаю, якими є зубні болі, я з ними ознайомлений, я знаю, як воно — бачити червоний, зелений, синій, жовтий кольори, я знаю, як воно — відчувати горе (sorrow), надію, страх, радість, прив'язаність (affection)». І як зазначають Столяр та Насагава, наведена вище цитата Вітгенштайна була написана останнім не німецькою, а саме англійською мовою. Див.: Stoljar, D., Nagasawa, Y. (2003). Introduction, in: *There's Something About Mary* / Ed. by Ludlow, Nagasawa and Stoljar. Cambridge, MA: MIT Press, p.2.

знання або можливість його висловити. При відновленні мови та пам'яті, так само як і після повернення зі стану таргана чи кажана, ми можемо, звичайно, спиратися на пам'ять про той феноменальний стан, який ми мали. Проте сама надійність такої інформації, отриманої за допомоги пригадування, дуже сумнівна. Оскільки коли ми повернулись у наш звичайний стан, до нас знову повернулась наша категорійна схема знань і вона вже буде накладатися при аналізі попереднього досвіду. Тобто теоретично, якщо ми зможемо винайти такий мікрочіп, який можна буде імплантувати до мозку і який імітуватиме відчуття ехолокації, як у кажанів, то можна буде відтворити тільки феноменальне відчуття ехолокації, але не сам феноменальний стан кажана.

Та й загалом, ми не можемо ставити питання так, як зробив Нейгел. Можна спитати, чи є щось, як воно — бути певним конкретним кажаном, чоловічої чи жіночої статті, а не взагалі кажаном. Оскільки феноменальна картина за визначенням є індивідуальною, тобто у кожного своя. Звичайно, ми можемо говорити про схожість досвідів різних людей, але так само можна спекулювати й про схожість із кажанами, що кажани так само феноменально відчують біль, як і я, оскільки будова їхніх больових рецепторів та частин мозку, наприклад, мигдалеподібного тіла, морфологічна схожа до нашої.

Тому навіть той розрив, про який писав Андрій Леонов, апелюючи до Нейгела, насправді присутній був би й у кажанів, якби вони мали більш складний еволюційний розвиток і могли задавати питання, використовуючи кажанячий діалект менталізу, «чи є щось, як воно — *бути* людиною?», оскільки саме таке кажаняче питання, задане якимось кажаном-філософом (можливо, його б навіть також звали Нейгел, — кажан-Нейгел) позбавляє самої суті питання, бо робить феноменальність спільною, тобто загальнолюдською, або загальнокажанячою, а феноменальність за визначенням є чимось *індивідуальним*. Звичайно, що ми можемо казати, що спільна будова призводить до схожого досвіду, але не буває двох повністю тотожних досвідів, а значить, це питання кажана-Нейгела передбачає, що ми хочемо дізнатися типологію, тобто тип феноменальності, який присутній у схожих істот, наприклад, у істот одного виду. Бо питання кажана-Нейгела «як це воно — бути людиною?» може мати різні відповіді, залежно від людини: одне діло — це бути конкретним бушменом, що мешкає в пустелі, інше — північним корейцем, який понад усе любить Ким Чен Ина, або конкретним фанатиком (наприклад, ісламістом). Звичайно, ми (*навіть* ми, а не тільки кажани-філософи) можемо вивчити ісламістів, їхні погляди, систему вірувань, оцінок, але з того ми не зрозуміємо, як це воно — *бути* ісламістом насправді, тобто відчувати це. Тоді чи зміг би я відповісти хоча б самому собі на поставлене кажаном-Нейгелом питання, «чи є щось, як воно — бути людиною?», бо я знаю як воно — бути собою, але як воно — бути людиною (тобто й ісламістом, або шанувальником Ким Чин Ина) — ні.

Також хотів би не погодитися з інтерпретацією Андрієм Леоновим позиції Денета, оскільки Денет не хоче сказати, що ваші феноменальні почуття

не є справжніми, що якщо вас вдарити по пальцю молотком, то ви насправді нічого не відчуватимете, — звичайно, що Денет не зводить усе до такого абсурду. Він тільки хоче сказати, що якщо ті самі зомбі, які будуть здатні до глибокого самоаналізу, коли ви у них про це запитаете, зможуть сказати вам про свої глибокі почуття до зомбі-дівчини, яка не відповіла на зомбі-освідчення у зомбі-коханні. І тоді вони нічим не відрізнятимуться від нас із вами (феноменальних істот). Якби ми уявили імітаційний світ, схожий до театру, де істоти, що його населяють, лише б імітували нашу поведінку, наші почуття, мов актори у театрі, ми б змогли сказати, що насправді ці актори не відчувають тих емоцій, які імітують. Так само, якщо ми зробимо робота, який реагуватиме на анекдоти, бо ми його підключимо до мережі, де викладені всі можливі анекдоти, які будуть розбиті за рейтингами, від найсмішніших до поміркованих. Таким чином, коли цей робот почує якийсь анекдот, його система запросить пошук і якщо знайде у мережі відповідний анекдот і він матиме найвищі показники рейтингу, то робот буде дуже пристрасно сміятися, якщо ж рейтинг анекдоту менший, то робот буде відповідно сміятися менше й не так завзято. Але сам факт такого сміху не означатиме, що роботу дійсно смішно або що він відчуває сміх, оскільки такий робот буде дуже малофункціональним. Якщо ж ми побудуємо робота, який зможе самостійно жити, сприймати інформацію, в тому числі в емоційному ключі, тобто зможе вести схоже до нашого життя, то ми зможемо сказати, що у нього є свідомість, почуття тощо. Тобто імітаційний світ, якщо ми маємо право такий уявляти, можливо й не матиме почуттів, феноменології, але світ зомбі за визначенням не є імітаційним, він повністю тотожний нашому, за винятком феноменології. Й зомбі-мати, яка втратила там свого зомбі-сина і страждає від зомбі-горя (тобто, як сказав би Чалмерс, відтворює поведінку, відповідну до горя), насправді не має нічого всередині, або зомбі-письменник, наприклад, зомбі-Достоевський, який відтворює внутрішні почуття зомбі-Раскольнікова, також феноменально порожній. Денет хоче показати: якщо ми ідею зомбі розкриємо повноцінно, а не тільки окреслимо, то ми не зможемо не побачити абсурдність цієї ідеї, і тут я з ним погоджуюсь.

