

PHILOSOPHY OF MIND? — MIND THE GAP!

Тетяна Білоус: Я б хотіла почати з визначення головних положень програми натуралізму, яка стає трендом і через це дискусійною темою в сучасній філософії від 1980–1990-х років. У 1990-ті роки заговорили про «натуралістичний поворот», або повернення натуралізму, який, здавалося б, назавжди був похований після відомої критики психологізму Фреге та Гусерлем. Сьогодні натуралізм називають навіть «ортодоксією» сучасної філософії, ціла низка впливових філософів вважають, що якщо філософія, говорячи словами Квайна, хоче «залишитись на сцені», то вона вже не може не зважати на емпіричні дані цілої низки таких наук, як біологія, когнітологія, нейронауки тощо. Загалом можна сказати, що сучасний натуралізм — це поворот від філософії *a priori* до філософії, яка залучає дані сучасної науки. Існує багато способів подальшої специфікації головних зобов'язань (*commitments*) натуралізму залежно від сфери спеціалізації — натуралізм в епістемології, у філософії науки, у філософії свідомості, з подальшими конкретизаціями в авторських концепціях, наприклад, епістемологічний натуралізм А. Голдмана, або елімінативний матеріалізм П. Чорчланд, або еволюційна епістемологія тощо.

Попри багатозначність терміна «натуралізм» в історії філософії та різноманітність форм його реалізацій сьогодні, всі численні дискусії щодо сучасного натуралізму можна звести до обговорення двох тем: онтологічної та методологічної. *Онтологічна тема:* реальність складається тільки з явищ, існування яких легітимоване сучасною наукою. *Методологічна тема:* філософія не протиставляє себе

© Т. БІЛОУС,
А. БОГАЧОВ,
О. БОЛДИРЄВ,
А. ВАСИЛЬЧЕНКО,
В. КЕБУЛАДЗЕ,
О. КОМАР,
Н. КОЧУБЕЙ,
А. ЛАКТІОНОВА,
А. ЛЕОНОВ,
В. МЕНЖУЛІН,
М. НЕСТЕРОВА,
Д. СЕПЕТИЙ,
О. СОЛОДКА,
2016

науці, що означає загальне визнання пріоритету наукових методів. Критика натуралізму організована відповідно до цих тем. Головна проблема з онтологічним натуралізмом полягає в тому, що межа між тим, що визнано сучасною наукою, а що вважають ненауковим, постійно змінюється, тому існує великий сумнів щодо ефективності критерію. Щодо критики методологічного натуралізму, то очевидно, що нормативність тут є найслабшим місцем. Але знову ж таки цілком у дусі самої ж натуралістичної настанови філософ тут скептично ставиться до можливості єдиного для всіх випадків розв'язання проблеми нормативності, різноманітні складні аргументи можуть бути запропоновані залежно від контексту обговорення проблеми.

Варто також взяти до уваги те, про який натуралізм *не йдеться* в сучасних обговореннях програми натуралізму. Не йдеться про «методологічний монізм» (тезу про те, що соціальні науки мають наслідувати методи природничих наук). У більшості підходів не йдеться про редукціонізм, хоча звинувачення у редукціонізмі — це дуже поширений аргумент проти натуралізму. Проте є й винятки, наприклад, елімінативний матеріалізм у філософії свідомості — це сучасний варіант фізикалізму. Також не слід ототожнювати натуралізацію з використанням саме природничих наук. Якщо говорити про взаємовідношення філософії та науки в темі натуралізації філософії, то на перший план виходить обговорення перспектив стосунків між філософією та психологією. Крім того, очевидним є факт, що сучасна психологія — це не психологія XIX сторіччя, і навіть не дескриптивна психологія у вигляді біхевіоризму, гілкою якого, на думку Квайна, мала стати епістемологія. Сучасна психологія є складовою когнітивної науки, яка сама є складним міждисциплінарним проектом, що об'єднує когнітивну психологію, нейробіологію, штучний інтелект, лінгвістику, антропологію та філософію. Тобто вже не може йтися про жодну редукцію філософії (логіки) до психології. Йдеться радше про *прагматику* вибору філософа — чи бути йому прихильником натуралізованою філософії. Наприклад, якщо філософія науки має робити концептуальний аналіз чи генерувати апіорні істини, тоді психологічні моделі будуть справді не релевантні для неї. Втім, якщо у філософії перевагу дістають продукування та оцінка теорій, наприклад, теорій знання в епістемології, або оцінка вибору наукових теорій самими науковцями, тоді когнітивне моделювання, яке відображає реальні психологічні когнітивні структури та процеси, видається для філософії науки корисним методом, який слід залучати поряд з логічним аналізом структури наукової теорії та вивченням історії науки.

Важливо також зробити деякі прояснення щодо поширеного, але не зовсім коректного тлумачення натуралізму як програми аналітичної філософії або навіть позитивістської філософії. Натуралізм справді «повертається» (як це означив Філіп Кітчер в дуже важливій статті «The Naturalists Return») в межі аналітичної філософії, але як критика деяких її фундаментальних припущень, зокрема, припущення про те, що головними методами філософії є

всі методи апіорі: метод концептуального аналізу, метод лінгвістичного або логічного аналізу, метод аргументації на апіорних підставах. Програмна стаття Квайна «Натуралізована епістемологія» вийшла 1969 року, але визнання проекту сталося поступово з багатьох різних причин і завдяки змінам, які відбулися як у самій аналітичній філософії та філософії науки, так і у власне науці. У філософії науки, наприклад, критика традиції логічного позитивізму, а з нею відмова від дихотомій нормативне/дескриптивне, факт/цінність, а також виникнення соціологічної філософії науки серйозно поставили під сумнів обґрунтованість віри в існування якоїсь виокремленої та незалежної сфери, яку називають «першою філософією». У філософії науки (як і в епістемології загалом) натуралізм передбачає залучення емпіричних даних когнітивних наук, комп'ютерних наук, соціології, біології та інших у дослідження наукового мислення та міркування, а також ефективності різноманітних наукових практик, що вочевидь є альтернативою традиційній настанові філософії науки на визначення принципів та стандартів наукової раціональності на рівні концептуального аналізу.

Загалом можна сказати, що натуралізм — це відмова проводити чітку лінію розмежування між філософським та науковим способами дослідження та недовіра до апіорних тверджень. Більш розширене тлумачення: натуралізм передбачає відмову від будь-яких тверджень *a priori* та розглядає всі, навіть надійно обґрунтовані твердження як такі, що можуть бути спростовані в принципі.

Андрій Васильченко: Можна чіткіше уточнити відмінність між онтологічним і методологічним натуралізмом?

Тетяна Білоус: Крім наданого визначення, існує і більш слабка інтерпретація онтологічного натуралізму: мінімальна вимога натуралізму — це відмова від апеляції до будь-яких надприродних сутностей чи процесів. Щодо методологічного натуралізму, то тут також існують «слабка» та «сильна» версії. Слабка версія передбачає *релевантність* для філософських концепцій та аналізу епістемологічних концептів, наукових процедур, ментальних подій тощо, емпіричних даних відповідних наук. Сильна версія вимагає *оцінку* філософських концепцій за допомогою методів, стандартів та результатів наук. Сьогодні мало хто стає на позиції сильного методологічного натуралізму. Наприклад, навіть такий новий радикальний натуралістичний напрям у філософії, як експериментальна філософія, пропонує не радикальну відмову від традиційної філософської практики, а доповнення її новими методами емпіричних досліджень. Що тут нового, то це відмова покладатися лише на власні філософські інтуїції, здійснювати лише стандартний концептуальний аналіз. Стандартну практику аналітичної філософії побудови гіпотетичних прикладів, уявних експериментів доповнює реальне експериментування. І саме на ґрунті даних експериментальних досліджень здійснюється подальша філософська проблематизація традиційних тем. Іншими словами, для методологічного натуралізму йдеться радше

про легітимність методів та даних наук для філософського дискурсу, а не про реальність. Хоча, звісно, як усі подібного типу розмежування у філософії, це розмежування радше *тем* обговорення, а не доктрин.

Олена Комар: Я б хотіла додати до розрізнення онтологічного та методологічного натуралізму і центральної теми нашої дискусії: у випадку зі свідомістю це означає, що в онтологічній версії ми заперечуємо існування *gap* між фізичними та ментальними станами, а в методологічній — це *gap* між науковими та філософськими методами пояснення свідомості.

Андрій Богачов: Те, що зараз висловила Тетяна Білоус, на мій погляд, свідчить, що не визнають предмет філософії, який передбачав би власний спосіб осмислення. Хоча Тетяна Білоус не вживала у виступі слова «сцієнтизм», «природознавство», але врешті можна зрозуміти її так, що єдиний метод раціонального пізнання — *кавзально-аналітичний*, тому філософія — не місце для «генерування апріорних істин». Іншими словами, або досліджуємо причиново-наслідкові зв'язки, у розумінні сучасної науки, або аналізуємо мову теорій щодо відповідності критеріям строгої науковості. Отож, ідеться лише про те, що в *онтологічному плані* існує кавзально, як природа в науковому розумінні, а в *нормативному плані* підпорядковане науковому ідеалові природознавства. Що ж до гуманітарних наук, то, гадаю, з виступу Тетяни Білоус слід зробити висновок, що загалом їм не притаманний метод справжньої емпіричної науки, хоча, мовляв, вони застосовують різноманітні методики, легітимні в межах цих наук. Цілком зрозуміло, чому маємо таку імпліцитну оцінку гуманітарних наук. Бо вони так чи так вивчають людську суб'єктивність, натомість справжня наука об'єктивна — вивчає те, що є закономірною об'єктивністю, даною в *зовнішньому досвіді*. Те саме можна стверджувати, згідно з моїм розумінням головної ідеї виступу, щодо предмета філософії. Отже, свідомість як філософський предмет — не об'єктивна, однак як науковий предмет має бути об'єктивною природою. Ось чому, виявляється, свідомість варто «онаучнити», тобто натуралізувати.

Підкреслю: натуралізувати свідомість — це зовсім не те саме, що лише висловлюватися про «залучення емпіричних даних когнітивних наук, комп'ютерних наук, соціології, біології» до вивчення свідомості або про «релевантність» філософських теорій та емпіричних даних. Отже, зовсім не те, що визнати *деякий* зв'язок свідомості з природою. Про цей зв'язок знали давно, від початку людської культури. Він завжди цікавив *психологію*, «гібридну науку», статус якої — гуманітарна чи природнича — визначає методичний підхід, який щоразу обирають під час психологічного дослідження. Взагалі, чи викликає сумнів той факт, що певні стани психіки залежать від матеріальних чинників? Алкоголь або інші речовини вочевидь впливають на поведінку людини. Ураження певних ділянок мозку змінює навіть сталі властивості психіки та риси особистості. Це всім відомо. Коли, проте, починається розмова філософів про свідомість? Як на мене, коли порушують питання про сутність свідомості, про істотну диференціацію актів свідомості,

коли запитують, чи всі акти свідомості лише природно детерміновані. Філософія — це сутнісне пізнання. Хто протиставляє їй натуралізм як «відмову від будь-яких тверджень *a priori*», мав би спочатку довести, що основи природознавства не апіорні. Наприклад, що твердження про незмінність законів природи чи про наявність у всього природної причини — це справді достовірні емпіричні узагальнення.

Згадаймо трактат Аристотеля «Про душу», де, зокрема, йдеться про розумну частину душі, здатну мислити незалежно від тіла, і про ту частину, що неодмінно пов'язана з тілом, а значить — із зовнішніми, тілесними, природними впливами на думки й поведінку людини. Або згадаймо «Етику» Спінози, де *intellectus* стосується вищої активності *mens*, натомість ірраціональні афекти стосуються і *mens*, і протяжної природи. Кант теж розрізняє розумну (добру) волю і нерозумну природну схильність людини. Словом, філософська розмова про свідомість починається з питання *обґрунтованої диференціації природного і неприродного*. Тут насамперед йдеться, з одного боку, про відчуття, емоції, яву, пам'ять, з іншого боку, про *Я* — самосвідомість як сутність свідомості, отож про мислення, оцінювання та моральне воління. Нескінченно сперечатимуться про «міру природності» в кожному зі згаданих різновидів свідомості, чи ментальних актів, однак є цілком очевидним, що жодна наука від часів Аристотеля і до наших часів не зможе переконати людство в тому, що *послідовність і порядок думок, оцінок і волі* суб'єкта визначаються лише матеріальними процесами мозку й всього іншого, що належить до фізичного існування індивіда. На відміну від більшості природознавців, філософи розуміють, що абсолютизація природного детермінізму заперечує існування *етичного закону, свободи й моральної відповідальності*. *Гар*, про який так часто кажуть прихильники натуралізму, насправді існує між *природно наявним і морально належним*.

Коли говоримо про самосвідомість як *сутність свідомості*, отже, про акти самосвідомості, то маємо справу з неприродною цариною дійсності. Абстрактно сказати, це — суб'єктивна дійсність, а не об'єктивна, тобто не природна. Будь-який натуралізм натомість наголошуватиме, що *суб'єктивну дійсність* як предмет філософії можна так чи так звести до *об'єктивної дійсності*, відповідно, можна досягнути структури та діяльності самосвідомості за допомогою методів природознавства й логічного аналізу наукових теорій.