Андрій Леонов: Пане Віталію, мушу визнати, що я переважно згоден з Вами у Вашій інтерпретації Нейгелового виразу «what it is like», а саме в тому, що Нейгел апелює власне до досвіду *конкретного* кажана і *конкретної* людини. Але, незважаючи на цей факт, на мою думку, гіпотетичний кажан-Нейгел (і Ви також) все ж таки може задавати питання на кшталт «як воно — *бути* людиною?», відштовхуючись власне від того, що феноменальний досвід людей, незважаючи на те, що він завжди *конкретний*, є таки переважно *схожим*. Якби він врешті не був би схожим чи подібним взагалі, то, наприклад, та ж пісня Пола Маккартні «Yesterday», в якій ідеться про феноменальні²⁹ любовні переживання, не була б такою популярною *в принципі*, оскільки можна було б

²⁹ Тобто ті, які мають *суб'єктивний характер*.

сказати, що Пол оспівує тільки свої власні конкретні переживання, які є доступними тільки йому. І це дійсно так — ми не можемо дізнатися, як воно — *бути* Полом Маккартні і відчувати той самий розпач, який він відчував, коли писав свою знамениту баладу. Але, незважаючи на конкретність феноменального досвіду Маккартні, кожен із нас може з твердістю сказати, що пісня знаходить свого слухача і в кожному з нас. А це, у свою чергу, говорить нам про те, що наші досвіди такі є *подібними*. (Те ж саме, наприклад, стосується й популярних образів, зображених у п'єсі Вільяма Шекспіра «Ромео і Джульєтта» тощо.) Або як пояснити дію знеболювальних препаратів, які мають приблизно той самий ефект стосовно *кожної конкретної особи* з, наприклад, однако-вим симптомом — зубним болем? (Тут я еліміную приблизну різницю болю-вого відчуття, яке б варіювало залежно від тяжкості захворювання.)

З цього випливає, що незважаючи на конкретність та суб'єктивність досвіду кожної окремої людини, ми зрештою таки можемо говорити про їх загальну *подібність*. Врешті-решт, це узгоджується й зі звичайним *здоровим глуздом*.

Так, я згоден, що Денет, зрештою, не заперечує феноменальності мого болю, якщо мене вдарити молотком по пальцю (думаю, він не заперечувати-ме болючості і *свого* болю після проведення такого самого експерименту). Але Денет говорить про те, що сама ця феноменальність не є референтною, і тому про неї не можна говорити так, як про інші фізичні феномени, які можна об'єктивно описати та локалізувати. А якщо біль не можна описати і вказати на нього (тобто спостерігати *сам* процес чи *механізм* виникнення болю), то його начебто і не існує, тому що все, що ми можемо сказати, — це тільки те, що воно болить, тобто повідомити про саму болючість болю³⁰, а оскільки Денет віддає перевагу біхевіоризму і фізикалізму, то свідомість і є нічим іншим, як *ілюзією*, оскільки не піддається описові в поняттях згаданих вище доктрин.

З одного боку, Денет стверджує: «як ми бачимо у випадку з болем, унікати особистісного рівня означає зупинити розмову про біль»³¹. З іншого ж боку, «в одному смислі є істинним те, що немає ніякого відношення між болем і нервовими імпульсами, позаяк болю не існує; “біль” не є референтним (“rain” does not refer)»³². І тут я згоден із Джоном Сьорлем, який вважає, що «якщо ви думаєте, що стосовно свідомості (mind) не існує нічого, крім публічно спостережуваної поведінки, через яку твердження про вашу свідомість (mind) можуть бути публічно верифікованими, ви завжди матимете некогерентну теорію свідомості (mind)»³³.

³⁰ Dennett, D.C. (1986). *Content and consciousness*, London, Routledge & Kegan Paul Books Ltd; 2nd ed. January 1986, p. 92–96.

³¹ *Ibid.*, p. 95.

³² *Ibid.*, p. 96.

³³ Truth is common sense, and not vice versa, в: *Финиковый компот*, 9.10.2015 (http://datepal-mcompote.blogspot.ru/2015/10/blog-post_19.html).

Також варто зауважити, що, згідно з Денетом, існують два рівні описання болю: особистісний рівень (personal level) полягає в феноменальному відчутті самого болю, а під-особистісний рівень (sub-personal level) полягає у власне фізичному або механічному описі больового процесу з точки зору третьої особи³⁴. І «визнання, що існують два рівні пояснення, породжує ідею (burden) про взаємозв'язок між ними. І це не є тим завданням, що лежить поза сферою діяльності філософів. Не може йтися про те, що немає жодного відношення між болем та нейронними імпульсами, чи між переконаннями (beliefs) та нейронними станами. Отже, формулювання (setting) механічних чи фізичних питань як таких, що є забороненими для філософа, не утримуватиме від виникнення питання про те, якими є ці відносини між ними. Ту позицію, що біль і переконання перебувають в одній категорії чи галузі дослідження, натомість нейронні події та стани — в іншій, не можна використовувати для того, щоб ізолювати філософські питання від механічних»³⁵. І тут, на мою думку, й полягає головна різниця між філософськими позиціями Деніела Денета і Девіда Чалмерса. Перший говорить про те, що якщо ми не можемо науково описати квалітативні стани, то ми маємо просто визнати їх за *ілюзію* (оскільки вони не є референтними), і проблема начебто вже елімінується сама по собі. Чалмерс же приймає наші кваліа за *вихідні положення* і намагається покласти тягар розв'язання проблеми існування нашої феноменальності власне на плечі філософії — «важка проблема свідомості» (the hard problem of consciousness). При цьому залишивши більш технічні та потенційно науково розв'язувані проблеми свідомості (ті, які стосуються саме *механізму* її функціонування) вже на плечах науки — «легкі проблеми свідомості» (the easy problems of consciousness). Для Денета таке розрізнення не є релевантним.