Який метод використовує філософ, коли починає за Нового часу досліджувати суб'єктивність? Наприклад, Декарт. Між іншим, він перший ужив поняття закону природи. Так от, Декарт використовує *умоглядний метод* стосовно *res cogitans*. Звичайно, цей метод осмислення філософського предмета має різні варіанти — від рефлексійного аналізу Декарта й спекуляції Гегеля до феноменологічного аналізу та методу граничного обґрунтування, — однак від натуралістичного методу він відрізняється тим, що не передбачає зведення до базових закономірностей існування *res extensa*, скажімо, до законів квантової фізики. Коли Декарт почав досліджувати свідомість і відкрив *ego*

як інстанцію методичного сумніву, він порушив питання *обґрунтованості наукової претензії*, що можна потойбічну для свідомості, вторинну, протяжну реальність пізнавати з такою самою абсолютною певністю, з якою пізнаємо існування *ego*, первинну даність. Зауважмо, у наш час ітиметься також про те, що беззаперечне існування *ego* не лише феноменологічно дане, а й апіорно доведене через посилання на *перформативну суперечність*, яка виникне в разі заперечення вислову *cogito ergo sum*. Позаяк за формою такий заперечний вислів неодмінно передбачає *ego* як інстанцію заперечення, проте за змістом він, цей вислів, заперечує існування цієї інстанції. Використання ідеї перформативної суперечності відіграє значну роль у сучасному методі граничного обґрунтування.

Повертаючись до Декарта, хотів би підкреслити, що він дає приклад міркування про філософський предмет, коли вказує на проблему виведення достовірності знання про зовнішній світ з достовірності самосвідомості. Сказати інакше, це проблема виправдання претензії природознавства на загальнозначливу істину. Ви як природознавці абсолютизуєте істину природного детермінізму? Тоді будьте послідовними мислителями! Спочатку спростуйте *картезіанський іманентизм*, що його неодмінно передбачатиме ваш об'єктивізм, якщо міркуватимете послідовно. Отже, доказово вийдіть за межі свідомості до зовнішньої сфери природної закономірності, зберігши таку ж достовірність, яку має знання, що стосується іманентної сфери первинної самоданості. З позиції іманентизму, всі знання про природну та соціальну реальність, зокрема знання про мозкові процеси, можуть бути лише творіннями нашої уяви чи «злого духа», яким сама реальність жодним чином не відповідає. Гадаєте, що ваша думка спричиняє фізичний рух вашої руки? А чому не навпаки: що ваша думка викликає тільки *уявлення* про рух, а не *реальний* рух?

Отже, *натуралісти* вважають істиною тезу, що порядок думок, смисловий зв'язок у людській голові детерміновано процесами, зовнішніми для свідомості, відповідно, немає ніякої *самозаконності свідомості*, чи автономії розуму. Я же натомість пропоную їм визнати, що світ матеріальних процесів достовірний меншою мірою, ніж *Я*, самосвідомість, а тому не раціонально — зводити більш достовірне до менш достовірного. Неможливо ні логічним, ні експериментально-науковим чином вивести достовірність зовнішнього світу так, щоб ця достовірність не поступалася достовірності самосвідомості та самодостатності свідомості.

Олена Комар: Нейрофізіологи кажуть, що це можливо.

Андрій Богачов: Ні. Якщо розуміємо, чим є значливість *Я*, котре присутнє в кожному акті свідомості. Думку й почуття ми усвідомлюємо як те, що належить цьому *Я*. Однак думки й почуття плінні, тоді як наше *Я* постійне, вони — його власність. Стосунок *Я* і різноманітного змісту та дій свідомості не є кавзальним, *Я* — не причина свідомості, а також не об'єкт, на який можна здійснити фізичний вплив, і не об'єкт-самообраз особистості. *Свідомість неможливо реконструювати кавзально*. Починаючи з Канта

важливий предмет класичної філософії — це архітектоніка розуму. Предмет філософії тут — *структура* свідомості.

Якби свідомість була природно детермінована, тоді можна *Я*, у принципі, поставити під зовнішній контроль, маніпулювати ним. Це було б лише питання контролю за потрібними матеріальними процесами нервової системи. Наголошую ще раз: відомо, що від зовнішніх умов залежать деякі *ментальні стани*; фізичний вплив на характер цих станів, якщо вони стосуються *психічних здатностей* людини, — це безсумнівний факт. Проте в дійсності неможливо поставити під зовнішній контроль саме *Я* — те, що забезпечує моральну, інтелектуальну, зрештою, чуттєву ідентичність особи. Яка послідовність *думок* ідентифікуватиметься з моїм *Я*, як я оцінюватиму й обиратиму ціль і характер мого *вчинку*, який смисловий зв'язок породжуватиме мій *творчий акт* — усе це визначається у *царині особистості, identity*. Це царина сенсу. А сенс неможливо локалізувати в мозку.

Від часів Реформації таку царину розуміли як *свободу совісті*. Мова, звичайно, про свободу розуму й волі. Проте ця свобода не означає індетермінізм. Ідеться про те, що необхідність і закон у цій царині розбіжні з природним детермінізмом. Ось чому *розум* визначають як змогу за повторюваних матеріальних умов діяти інакше, неповторно, не за програмою — не так, як можна було б примусити індивіда, якщо знати й контролювати всі об'єктивні процеси його життєдіяльності. Словом, *природа* детермінує психічні здатності, або властивості психічної конституції, однак *свобода* як усвідомлена моральна й природна необхідність означає узгодження нашої поведінки та психічної конституції з конституцією розуму.

У філософських термінах це виражали так, що внутрішній закон розуму, моральний закон змушує нас обмежувати й контролювати афекти, пристрасті, природні схильності та біологічні програми (інстинкти). Зрештою, так звана *психофізична проблема* — це не лише проблема *теоретичної філософії* або *philosophy of mind*, проблема способу існування свідомості й достовірності пізнання зовнішнього світу, це також проблема *практичної філософії*, проблема свободи (розумної) волі. Там і там у новочасній філософській традиції мова йде про *Я* як суть свідомості. На жаль, цього часто не враховують, тому сподіваються натуралізувати свідомість, показавши науково, що психічна конституція людини — це її фізична конституція. З погляду філософської традиції, це намагання шукати в лісі дерева, коли треба шукати гриби.

Олена Комар: Чи справді ті, що виступають за натуралізацію свідомості, виходять із традиційного філософського уявлення, що є об'єктивність природничої науки, до якої мусить бути редукований внутрішній простір, який я осягаю за допомоги філософської інтроспекції, методу аналізу?

Андрій Богачов: Моя теза полягає в тому, що свідомість неможливо реконструювати кавзально. Як доводила *німецька класична філософія суб'єктивності*, свідомість — це тотожність суб'єкта і об'єкта; суб'єкт для себе — об'єкт, тотожність тут є структурним стосунком рефлексії. З цього принципу

Фіхте виводив усі структури свідомості як різні стосунки *Я* і *не-Я*. А Гегель дедукував і всі структури буття. А втім, умоглядна філософія може й не бути абстрактною філософією суб'єктивності.

Чи є такі науковці, що виступають за натуралізацію свідомості, однак визнають умоглядний предмет філософії? Гадаю, ні. Значить, по-перше, вони абсолютизують природний детермінізм, по-друге, вони не знають, що умоглядний метод філософії — не інтроспекція, тобто не емпіричне спостереження за своїми станами психіки. Коли йдеться про умоглядність, то йдеться про те, що філософія має за свій предмет не ділянку *наукової гіпотетичності*, а ділянку *загальної* — або неодмінної — *значливості*. Ця ділянка не збіжна з ділянкою генези, тобто з матеріальними процесами, даними в гіпотезах як зовнішній світ. Очевидно, загальнозначлива думка не може бути даною генетично: немовби в реконструкції своїх причин і матеріальних умов. Вона умоглядна, адже вона або є, або її немає. Сказати інакше, самосвідомість не може бути частковою свідомістю, нерелекційним *Я*, бути в стані становлення. Є типове запитання природознавців, яке свідчить про їхнє незнання, що існує згадана диференціація площин значливості й генези. Ось воно: чи можуть прибічники теорії свободи волі вказати на момент еволюції організмів, коли виникає свобода волі? Звісно, не можуть. Адже питання свободи волі — не емпіричне питання побудови гіпотез про виникнення.

Олена Комар: Чи будете в такому разі відмовляти у свідомості у філософському розумінні людині з розщепленим мозком, в якій співіснують дві особистості, які не знають одна про одну? Дитині віком до року, яка не здатна пройти елементарний тест на наявність самосвідомості? Якщо свідомість — це ті риси, які ви перерахували, то велика кількість тих, кого ми вважаємо людьми, особистостями, виявляться «людиноподібними істотами», вони не будуть свідомими, так чи ні?

Андрій Богачов: Знову маю сказати, що проблема виникнення або зникнення свідомості як *mind* — це насамперед емпіричне питання, предмет гіпотетичного знання. Тут крім вивчення *об'єктивних* обставин слід розглядати *інтерсуб'єктивний* феномен мови. Очевидно, що «я» існує на підставі мовно-комунікативної компетенції. Стосовно його походження зауважимо, що це мовний концепт, який дитина засвоює під час комунікації з дорослими і взаємодії зі світом. Однак питання *загальної значливості* не варто зводити й до питання мови. Зрештою, це питання не чистої думки, не мовлення і не нейрофізіології окремо. На мій погляд, це філософське питання *буття* як смислової співданості в *життєдосвіді* царин суб'єктивності, інтерсуб'єктивності та об'єктивності. Це питання *сенсу буття*. Науковий досвід, тобто абстрактний дослід, прямо не стосується сенсу. Як кажуть феноменологи, наука має справу з конструктами, не із самоданістю сенсу. Тобто — з об'єктивністю, а не з буттям.

Анна Лактіонова: Чи наполягаєте ви на тому, що виключно філософськими методами можливий плідний аналіз свідомості? Чи наполягаєте ви

на тому, що філософські та наукові методи дослідження не варто намагатись якось інтегрувати?

Андрій Богачов: Це поширена думка, що філософія мусить стати посередником, урешті-решт, якоюсь інтегральною наукою, що достовірно поєднає методи й результати досліджень усіх царин буття — природи, суспільства, суб'єкта. На мій погляд, це омана, таємна згадка про філософію раннього Модерну. Чи зараз мріє хтось про нову метафізичну систему? Якщо поєднання методів не забезпечене обґрунтованою системою знань про буття в цілому, то заявлена інтеграція — довільна, отже, нездійсненна.

Останньою метафізичною системою, що поєднувала на ґрунті Абсолюту логіку, природу, суб'єкта та суспільство, було гегельянство. Позитивізм спромігся лише на класифікацію наук, не створивши системи наук. Постпозитивіст К. Попер теж не зміг науково інтегрувати свої «три світи». Сьогодні від «натурфілософів» можна отримати чимало різноманітних класифікацій, зокрема різноманітних диференціацій ментальних станів і зв'язків їх з людським тілом і природою, але це загалом щось безсистемне.

Далі, марксизм як натуралістична онтологія намагався поєднати згадані царини буття, або світи, проте у звичному натуралістичному дусі — за рахунок відмови від автономії розуму. Крім того, він таки мав *gap* між методами матеріалістичної діалектики і природознавства. Якщо нині Дж. Серль, прибічник філософського натуралізму, розв'язує *психофізичну проблему*, посилаючись на «емерджентний ефект», то, гадаю, знавець метафізики не знайде в його розв'язанні нічого нового. По суті, Дж. Серлю йдеться про старий метафізичний принцип «надсумарності»: сума всіх частин не дорівнює цілому цих частин. Або мовою Гегеля і Маркса: кількість переходить у нову якість. Щоправда, інтуїтивно осягаємо, що таке поєднання просторових процесів нервової системи людини з непросторовою свідомістю — абсолютно безпорадне.

Отже, як на мене, філософія тут має починатися з того, що запитаємо, чому Дж. Серль знає про відмінність свідомості від процесів мозку, проте не має наукового визначення самої свідомості? Не тільки він, природознавці загалом не мають достовірних визначень своїх *фундаментальних понять* — свідомості, природи, закону природи, кавзальності тощо. Дехто сподівається, що їм допоможе «натуралізована філософія». Проте від неї врешті чуємо, що свідомість — це те, що є протилежністю матерії, матерія — це те, що є протилежністю свідомості, отже, нібито є *gap*, однак свідомість походить із природи, значить — свідомість матеріальне явище, природно детерміноване, отже, немає *gap*'у, а хто цього не визнає — той релігійний дуаліст.

Я вважаю, що філософське розуміння фундаментальних понять науки — це не просто додаткове уточнення й не метафізична систематизація. На відміну від багатьох порожніх конструктів науки, ці поняття мають сенс. Але річ у тім, що царина сенсу — це *буденне існування людини*, де вона зустрічає в безпосередньо даному світі те, що показує себе, феномени. *Феномени* — це сут-

ності, не конструйовані наукою. Тому відповідь здорового глузду про те, що таке свідомість, вагоміша за наукові конструкти свідомості. Наприклад, *Я* — це феномен свідомості як «стурбованої власниці» ментальних станів. Це означає: «бути при тих станах», бути притомним. Саме в *життєсвімі* інтегровано абстрактні світи фізичної природи (зовнішній світ), суспільства та суб'єктивності. Зрештою, *буття* як предмет філософії — це не апіорна єдність цих світів, як уважала новочасна метафізика, не вічність, а часовий світ, даний ось, прямо, у *життєдосвіді*, доступному феноменологічному аналізу.

Наталя Кочубей: *Я* згодна з думкою, яку висловила Тетяна Білоус, що не лише науковцям, а й філософам сьогодні не можна говорити про свідомість, не спираючись на сучасні дослідження мозку. З цих позицій розуміння свідомості, яке презентував Андрій Богачов, зводячи свідомість до станів притомності, самосвідомості і мови, видається досить звуженим. Це визначення відбиває найбільш відомий і зрозумілий стан свідомості. Але свідомість набагато складніша. Це процес, причому як в онтогенетичному, так і в філогенетичному аспекті. Сучасні дослідження мозку доводять, що свідомість і мозок — найскладніші з відомих науці об'єктів. Вони навіть складніші, ніж ми уявляємо, тому попередні уявлення та методи виявляються недостатніми. На мою думку, дослідження свідомості і мозку потребують новітніх природничих та філософських методів.