Ви кажете, цитую: «Тобто імітаційний світ, якщо ми маємо право такий уявляти, можливо й не матиме почуттів, феноменології, але світ зомбі за визначенням не є імітаційним, він повністю тотожний нашому, за винятком феноменології». Дійсно, світ зомбі не є імітаційним, подібно до театру. В театрі актори можуть *грати* розпач, хвилювання тощо, але водночас *феноменально відчувати*, наприклад, радість. Ситуація із зомбі є кардинально іншою: незважаючи на тотожність з нами у фізичному, поведінковому й функціональному аспектах, у нього, як Ви слушно зазначили, відсутній феноменальний аспект. Виходячи з цього, поняття зомбі-горя, зомбі-кохання є не просто феноменально порожніми, але й просто безглуздими.

Денет же наполягає на тому, що ми зрештою насправді не зможемо відрізнити зомбі від не-зомбі³⁶. Але, на мою думку, це ж саме Чалмерс і нама-

³⁴ Dennett, D.C. (1986). *Content and consciousness*. London, Routledge & Kegan Paul Books Ltd; 2nd ed. January 1986, p. 92–96.

³⁵ Ibid., p. 95.

³⁶ Dennett, D.C. (2014). Does Time Fly When You're Having Philosophical Fun? in: *Plenary 1*:

гається нам усім показати! Тобто сам той факт, що ми не зможемо відрізнити зомбі від не-зомбі, й говорить нам про те, що згаданих вище фізикалістських аспектів опису свідомості просто недостатньо для пояснення свідомості, оскільки тут важливим є не те, чи зможемо ми розпізнати/не розпізнати зомбі (звісно, що не зможемо!), а власне те, чи є вони *логічно* можливими в принципі. І якщо вони такими є, з цього логічно випливає, що якби Бог так захотів, наш світ міг би бути світом зомбі³⁷. Але, оскільки він таким не є, то, виходячи з цього, ми й маємо пояснити, *чому* наша свідомість існує у цьому світі в принципі.

Як на мене, помилка Денета стосовно ідеї зомбі полягає в тому, що він намагається її заперечити з точок зору фізикалізму, функціоналізму й біхевіоризму — власне з тих позицій, з яких Чалмерс і виходить, але вже для того, щоб власне й показати їхню *неспроможність* пояснити феноменальну свідомість у принципі. Денет же намагається довести, що «загальна ідея філософського зомбі є різновидом інтелектуальної галюцинації, це хвороба, яку можна перерости»³⁸, але, як на мене, його аргументи не є надто переконливими й потребують подальшого обговорення та обґрунтування з боку його прихильників.

Віталій Суховий: Пане Андрію [до Леонова], дозвольте Вам відповісти. Ви кажете, що аргументи Денета не дуже переконливі, оскільки існує сама логічна можливість зомбі. Як Вам добре відомо, Чалмерс поділяє фізикалістів на два типи, А-типу та В-типу. Перші взагалі не приймають саму збагненність зомбі, й до них належить між інших і Денет. Але є й другі, які не відкидають збагненність зомбі, але не погоджуються з твердженням, що з неї можна виводити можливість зомбі. Тож якщо можливо висновувати від збагненності до можливості, як це дає змогу робити система S5, то що нам забороняє так само уявити можливість світу, ідентичного нашому, але в якому свідомість є фізичною? Це те, що робить Франкіш у своєму анти-зомбі аргументі³⁹. Тобто сама збагненність такого світу уможливорює факт існування фізичної свідомості. І тут хибно говорити, що свідомість за визначенням є чимось нефізичним, тому, мовляв, ми не маємо права уявляти такий анти-зомбійний світ. Вся справа в тому, що висновок, що свідомість є чи-

*The Hard Problem: Twenty Years On / 20-th Anniversary Conference 'Toward a Science of Consciousness', Tucson, Arizona, April 21–26, <https://www.youtube.com/watch?v=JoZsAsgOSes>; Dennett, D.C. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. New York, W.W. Norton & Company, Inc., p.176.*

³⁷ Chalmers, D.J. (2002). Consciousness and Its Place in Nature, in: *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* / Ed. by D.J.Chalmers. Oxford New York: Oxford University Press, p.249.

³⁸ Dennett, D.C. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. New York, W.W. Norton & Company, Inc., p.176.

³⁹ Frankish, K. (2007) The anti-zombie argument, in: *Philosophical Quarterly*, 57(229), p. 650–666.

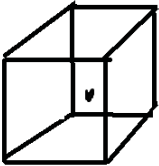
мось нефізичним, ми робимо тільки на підставі зомбі-аргументу, тобто якщо він працює, то свідомість є нефізичною. Але ми не маємо права робити цей висновок апіорі, тобто підмінити висновок засновком. Тому той факт, що свідомість є чимось нефізичним, впливає з аргументу зомбі. Але якщо ми візьмемо за засновок той факт, що свідомість є чимось фізичним, і побудуємо той самий аргумент, використовуючи *conceivability-possibility* тезу, тобто використовуючи той самий підручник кріпкеанства, як його називає С. Ябло⁴⁰, то ми можемо стверджувати, що свідомість не є чимось нефізичним. Тобто якщо я можу уявити (а я це можу) світ, де свідомість буде фізичною, то я можу висновувати так само від збагненності цього світу до його можливості, тобто зробити висновок, що свідомість є чимось фізичним.