Марія Нестерова: Дозвольте продовжити думку, яку висловила Наталя Кочубей. Ті методи, про які вона згадувала, вже існують і використовуються у різних міждисциплінарних проектах, зокрема у межах когнітивної науки. Когнітивна наука сама вже є складним явищем, міждисциплінарним напрямком досліджень, який об'єднує різні галузі не тільки сучасної науки (зокрема, нейробіологію, когнітивну лінгвістику, теорію штучного інтелекту тощо), а й філософії (зокрема, антропологію, нейрофілософію, еволюційну епістемологію). Можливо, саме через це для когнітивної науки не актуальні більшість суперечок між наукою та філософією, які певною мірою лунали і на нашому круглому столі. Когнітивна наука ґрунтована на засадах, які не відносяться ні до трансценденталістських, ні до кавзально-редукціоністських. І це, мабуть, один із секретів її популярності. Сучасний постнекласичний етап розвитку науки можна визначити як час зняття дихотомій. І не тільки між наукою та філософією, а й, наприклад, між наукою та технологіями, практиками.

Олена Солюдка: У виступі Андрія Богачова йшлося про те, що філософське поняття свідомості стосується насамперед *Я* і пов'язане з мораллю, які не можуть бути натуралізовані. У цьому контексті виникає питання, можливо риторичне.

Останнім часом у когнітивних науках дуже активно обговорюють когнітивні спотворення, прикладом яких можуть бути сліпі плями (*blindspots*). Діапазон існування таких «плям» достатньо широкий, починаючи від того, як працюють «щипачі» (кишенькові злодії) та як будують охоронні системи

спостереження й закінчуючи проблемами домінування візуальних комунікацій та використання ними технік «сліпих плям».

Перефразовуючи висловлювання Рене Тома, одного з авторів, що активно працювали в сфері когнітивної проблематики, можна сказати, що найбільш сталими є «сліпі плями», що утворюються завдяки моральним оцінкам, моральній цензурі.

То засобами якого типу дослідження може бути проаналізоване формування моральними оцінками, моральними виборами «сліпих плям» нашого сприйняття? Чи потрапляє це питання в поле зору філософії, яка саме й переймається питанням морального вибору? Чи воно для філософії залишається стороннім, позбавленим сенсу?

Андрій Васильченко: Щодо натуралізму та антинатуралізму: чесно кажучи, я взагалі не бачу тут проблеми. Можна наводити аргументи за чи проти якоїсь тези, але не можна заперечувати наукову методологію або дослідницьку програму. Мені здається, що будь-яка програма, що дає якісь результати, має сенс. Я не розумію, як можна бути антинатуралістом: хай люди роблять те, що їм цікаво. Це не проблема для філософії. Інша річ — результати залежать від змісту натуралізму, і ми не знаємо, чи достатньо буде цього для цілісного розуміння людини.

Тетяна Білоус: Це час покаже. Саме твердження програми натуралізму полягає в тому, що власне з часом з'ясується, допоможуть нам нейронауки зрозуміти, що таке свідомість, чи ні. Йдеться про те, що ми не можемо не використовувати ці дані, бо вони ефективні, вони провокативні, вони потребують філософської інтерпретації. Вони можуть допомогти.

Андрій Васильченко: Так. Я спробую інакше перевернути це питання — як, на мій погляд, на це варто дивитися. «Свідомість» у найширшому розумінні цього терміна — це ментальне, *mind* узагалі, тобто предметом філософії свідомості є певні стани людини, які ми відносимо до психіки, які ми схильні розглядати як ментальні. Не секрет, що людина — істота цілісна. Тому якщо ми братимемо якусь одну науку, наприклад нейрофізіологію, то чогось ми все одно не розумітимемо ніколи. Вочевидь є три напрямки виходу на цілісність, або три царини, в яких наші дослідження ментальних станів змушені виходити за межі натуралістичної програми, яка спирається на нейрофізіологію. По-перше, процеси в людському організмі відбуваються не лише в мозку чи в нервовій системі, а йдуть одразу на багатьох рівнях. Відбуваються складні біохімічні процеси. Нейронні ланцюжки йдуть до м'язів, і в тих нервових ланцюжках, які доходять до м'язів, є якийсь попередній досвід. За великим рахунком, треба все це брати до уваги, тобто тілесність. От, наприклад, якщо в мене затиснута діафрагма, чому це сталося? Це не тільки мозок. Отже, щоб зрозуміти характер ментальних станів, ми змушені досліджувати не лише мозок, а все тіло як складну систему. По-друге, ментальні стани можна також досліджувати з огляду на їх предмет, адже вони мають інтенційну природу. Індивідуальна свідомість завжди на

щось спрямована, і отже, вона виводить за межі ментального стану. І вона спрямована не лише на зовнішні об'єкти, а й на абстрактні об'єкти, і на внутрішні. Тобто є цілий універсум різних об'єктів, і ми свої інтенційні об'єкти весь час змінюємо, вдосконалюємо через перцепцію, щоб вони краще віддзеркалювали світ для нас. Отже, крім складної системи зворотного зв'язку на рівні «мозок—тілесність», маємо ще й складну систему зворотного зв'язку на рівні ідентифікації інтенційних об'єктів; і тому, досліджуючи ментальні стани, ми змушені також досліджувати динаміку системи інтенційних об'єктів. По-третє, найбільш інтегральна система зворотного зв'язку ментальних станів і з тілесними рухами, і з інтенційними предметами пов'язана з дією, адже коли ми щось вчиняємо, то саме через дію і набуваємо досвід спричинених нейронними сигналами тілесних рухів і вдосконалюємо всю нашу систему ідентифікацій і розрізень, яка допомагає нам орієнтуватися у світі. Що з цим робити? Що нам може тут дати натуралізм? Чи достатньо його? Я схильний вважати, що крім натуралістичних програм, які, безумовно, потрібні, тут завжди залишатиметься місце для філософа. Наприклад, уявімо, що я мав сьогодні прийти на круглий стіл і на раціональному рівні я переконаний, що маю йти на круглий стіл, адже я пообіцяв, але замість цього я йду в інший бік і зустрічаюся зовсім з іншою людиною. Що зі мною сталося? Чому я це роблю? Тут багато причин і багато вимірів. Можна заміряти біохімію моїх станів. Можна через діалог із психологом дізнатися, які емоції я відчуваю. Можна дізнатися щось про мій досвід, аби зрозуміти, що мене сьогодні вразило або заторкнуло. Мабуть, представники різних наук — і природничих, і гуманітарних — і прибічники різних натуралістичних програм можуть запропонувати свої версії пояснення. І всі ці версії мають сенс. Люди, які працюють у конкретно-науковій парадигмі, завжди її розвиватимуть, і філософові обов'язково треба всі ці парадигми враховувати. Але все одно для філософії, очевидно, залишається інтегративна роль — усе це зважити й порівняти, бо вона думає насамперед про цілісність людини. І тому завжди працюватимуть старі надійні методи аналітичної філософії: *case studies*, *common sense*, концептуальний аналіз, логіка, інтуїція, загальнолюдський досвід.

Олена Комар: І все ж, у вчених і філософів, якщо вони й мають різні предмети дослідження, — принаймні об'єкт дослідження може у нас усіх бути спільний чи ні? Мені видається дуже перспективною у цьому сенсі тема досвіду, адже досвід — це те, що є дуже цінним і для науковців, і для філософів. Його вивчають емпіричні психологи і неврологи, нейрофізіологи і біокібернетики, і це те, що було і є у фокусі уваги філософії, зокрема, феноменологічної.

Андрій Васильченко: Можливо, досвід, але я б навіть тоді сказав, що спільним об'єктом є людина загалом, і представник кожної дисципліни або кожної дослідницької програми досліджуватиме людину — або людський досвід — у тому чи тому аспекті.

Олена Комар: Наука про мозок вже є наукою про свідомість, або наука про мозок — це та наука, що забезпечить фундамент майбутньої науки про свідомість. Чи претендує наука про мозок, гени, поведінку на пояснення свідомості?

Олексій Болдирєв: Дуже складне ви ставите питання.

Олена Комар: Але принаймні не важке (*hard*), а складне (*difficult*), так?

Олексій Болдирєв: Для мене, може, і важке, але не для нейрофізіології. Безумовно, науки про мозок, про людину і про життя загалом, біологія і нейрофізіологія беруться пояснювати свідомість. Але вони перебувають лише на початку шляху, це всім ясно. Я маю сказати одразу, що така захисна реакція, яка була висловлена у перших доповідях, що філософія має свій предмет, об'єкт, що філософія не збігається з наукою, мені зрозуміла. Філософія, звісно, коли вона каже про світ, про *Я*, більша, вільніша, ніж наука. І мені як науковцю абсолютно очевидно, що ми можемо співпрацювати. Чи є *gap* між поясненнями свідомості науки й філософії? Безумовно, але можна сподіватися на утворення містків, де об'єктивні методи науки зможуть зійтися з суб'єктивною оцінкою свого *Я*, самосвідомості. У біології є для цього випадку гарне слово «*gap-junction*» — є така міжклітинна біологічна структура. Між кожною клітиною та іншою клітиною є *gap*, вони всі окремі, але є спеціальні білки, які їх все-таки з'єднують. «*Gap-junction*» — це білкові містки-трубочки, які відкриваються і закриваються, даючи у такий спосіб клітинам змогу спілкуватися між собою. Я думаю, що наука і філософія якраз і будують цей *gap-junction*, просто прірва (*gap*) поки що велика, причому не лише між наукою і філософією, а навіть між науками, які досліджують мозок. Коли Іван Павлов навчався у Карла Людвіга, той забороняв своїм співробітникам досліджувати кору головного мозку: «Там усе так складно, незрозуміло, людина ніколи цього не пізнає. Залишмо це філософам» (психології тоді фактично ще не було).

Олена Комар: У нас історично було багато таких заяв. «Світу ніколи не буде потрібно більш, ніж п'ять комп'ютерів», «Ніколи комп'ютер не обіграє у шахи навіть дитину». Наразі це теза, що наука ніколи не зможе пояснити свідомість загалом, або щось суттєве у ній. Якби це було так, не було б сенсу нам збиратися, ми ж прагнемо з'ясувати, що нас роз'єднує, у чому цей *gap*. Чи це, як вважають у дуже впливовій течії аналітичної філософії, внутрішній суб'єктивний, доступний лише з першоосібної перспективи досвід, який переживає тільки людина і який наука не може досягнути, бо користується об'єктивними третьоосібними методами? Але ж саме наука відкриває нам досвід людини, відмінний від мого, наприклад, досвід синестетика. Проте чи існує якась принципово нередуковна частина свідомості? Чи є принципово непізнавані для науки межі, зокрема щодо свідомості?

Олексій Болдирєв: Безперечно, наука обмежена об'єктивним методом пізнання. Чи є принципово непізнаване? Тут за науку я говорити не можу, лише за себе. Так, особисто я вважаю, що є. Чи може наука пояснити досвід

чи відчуття іншої людини? Спробую пояснити на ближчому мені прикладі болю. Багато років йде дискусія, чи відчувають біль різні тварини. Нещодавно вийшла стаття «Чи є біль у риб?». Це дуже непросте питання. Людина може нам сказати, що в неї болить. Але ми можемо поміряти електричні та хімічні кореляції цього болю: на рівні рецептора на шкірі, провідних шляхів, ділянок головного мозку. Коли ми дивимося на собаку, якому наступили на ногу, він не може розказати, чи є у нього біль, але ми можемо дослідити ті самі електричні струми у нервовій системі, подивитися на поведінку, як собака скиглить, захищає поранену ногу. Це настільки схоже на події в нашому організмі, що ми можемо описати їх як біль. Якщо ж взяти рибу, то в її центральній нервовій системі вже немає таких структур, що відповідають за біль у нас. Тим більше у молюсків типу восьминога мозок і нерви влаштовані абсолютно іншим чином. Утім, ми й далі можемо шукати подібність в активності рецепторів, поведінці тощо. Є, звісно, небезпека антропоморфізму. Автор статті «Чи є біль у риб?» доходить висновку: у риб болю немає. За короткий час в іншому журналі виходить інша стаття, автор якої наводить дані на користь наявності відчуття болю як у риб, так і у деяких безхребетних. Дискусія триває, і нейробіологи посідають найрізноманітніші позиції¹.

За висловом російського зоолога Жерихіна, наука має деякі дуже слабкі філософські ідеї в своєму базисі, немає розв'язання багатьох питань у філософії наукового пошуку, методології формулювання наукових теорій — але при цьому наука дуже ефективно розв'язує своє безпосереднє завдання дослідження Всесвіту. Тому, якщо відійти від глибинного розуміння проблеми «прірви свідомості» та подивитися з емпіричної точки зору на сучасну наукову картину світу, то ми побачимо кілька подібних «прірв». Якщо дивитися на розвиток Всесвіту з часів «Великого вибуху» до сьогодні, то пояснювальний «*gap*» лежить на самому початку відомого нам світу. Тепер ми знаємо, як елементарні частинки утворили атоми, чому атоми зібралися в молекули та астрономічні тіла, як формуються та помирають зірки, планетні системи та галактики. Далі у нас ще один «*gap*» — в науці не існує моделі, яка б пояснювала перехід від складних молекул до життя. Проте після появи мінімальної клітини у вигляді ДНК з РНК і білками в певній ліпідній мембрані (і вірусним світом навколо), наука дуже добре уявляє, як з цієї форми життя розвинулися всі найрізноманітніші його різновиди. Ми навіть досить добре знаємо коло людиноподібних організмів, які дали початок людині. Ми дізналися про походження значної кількості атрибутів людської психіки й поведінки. Залишається зрозуміти «*gap*» походження свідомості, самосвідомості, культури, мови. Так само наука починає розуміти розвиток мов, цивілізацій, історичних формацій, культур, ідеологій, мистецтва, понад те,

¹ З однією з позицій групи провідних науковців щодо тваринної свідомості читач може ознайомитись, прочитавши Кембриджську декларацію про свідомість, вміщену у цьому числі часопису.