Ви кажете, що звичайно ми не можемо розрізнити зомбі від не-зомбі і, цитую: «що якби Бог так захотів, наш світ міг би бути світом зомбі... але, оскільки він таким не є, то, виходячи з цього, ми й маємо пояснити, чому наша свідомість існує у цьому світі в принципі?». Але що взагалі дає змогу вирішувати, чи є якийсь світ зомбійним, чи ні? Який критерій дає змогу це робити? І чому ми такі певні, що наш світ не є зомбійним? Те, що я, котрий пише ці рядки, маю феноменальне світло всередині, ще не легітимізує того факту, що всі інші навколишні люди його мають. А звідки мені знати? Наскільки взагалі є обґрунтованим той факт, що ми так легко доходимо згоди, що наш світ не є частково зомбійним (тобто що всі, крім мене, а можливо й Вас, феноменально порожні)? Найімовірніше, Ви апелюватимете у цьому випадку до здорового глузду. Але що узаконює таке вибіркоче використання здорового глузду, тобто що для нашого світу ми вважаємо доцільним застосовувати, а до зомбійного — ні? Чи не є логічно неможливим, що наш світ є частково зомбійний світ? А чому ні? І якщо світ зомбі повністю тотожний нашому, то значить і в ньому є аналог здорового глузду і його також там необхідно застосовувати. Чи не є здоровий глузд у цьому випадку блоківником збагненності? Тобто в якихось випадках ми можемо його використовувати, блокуючи небажані для нас наслідки, а в якихось — ні. Що це за вибіркочість і звідки така впевненість у нашому світі? Мені здається, що якщо вже приймати блоківник, то він мусить блокувати все, а не працювати вибірково. Тобто або взагалі відмовитися від такого поняття, як здоровий глузд, або застосовувати його й до світу зомбі. Або, все ж таки, чітко прописати спектр його дії. Тобто здоровий глузд дає нам змогу стверджувати, що наш світ не є світом зомбі, як Ви чомусь вважаєте, але не дає змоги стверджувати неможливість світу зомбі, бо можна логічно збагнути такий світ. Але чи є логічно можливим, що наш світ хоча б частково є зомбійним? Мені здається, що є, бо я це цілком можу уявити, й тут не виникає ніякої суперечності. А якщо я це можу уявити, то це можливо в принципі.

⁴⁰ Yablo, St. (1999). Concepts and Consciousness, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.59, № 2 (Jun.), p.455–463.

Але, я так підозрюю, що дуалістів це не злякає. Якщо й наш світ є частково зомбійним, це тим більше підтверджує їхню правоту, що свідомість не є чимось фізичним. Але якщо навіть існує така невпевненість щодо нашого світу, що нам потрібен контрфактичний світ, щоб легітимізувати наш власний, то, знову ж таки повторюсь, ніщо не заважає нам уявити світ повністю тотожним нашому, де свідомість є фізичною.

А якщо я стверджуватиму, що наш світ — це повністю зомбійний світ? І насправді немає нічого такого, як воно — бути мною. А мені здається це цілком обґрунтованим твердженням, тобто я згадую свої колишні переконання, симпатії й не можу збагнути, як це все відчувати. Якщо є логічно можливим, що я, котрий пише ці рядки, — зомбі (а мені здається, це цілком можливо), понад те, я стверджую, що це не тільки можливо, а це так і є. І від цього я висновую, що всі, хто оточує мене, — також зомбі. І здоровий глузд не варто тут намагатися вмикати відповідно до зазначених вище причин. Є люди, які стверджують, що у них у голові знаходиться білка, такі випадки є дуже відомі в психологічній літературі й такий приклад наводить М. Граціано⁴¹. Ми таких людей вважаємо психічно хворими, але це не є філософським спростуванням. Якщо ми можемо уявити, що у людей в голові є білки, то це можливо в принципі чи ні? А якщо я, зомбі, розглядатиму Вашу тезу про феноменальне світло всередині вас як безумство, таке саме, як присутність білки в голові?



Або візьмемо загальновідому ілюзію — куб Некера.

Точка на кубі здається нам то спереду куба (1), то позаду (2). Це є побічним продуктом того, що наш мозок сприймає двовимірне зображення як тривимірне й видає нам зображення або як (1), або як (2), але не може дати ці два зображення одночасно. Світ зомбі за визначенням такий самий, як наш, за винятком феноменальності. І тоді виникає питання, а чи зомбі розрізнятиме ці два різновиди зображення? Сприйняття цієї ілюзії — це є феноменальне сприйняття, тобто це певні якісні стани, бачити куб або як (1), або як (2), і якщо слова Нейгела про те, що є щось як воно — бути кимось, — це не просто слова, за якими нічого не стоїть, а слова, які дійсно відповідають певному якісному феноменальному стану, то ця ілюзія — це один із таких станів. І тоді виникає питання, якщо, як каже Дмитро Сепетий, бути зомбі — це ніщо, то значить зомбі не може розрізнити й цю ілюзію? Але якщо ми питаємо зомбі про це, то він скаже, що бачить її, але як? Для нього це мусить бути просто двовимірним зображенням без переключання станів із (1) в (2). Тоді ми мусимо визнати, що зомбі не розрізнятимуть цю ілюзію, а значить не будуть повністю тотожними нам.

⁴¹ Graziano, A.S.M. (2013). *Consciousness and social brain*. Oxford, Oxford University Press, p.16–18.

Також вважаю, що скептицизм Андрія Синиці тут цілком доречний, але не думаю, що наука може поставити крапку у цьому питанні. Це питання повністю спекулятивне, тому хоч би що нам говорила наука, завжди можна вигадати щось на кшталт аргументу зомбі. Аргумент зомбі легітимізує спекуляції Чалмерса щодо всезагальної феноменальності нашого світу, й ніяка наука не може це ні підтвердити, ні спростувати. Але мені здається, що там, де це не може зробити наука, це може зробити філософія, тобто вона не тільки може напускати туман, але може й розсіювати його. І це стосується спекуляцій Чалмерса. Тобто якщо все у нашому світі є феноменальним, як він каже, то що це взагалі нам дає, що проявляє? Як це може пояснити той факт, що ми, люди, іноді діємо свідомо, а іноді — ні? Чому у нашому загальнофеноменальному світі з'являються якісь нефеноменальні вчинки? І цікаво, сама відповідь на це питання тоді перебуватиме в межах важких чи легких проблем? Якщо ми стверджуватимемо, що насправді, коли ми діємо несвідомо, то ці дії є просто недоступними нашій феноменальності, але доступні якісь іншій, наприклад, розв'язуючи питання, ми так само можемо застосовувати різноманітні теперішні психологічні гіпотези, як, наприклад, теорію глобального робочого простору Баарса. І тоді такі психологічні гіпотези, покликані пояснити свідомість, все ж таки її пояснюватимуть, навіть за умови істинності спекуляцій Чалмерса.

Дмитро Сенетий: Щодо зомбі та ілюзії кубу Некера, маємо таку ситуацію. Коли нам, у «феноменальному вимірі», суб'єктивно, здається то одне, то інше, то цьому переключенню відповідає переключення між деякими різними фізичними станами мозку. У зомбі теж буде переключення між такими самими фізичними станами мозку. І, відповідно, внаслідок цього він «розрізнятиме» ці форми зображення у тому розумінні, що поводитиме себе диференційовано, так само як і людина. Наприклад, ворухитиме губами й язиком, викликаючи цим повітряну хвилю, яка досягне наших вух і яку ми сприймемо як висловлювання «Бачу точку попереду куба», а потім «Бачу точку позаду куба». Але у «феноменальному вимірі», суб'єктивно, зомбі нічого не розрізнятиме, бо у нього немає «феноменального виміру», суб'єктивності.

Андрій Леонов: Пане Віталію, от що я відповім на Ваші запитання та коментарі.

По-перше, висновок про те, що свідомість є чимось нефізичним, не є тим наслідком, який випливає тільки з істинності аргументу зомбі. Останній є аргументом, який вживають переважно в аналітичній філософії свідомості на користь дуалізму і який є частиною психофізичної проблеми (the mind-body problem). Але, як нам усім добре відомо, сама психофізична проблема не є наслідком аргументу зомбі і бере свій початок власне від філософії Рене Декарта. Теза про нефізичність свідомості власне й випливає з поділу Картезієм речей на *res extensa* (речі протяжні) та *res cogitans* (речі мислячі). Тому висновок про нефізичність свідомості є *картезіанським* у своїй основі. Чалмерсовий аргумент зомбі тільки підкріплює цю картезіанську інтуїцію.

Ви кажете, цитую: «ніщо не заважає нам уявити світ повністю тотожним нашому, де свідомість є фізичною». Але я не розумію, як саме можна уявити свідомість як щось фізичне? З точки зору науки, свідомість просто не вписується в рамки фізичного пояснення, оскільки її не можна описати в поняттях часу та простору. Як я писав вище, згідно з Денетом, *феноменальну* свідомість неможливо локалізувати, оскільки вона не є референтною. Тому коли Ви кажете про свідомість як щось фізичне, я просто не розумію, про що взагалі йдеться. Аргумент анти-зомбі Франкіша, на мою думку, перевертає ситуацію «з ніг на голову», оскільки власне нічого не доводить: для того, щоб говорити про фізичну свідомість, ми маємо прояснити для себе, що взагалі означає для свідомості бути фізичною. Аргумент анти-зомбі Франкіша цю ситуацію не прояснює, а наче просто констатує факт про логічну можливість існування фізичної свідомості на підставі збагненності анти-зомбі. Але оскільки з *точки зору фізичного опису* свідомість є просто *ілюзією* (і в цьому я з Денетом погоджуюсь), то розмова про збагненність і логічну можливість свідомості як чогось фізичного є просто, на мій погляд, безглуздою, оскільки, знову ж таки, незрозуміло, про що тут узагалі йдеться.

Стосовно Ваших запитань про зомбійність *нашого* світу та моєї апеляції до здорового глузду, то маю сказати: коли йдеться про аргумент зомбі, то тут власне йдеться тільки про *логічну можливість* світу зомбі (і аж ніяк не про емпіричну відносно нашого світу), щоб показати, що наш світ *не є* світом зомбі. На мою думку, *здоровий глузд* — це спроможність нашої свідомості-психіки (*mind*)⁴² адекватно оцінювати ту чи ту ситуацію й робити правильні висновки, виходячи з неї. Отже, тут просто йдеться про *самоочевидні* речі⁴³.

Виходячи з цього опису, до світу зомбі не можна застосовувати категорію здорового глузду, оскільки у самого зомбі, як нам всім відомо, «всередині суцільна темрява»: для світу зомбі категорія здорового глузду є просто нерелевантною.

Також хочу зазначити, що, по-перше, аргумент зомбі Чалмерса не легітимізує його спекуляції стосовно панпсихізму: на мою думку, аргумент зомбі, як і важка проблема свідомості, ґрунтовані радше на доктрині *епіфеноменалізму*⁴⁴.

⁴² Тут я спеціально вживаю термін «свідомість» не тільки у значенні феноменального *consciousness*, а у більш широкому значенні, яке більш відповідає англійському *mind*.

⁴³ Але не варто плутати це визначення здорового глузду з англійським відповідником *common sense*, оскільки англійське слово *common* може збити з пантелику: справа в тому, що «здоровий глузд» власне не є «загальним» (тобто *common*), і цим, наприклад, і пояснюється наявність таких психічно хворих людей, які впевнені в тому, що в них у голові є білка. Тобто з точки зору *common sense* ми можемо говорити, що у них є «здоровий глузд» (вони, наприклад, можуть визнавати той факт, що Земля кулеподібна, а не плоска, й обертається навколо Сонця), але, з іншого боку, у таких людей буде відсутній наш *sound reason*, через що вони і кажуть про наявність білки у своїй голові. Або, з точки зору *common sense*, приносити гроші ввечері — це поганий знак, але з точки зору *sound reason* — такого роду вірування є просто нічим іншим, як забобоном.

⁴⁴ Див.: Леонов, А.Ю. (2014). Філософія свідомості Деvida Чалмерса, в: *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг, Вип.15, с. 232–233.

Аргумент зомбі нічого не говорить про перехід від епіфеноменалізму до панпсихізму (який, як відомо, робить Чалмерс), — цей аргумент просто підтверджує картезіанську інтуїцію про саму нефізичність свідомості, коли все у цьому світі є начебто фізичним⁴⁵.

По-друге, відповідь на Ваше питання, цитую: «Чому у нашому загальнофеноменальному світі з'являються якісь нефеноменальні вчинки? І цікаво, сама відповідь на це питання тоді перебуватиме в межах важкої чи легких проблем?», власне лежить поза рамками питання про поділ проблем свідомості на легкі та важку проблеми, оскільки сам цей поділ, як на мене, власне впливає радше з *епіфеноменалістських* уявлень, ніж з панпсихістських. А в панпсихістській картині світу поділ проблем свідомості на легкі та важку просто елімінується.