якщо не передбачувати, що буде в майбутньому, то принаймні прогнозувати, чого робити точно не треба.

Отже, в науковій картині світу існують три важкі проблеми: що було у момент та до «Великого вибуху», як з'явилося життя і що таке свідомість. Ці проблеми примушують капітулювати навіть видатних науковців. Звісно, є сміливці, що кидають їм виклик. Але всього-на-всього 250–300 років тому таких «прірв» було набагато більше! Звідки взялося стільки організмів на Землі? Що спільного в органічних та неорганічних хімічних речовин? Чому люди розмовляють різними мовами? Чи завжди існували Всесвіт і Земля? Все це були філософські проблеми, вивчення яких емпіричними методами науки було неможливим. У випадках «прірв», що залишилися, ми й надалі стикаємося з нестачею інструментів: важко зазирнути за 10^{-43} секунди після «Великого вибуху», складно зібрати невідому структуру життя з безлічі різних компонентів в слабко зрозумілих зовнішніх умовах, є величезні труднощі в перекладі суб'єктивного досвіду свідомості мовою об'єктивних вимірювань. Утім, пізнавальна активність людини може в будь-який момент винайти потрібні інструменти, як це було вже десятки разів в історії науки. Наука оптимістична й вірить у потужність свого методу.

Олена Комар: Досі дискусія розгорталась довкола питання про можливість чи неможливість подолання *explanatory gap* між науковим, натуралістичним та філософським способами пояснення свідомості, тобто на методологічному рівні, але ця тема не може бути розкрита повною мірою без відповіді на онтологічне питання, чи існує якась принципово нередуковна частина свідомості?

Дмитро Сенетий: Я думаю, що не лише якась частина, але вся свідомість (*mind*) як щось суб'єктивне є принципово нередуковною до фізичних сутностей та процесів. Поняття свідомості, або психіки, тих чи тих ментальних станів (у тому смислі, в якому ми їх уживаємо у повсякденному мовленні) означають щось суб'єктивне, доступне тільки у перспективі першої особи. Це стосується навіть таких нібито найбільш «тілесних» ментальних станів, як відчуття (наприклад, відчуття болю) чи зорове сприйняття, оскільки вони суб'єктивні — оскільки є щось таке, як це для мене (або для Вас) відчувається. Адаже у фізичних сутностях і процесах — в атомах або більш елементарних фізичних сутностях, в їхніх рухах, взаємодіях, у фізичних полях, хвилях, їхніх суперпозиціях — в усьому цьому нічого суб'єктивного немає. Все, що є суб'єктивним, логічно не впливає ні з чого фізичного. Тому пояснювальний розрив (*explanatory gap*) існує, і він існує щодо всієї свідомості (*mind*). Але це не означає, що натуралістична філософія свідомості неможлива. На мою думку, вона цілком можлива, принаймні якщо ми вживаємо поняття «натуралістичний» у тому широкому смислі, про який говорила Тетяна Білоус, тобто якщо ми не говоримо про редукціонізм, а допускаємо, що свідомість може бути частково автономною. Звісно, ця автономія не означає, що свідомість жодним чином не пов'язана з мозком. Ми знаємо, що вона дуже тісно пов'язана з мозком, і особливо це стосується таких ментальних станів,

як сприйняття та відчуття: тут зв'язок очевидний; є досить добре відомі фізичні процеси, які відповідають таким ментальним станам. Тобто є, з одного боку, суб'єктивне переживання і є, з іншого боку, відповідна структура мозку. І зрозуміло, що якщо є така відповідність, то має бути кавзальний зв'язок: відповідні стани мозку викликають ці суб'єктивні стани свідомості. Але ймовірно, що таке просте пояснення працює лише у випадку відносно примітивних станів, таких, як сприйняття та відчуття болю. Коли ж ми говоримо про вищі стани свідомості, такі, як мислення, воля, моральні судження, то тут усе набагато складніше і тут навряд чи можливо просто поставити у відповідність станам свідомості чи судженням певні структури мозку. Навіть якщо вдасться щось таке знайти, то ще невідомо, чи це стани мозку спричиняють ці суб'єктивні стани, чи, навпаки, суб'єктивні стани спричиняють стани мозку. Тобто зв'язок тут може бути у протилежному напрямку.

Отже, з позиції дуалізму, який я представляю, потрібно й необхідно визнавати, що існує дуже тісна кореляція між станами мозку і станами свідомості і цю кореляцію слід розуміти як кавзальний зв'язок. Щодо спрямованості цього зв'язку серед філософів-дуалістів є два погляди — епіфеноменалізм та інтеракціонізм. Епіфеноменалізм допускає кавзальні зв'язки між фізичним та ментальним лише в одному напрямку — від фізичного до ментального. Фізичні стани мозку продукують певні ментальні стани, але жодні ментальні стани жодним чином не впливають на жодні фізичні процеси (зокрема, на процеси в мозку). А отже, наші мислення й бажання як суб'єктивні ментальні стани чи процеси жодним чином не впливають на нашу поведінку. Натомість, на погляд інтеракціонізму (який я вважаю слухним), не лише фізичні процеси в мозку впливають на нашу свідомість, але й, навпаки, свідомість кавзально впливає на деякі фізичні процеси у мозку і через них великою мірою детермінує нашу поведінку.

Що стосується методів натуралістичних і ненатуралістичних, то я не знаю, чому ми повинні їх протиставляти. З одного боку, є натуралістичні методи, за допомоги яких ми можемо дізнатися чимало про свідомість, з іншого боку, є філософські методи, за допомоги яких ми можемо дізнатися про свідомість щось, чого ми не можемо дізнатися натуралістичними методами. У нас немає потреби ізолювати те, що можна отримати суто філософськими методами, від того, що можна отримати суто науковими методами. На якомусь рівні ми маємо прагнути досягти синтезу, поєднати одне з іншим і побачити цілісну картину. Я думаю, що й цим повинна займатися філософія.

Олексій Болдирєв: Ви кажете про *gap* між фізичним і психічним, і що є прості психічні процеси, щодо яких є фізичні кореляти в мозку, і є більш складні психічні процеси, щодо яких таких корелятів немає. Чи погоджуєтесь ви, що цей *gap* змінюється? Наприклад, коли казали про емоції у XIX сторіччі, не йшлося про жодні кореляти. Сьогодні ми маємо досить повну картину, системно і на рівні анатомічних структур ми можемо казати про кореляти емоцій. Чи не буде завтра така сама ситуація зі складнішими процесами?