І наостанок, стосовно Вашої апеляції до психологічних теорій, на кшталт «Теорії робочого простору Баарса», я відповім словами самого Чалмерса: «...зрештою це є теорія *когнітивної доступності*, яка пояснює доступність певного інформаційного змісту в межах системи, а також теорія поєднання і звітності інформації. Ця теорія є перспективною в якості теорії сприймання⁴⁶ функціонального кореляту свідомого досвіду, але для пояснення самого досвіду вона не годиться. Можна було б припустити, що, згідно з цією теорією, зміст досвіду є передусім змістом робочого простору. Але навіть якщо це так, жодні властивості теорії *не пояснюють*, чому ми переживаємо в досвіді інформацію, що знаходиться всередині робочого простору. Найбільше, що ця теорія може зробити, — сказати, що інформація переживається в досвіді тому, що вона *глобально доступна*. Але тоді питання постає в іншій формі: чому глобальна доступність має породжувати свідомий досвід? Як завжди, це сполучне питання залишається без відповіді»⁴⁷.

Андрій Синиця: Пане Андрію [до *Леонова*], кілька зауваг-міркувань. Цитую: «Ви кажете, що для того, щоб дізнатися про те, як воно — *бути* кажаном, нам варто тільки отримати його *сонар*». Я казав, що не «тільки... сонар», а «насамперед... сонар». Звісно, в інших відношеннях досвід кажана також є унікальним щодо нашого, але вже не настільки.

Ми довго дискутували, що означає вираз «what is it like», хоча що означає «to be a bat» (чи просто «to be») так само дискусійно. Як і у випадку кажанів як типу, так і у випадку конкретного кажана — ми маємо справу з узагальненням. «Бути кимось» можна лише в конкретний момент часу і це означає, мабуть, осмислювати (переживати) якісь сприйняття. В цей мо-

⁴⁵ На мою думку, ще одним логічним засновком аргументу зомбі є *аргумент знання* (the knowledge argument): з фізичних фактів факти про свідомість *логічно* не впливають.

⁴⁶ Англ. awareness. Див.: Леонов, А. (2015). «Аргумент зомбі» Девіда Чалмерса: передне слово перекладача, в: *Філософська думка*, № 5, с. 53.

⁴⁷ Чалмерс, Д. (2013). Лицем до лица з проблемою свідомості / Пер. з англ. А.Ю. Леонова за наук. ред. Я.В.Шрамка, в: *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг, Вип.14, с. 129–130.

мент одні, в інший — інші. Наприклад, бачити «сине», хотіти їсти, чути якийсь звук тощо. Сприйняття тих самих кольорів з віком може змінитися, тому і сприйняття будуть кожен раз іншими. Тобто у цьому ключі унікальним є й кожне окреме сприйняття, що формує сам досвід. І знову отримуємо не розв'язуване за визначенням завдання.

Щодо зауваги Нейгела, в якій він сам не до кінця переконаний (кажучи, що це *радіше* так, а не так), вся її складність і невиконуваність полягає в тому, що, з одного боку, треба зрозуміти-пережити «як це є для самого суб'єкта переживання», а з іншого боку, це має обов'язково зробити хтось *інший*. У моєму варіанті перекладу та інтерпретації я зробив наголос саме на цьому *іншому*, який перебуває немовби за кадром, але він є, адже саме йому суб'єктивно переживати досвід першої особи. І тут справді у Нейгела, з чим ми з Вами й погодилися, ця трудність — про що й Ви запитуєте: як розрізнити, де є наша суб'єктивність, а де — кажана? І це, мабуть, має бути не шизофренічне розрізнення. Хоча й умова начебто й вимагає, щоб **A** стало тотожним **B**, коли задалегідь зрозуміло, що **A** не є тотожним **B**. Сумно.

Андрій Вахмель: Тут порушили проблему нетотожності суб'єктивностей. Її і хочу прокоментувати з феноменологічної точки зору, доповнивши й артикулювавши думки, які вже прозвучали. Пан Леонов висловив таку тезу: «зі схожості не впливає знання про суб'єктивність». На цю тезу я маю відповіді: тільки зі *схожості* таке *знання* і впливає. Адже, як ви, Андрію, самі зауважили, тотальне «знання» про досвід іншої суб'єктивності означало б повне злиття цих суб'єктивностей. Пан Синиця навів також простий і очевидний логічний аргумент на користь того, що умова тотожності двох суб'єктивностей є принципово невиконуваною. Моя ремарка полягає в тому, що не лише ця умова є невиконуваною, але що виконання цієї умови також є зайвим. Адже для наукового аналізу феноменальності досвіду («того, як воно») необхідним і достатнім є саме *порівняння* досвідних перспектив. Однією з умов такого дослідження є саме свідоме розрізнення «Я — Інший», яке передбачає водночас і схожість і відмінність Я та Іншого (див., наприклад, п'яту Картезіанську медитацію Гусерля). Це розрізнення є, зрештою, головною умовою можливості порушення всіх питань, які порушують Нейгел і Чалмерс. Тому, на мій погляд, хоч би як ми, Нейгел або Чалмерс викручувалися мовно у цьому контексті, ні про який інший сенс виразу «what it is like», крім сенсу схожості досвідів/суб'єктивностей, не може йтися принципово. Якщо ми кажемо про тотожність суб'єктивних перспектив, ми маємо одну суб'єктивність. Якщо ми кажемо про принципову відмінність перспектив (яка виключає можливість «вчування»), немає сенсу казати про суб'єктивний досвід, або суб'єктивність загалом в одному з порівнюваних випадків. Ці два положення виводяться із самої суті того, що ми називаємо суб'єктивністю досвіду.

В'ячеслав Циба: На мій погляд, важливо, крім сказаного, також те, що ця дискусія вивела нас до значно ширшого горизонту, а саме до необхідності

поставити питання, чим є взагалі *ідентичність*, а також як вона можлива, з одного боку, як *єдність* суб'єктивних ментальних станів? Отже, це «як» слід розкласти на два конкретніших питання — питання про самосвідомість та питання про єдність свідомості. При цьому, якщо ми натуралізуємо обидві проблеми за допомоги словника таких філософів, як, наприклад, Денет, тоді доведеться шукати відповідь, однаково обов'язкову і для людей, і для кажанів, і для шматків скелі. Певною мірою це видається абсурдним. Звісно, з погляду здорового глузду, так воно і є. Нам не треба знати, як каменюка чи кажан переживає буття собою, але щоб зрозуміти, що є людська свідомість, її варто тематизувати в аспекті можливих логічних світів, в одному з яких таке буття собою як ментального індивіда може бути за буттєвими характеристиками аналогічне до самості якого-небудь кажана, хоча й залишатися нерелексивним. Тут філософи ума (*mind*) та когнітивісти кажуть про кваліа, хоча насправді байдуже, як ми називатимемо ці властивості.

І тут субпроблема властивостей (у цьому розумінні питання про те, «як воно — бути кимось» чи «на що схоже — бути кимось», набувають семантичної рівнозначності) поступається суперпроблемі їхньої внутрішньої структуризації. Якщо, наприклад, запитати, що значить бути Андрієм Леоновим або В'ячеславом Цибуєю, то годі пропонувати відповіді по-нейгелівськи, адже бути кимось значить одразу (а) бути переконаним у чомусь, (б) поводитися якимось, (с) вподобувати предметне дещо в різні часові відтинки, (д) (не)реагувати на називання свого імені в непрозорих контекстах, зокрема за присутності однофамільця тощо. Отже, на цьому рівні йдеться про проблему погодження самореференції особи та її ідентифікації третьою особою.

Та попри це, ідентичність умовного «Андрія Леонова» є ще чимось, що приписують його суб'єктивності інші члени мовленнєвої спільноти, які визнають в особі «Х» Андрія Леонова, який сам є членом цієї спільноти. Відтак стає очевидним, що вони обізнані з правилами, згідно з якими якимось *це* робить *в цей момент* саме *цей* Андрій Леонов, а не актор, який грає роль «Андрія Леонова» у «перформансі» під назвою «Дискусія щодо термінів *philosophy of mind*». Інакше кажучи, деякі учасники дискусії, які жодного разу в житті наживо не бачили «Андрія Леонова», погоджуються спілкуватися з ним як з-однозначно-не-примарою, ба більше як тим, хто може збагатити їхні думки, сформульовані, скажімо, в незавершеній формі. Яким же чином певна множина людських індивідів *висновує*, що ви можете їх розуміти так, як вони розуміють себе самих?

Отже, які ментальні, краще сказати, епістемічні конституенти знання гарантують іншим індивідам знання того, що коли Андрій Леонов каже/пише «як воно — бути...», а деякі з цих учасників дискусії пропонують натомість «що значить бути схожим...», то йдеться про одну й ту саму проблему? При цьому важить також те, що коли мовиться про розбіжності, всі усвідомлюють спільне поле розмови. І тут важливо не лише зважання на умовну

лінгвістичну спорідненість мовців одного кола чи їхній фаховий рівень, або просто комунікативну гнучкість їхнього інтелекту, а навпаки — важливо, шукаючи відповіді на ці запитання, мати спроможність *забути*, що цих людей об'єднує конкретний емпіричний контекст, такий, як знання мови, якою вони послуговуються. Тут спрацьовує щось більше, щось позаситуативне, адже володіння тією чи тією емпіричною мовою є насправді чистою випадковістю, проте не випадковою є здатність транслювати свою присутність, свої ставлення чи наміри так, щоб їх розуміли носії певної мови. Можна зараз не знати французької, а за рік наполегливих зусиль опанувати її на рівні, достатньому для висловлення своїх переживань тощо. Тому це спонукає побачити універсальні засади, які дають індивідам змогу міркувати про ідентичність як про трудність, з якою у них реальних проблем якраз і немає.

Отож проблема ідентичності суб'єкта має пряме походження зі словника, який він опановує, але не дається цим словником *ad hoc*. Ми лише прописуємо за його допомоги свої схильності та структуру власного досвіду, але не можемо виражати їх вичерпно, адже часто слова нас збивають с пантелику, тож мова жестів позірно видається успішнішою у комунікації, зважаючи на примітивність та однозначність вживаних знаків. Тому перший висновок полягає в тому, що ідентичність не є засадово ментальною, а радше є *mentalese*.

Олена Комар: Питання перекладу цього виразу є похідним, на мою думку, від питання правильної інтерпретації самого виразу мовою оригіналу. Адже, намагаючись уникнути в українському перекладі зв'язку з ідеєю подібності/схожості, забуваємо, що така дещо неоковирна конструкція присутня в англійському варіанті, тому ми, по суті, намагаємось «покращити» англійський варіант українським перекладом замість передавати вихідний зміст. Як воно — бути кимось? А хіба хтось із нас може описати, як воно — бути мною, без того, щоб не вдаватись до аналогії чи інших способів опису подібностей? Я — відкрита система, і «бути мною» до того, як мене запитали, «як воно — бути мною?», і я — після того, як мене запитали, — це два різні феноменальні стани. Тут закони механіки, які описують стан системи до її спостереження та стан системи після її спостереження, тобто втручання, релевантні і для свідомості, адже так само ми отримуємо вже наслідок втручання, а не первинний стан. Тому, у певному розумінні, і не існує такого специфічного незмінного стану «як воно — бути мною», бо це завжди різні стани, хоча часто вони подібні (менталістський принцип «*παντα ρει*»). Тому принцип подібності все ж змістовно щодо цього виразу має більший сенс, ніж неточність мовного висловлювання. Тому, як воно — бути зомбі, може і недоступно нам, а от запитання «на що це схоже — бути зомбі» у значенні подібності, а не тотожності, з того ж самого розряду, що і питання, як воно — бути пацієнтом Сакса, який переплутав дружину з капелюхом, як воно — бути людиною з розчепленим мозком, одна півкуля якого хоче стати гонщиком, а інша — дизайнером, як воно, зрештою, — бути одним із тисяч синестетів. Згодна з колегами, що обидві інтерпретації, як у розумінні то-

тожності (недосяжної), так і у розумінні подібності (на мою думку, досяжної), закладені не у самому виразі, а в амбівалентній проблемі *Philosophy of Mind*, перекладацьке ж ускладнення її лише віддзеркалює, тому годі впоратись з другим, не з'ясувавши природи першої. Відмінність згаданих випадків від прикладу з кажаном полягає у тому, що цей досвід «як воно — бути зомбі» насправді не такий уже недоступний для нас, як видається на перший погляд. Так само, як ми, завдяки неврології і нейрофізіології, дізнаємось про досвід синестетика, який для нас внутрішньо суб'єктивно недоступний, якщо ми самі не є такими, проте якби ці стани були б повністю «закритими» для нас, то ставлення до синестетика не змінилося б і надалі ці стани вважали б або симуляцією, або прихованими механізмами пам'яті, або галюцинаціями. Визнанням же синестезії самостійним феноменом ми завдячуємо не якимось філософським методам, а емпіричним дослідженням мозку. Видається, на перший погляд, що ці приклади недоречні, адже вони зі знаком +, тобто стосуються «присутності *qualia*», феноменальних станів, що їх переживає людина, а у випадку зомбі йдеться про їх «відсутність», проте «зомбі-стани» — це такі самі буденні приклади як нормальних, так і патологічних станів. Понад те, термін «зомбі» справді використовують нейрофізіологи як частину наукового сленгу. Наприклад, В. Рамачандран називає «зомбі» пацієнтів з «*blindsight*», а також каже, що кожен із нас має «зомбі-двійника», який відповідає за керування несвідомими процесами, що не мають феноменальних відповідників. Тобто я хочу звернути увагу на те, що сама постановка питання «Як воно — бути зомбі для самого зомбі?» робить його негативним твердженням і взагалі не потребує відповіді, натомість питання про те, «Як воно — бути зомбі для тих, хто наділений свідомістю?» цілком осмислене і може стосуватися досвіду як такого. Ми співчуваємо тим, хто відчуває біль тощо лише тому, що використовуємо банальний принцип аналогії, і є багато значень, у яких осмислено говорити, що тією чи тією мірою ми і є зомбі, і усвідомлення і дослідження такого досвіду, нехай і негативного, теж є феноменальним станом. Якщо комусь видається неприйнятним використання слова «досвід» у такому контексті, раджу йому згадати «сліпу пляму» — відомий негативний феномен, який, як і зомбі-стани, до речі, сам стає феноменом тільки тоді, коли ми докладаємо зусиль до його виявлення. Так само, як ми не здатні розрізнити власну локальну сліпоту, ми не спроможні виявити зомбі-досвід без використання досвіду «третьої особи» (гетерофеноменологічний підхід).

Є незора кількість питань, на які ми не можемо дати однозначних, простих і вичерпних відповідей, хоча б тому, що природа тих об'єктів/явищ/подій може виявитись складною і нелінійною, але коли складність питань для вчених була нездоланною перешкодою? За всієї поваги до аутофеноменологічної філософської традиції її сучасні пропоненти чомусь часто вперто захищають новітню форму «вченого агностицизму», і, читаючи аргументи, які недалеко відійшли від класичного картезіанства, остеріга-

юсь навіть питати, чи не передбачає такий дуалізм так само і ідею Бога, адже так чи так витанцьовується певна форма субстанційності свідомості. Сумно спостерігати, що філософи у питаннях свідомості часто перебирають на себе функцію щодо науки, яка колись належала теологам. «Я цього не розумію, отже, цього не існує»: уявіть собі у стилістиці такого аргументу, для скількох людей не існує диференційних рівнянь, квантової механіки тощо (до речі, всім викладачам доводилося хоча б раз стикатись з цим аргументом у своїй практиці).

Щодо мислимості(збагненності)/можливості *versus* емпіричності зауважу: Як методолог, дозволю собі нагадати, що мисленнєвий експеримент використовують з метою уявного конструювання ситуацій, які можуть теоретично існувати, але емпірично не існують або не можуть бути реалізовані через технічні обмеження дослідження. Іноді він є розширеною версією квазіексперименту. Проте з феноменальною свідомістю це не так, і дуалісти теж біхевіористично це підтверджують. Досі мені не зустрічався жоден дуаліст, який за наявності у нього болю (звісно ж, феноменального стану!) хоча б іноді не робив логічного висновку про його фізичну основу (для того, щоб бути послідовними, дуалістам щонайменше варто оминати осторонь аптеки і лікарні, щоб не давати приводу бути запідозреними у вірі в «банальні» фізикалістичні причини «складних» феноменальних станів). Для науки ж зомбі — не лише суто мисленнєвий експеримент, але і гіпотетичний опис багатьох станів, які найяскравіше виявляються завдяки дослідженню не психіатричних, як пару разів у ході дискусії зазначали, а неврологічних патологій. Гіпотетичні філософські зомбі принаймні епістемологічно програють реальним науковим зомбі перший раунд, оскільки останні пізнавані не лише на рівні мислимості (можливості помислити), але й емпірично (можливість досвідного встановлення не тільки присутніх, а й відсутніх *qualia*). Зокрема, синестезія є суб'єктивно недоступна для нашої «нормальної» свідомості *quale* зі знаком плюс, а *blindsight*, навпаки, *qualia*, яка виявляє себе негативним чином, отже, її можна вважати, хоча б у слабкому значенні, зомбі-*qualia*. Обидва приклади для нас, тих, хто такого особистого досвіду не має, стали реальними лише завдяки науці, яка «не знає» про філософське упередження, що їй нібито зась до внутрішніх переживань людини.

Випереджаючи заперечення, що ця інтерпретація не відповідає Чалмерсовій, *eo ipso* і аргументу зомбі, зауважу, що аргумент, який має застосування лише для одного випадку (однієї концепції), не вартий розгляду. Характерною особливістю аналітичної філософії, яку Чалмерс репрезентує, завжди була прихильність до проблем, а не персон. Важливість аргументу в тому й полягає, що, з легкої руки філософа, метафора «зомбі» набула другого життя, адже у науці її асоціюють зовсім не з голлівудським, а саме з філософським образом *mindless-істоти*.