Дмитро Сенетий: Змінюється не *gap*, а наше знання про кореляти. *Gap* між фізичними корелятами ментальних станів та самими ментальними станами (як чимось суб'єктивним) залишається, навіть коли кореляти добре відомі. Він залишається у тому розумінні, що з наявності тих фізичних процесів, які фактично є корелятами ментальних станів, логічно не впливає наявність цих або будь-яких інших суб'єктивних станів. Логічно ці фізичні процеси могли б відбуватися без цих суб'єктивних станів (із якимись іншими або без жодних). Цей *gap* не може бути заповнений жодними фізичними деталями, а проте, з позиції дуалізму, він заповнюється особливими психофізичними законами природи, що встановлюють кавзальні зв'язки і цим забезпечують фактичну кореляцію.

Щодо знання про кореляти, то воно справді стрімко зростає й уточнюється, і цей процес, напевно, триватиме. Але я все ж припускаю, що не все у свідомості буде пояснено через встановлення корелятив і кавзальних зв'язків. Зокрема, якщо говорити про мислення, то є, наприклад, поняття валідності аргументу, і людина може осягнути у свідомості смисл аргументу і його валідність. Я припускаю, що ні поняття валідного аргументу, ні його осягнення у свідомості неможливо пояснити в суто фізичних або нейрологічних термінах, навіть із додаванням психофізичної кавзальності. Тож я думаю — є щось у свідомості, що залишиться незалежним від нейрофізіології.

Олена Комар: Тут звучало багато негативних футуристичних прогнозів щодо пояснювальних можливостей науки. Але вже сьогодні ми маємо результати, які підважують підстави для такої філософської самовпевненості. Наприклад, візьмемо експерименти щодо свободи волі: шість секунд — це середній час, який відокремлює знання нейрофізіолога про мій вибір від мого усвідомлення власного вибору. Для мене ці експерименти демонструють не відсутність свободи волі, вони стосуються тільки епістемології, а не етики чи метафізики, тобто тез, які звучали, що наука про щось ніколи не дізнається. Мій мозок «знає» про мій свідомий вибір раніше, ніж про це знає моя свідомість, а нейрофізіолог може «побачити» завдяки методам нейровізуалізації мій вибір раніше, ніж його усвідомлю я. Це взагалі ніяк не заперечує того, що мій вибір є саме моїм, та й спостереження нейрофізіолога (чи іншого науковця) не є «простим» чи безпосереднім, а є наслідком складних процесів обробки його мозком візуальної інформації, які теж наразі лише на початковій стадії вивчення. Але для мене це дуже сильний аргумент проти ідеї принципової недоступності мого суб'єктивного досвіду іншим за допомоги наукових методів. Я не кажу «об'єктивних методів», бо вони передбачають залучення так само «суб'єктивного» (у вашій термінології) досвіду іншої людини (нейрофізіолога). Згідно з класичною філософською теорією для взаємодії між моєю свідомістю та свідомістю іншої людини обов'язково має бути мова, згідно з сучасною *philosophy of mind* для цього іноді достатньо лише томографа.

Дмитро Сенетий: Експерименти Лібета, Хейнса та інші, які стосуються свободи волі, широко обговорювали науковці та філософи, і було висловлено чимало аргументів, які, на мою думку, переконливо свідчать, що з результатів цих експериментів насправді не випливають ті висновки про відсутність свободи волі, які з них було зроблено і розтиражовано. Насамперед я звернув би увагу на аргументацію американського філософа Альфреда Міле, лаконічно й доступно сформульовану у книзі «Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will» (Oxford University Press, 2014).

Вахтанг Кебуладзе: Хочу висловити кілька тез феноменолога з приводу почутого.

По-перше, розрізнення видів натуралізму, як і критика натуралізму всередині самої *Philosophy of Mind*, є для феноменології іррелевантними, адже весь цей дискурс розгортається на тлі натуралізації свідомості. Така натуралізація означає, що свідомість розглядають як елемент природного світу, а отже, намагаються пояснити її *кавзально*. Річ не в тім, що феноменологія заперечує валідність кавзальних пояснень природничих наук, а в тім, що вона замислюється над тим, як природничий образ світу, в якому панує *кавзальність*, конституційовано у свідомості.

По-друге, предметна сфера філософії на феноменологічний погляд не ширша, а значно вужча за сферу будь-якої природничої науки. Трансцендентальна феноменологія вивчає умови можливості досвіду дорослої психічно і фізично здорової людини в стані цілковитої *притямності*. Але цей стан вона вважає не випадковим і одним із можливих, а таким, що є найадекватнішим проявом людської природи, а отже, світу. Адже ми не прибульці в ньому. У нашому досвіді сам світ досвідчує себе. Вивчивши умови можливості такого досвіду, ми можемо спробувати розробити методологію пізнання девіантних форм досвіду: досвіду дитини, досвіду психічно хворої людини тощо.

По-третє, із зазначеного випливає те, що *кавзальне* пояснення будь-чого взагалі є іррелевантним для феноменології. Це легко показати на прикладі проблеми свободи волі. Феноменологія не заперечує *принципову можливість* науки встановити тут причиново-наслідковий зв'язок, але щойно цей зв'язок буде встановлено, це вже не буде філософською проблемою свободи волі, адже філософське поняття свободи волі саме й передбачає відсутність будь-якого причиново-наслідкового зв'язку.

Олена Комар: Якщо виходити з розуміння свідомості як досвіду насамперед «дорослої здорової людини у стані цілковитої притямності», як зазначив Вахтанг Кебуладзе, або самосвідомості, з якою її асоціює Андрій Богачов, то чи не звуться *mind* до *consciousness* у сенсі, який передбачає *awareness* (притямність), а *Philosophy of Mind* лише до *Philosophy of Consciousness*?

Андрій Леонов: Гадаю, що українське поняття «свідомість» — це і *mind*, і *consciousness* відповідно. Тобто обсяг саме українського поняття «свідомість» є настільки широким, що включає обсяги обох останніх понять. Наприклад, коли ми говоримо про «філософію свідомості» (*philosophy of mind*) як традицію

філософії, то, звісно, під «свідомістю» тут мається на увазі весь той спектр понять, який увіходить до обсягу поняття *mind* — *psyche*, *experience*, *consciousness* тощо. Коли ж ідеться про якусь конкретну філософську концепцію *philosophy of mind*, то тут уже треба прискіпливо досліджувати ті *контексти*, в яких використовує *mind* чи *consciousness* той чи той філософ.

Ситуація ускладнюється ще й тим, що серед самих представників *philosophy of mind* немає однозначного розв'язку питання інтерпретації *mind* та взаємовідношення останнього із *consciousness*. Виявляється, що й серед таких відомих представників цієї традиції, як, скажимо, Девід Чалмерс, Роберт Кірк, Оуен Фленеген, є певна дихотомія щодо питання, чи існує синонім поняття *mind*: *mind* розуміють або як *psyche* (психіка), або як *consciousness* (свідомість). З цього випливає, що вони розуміють ці поняття радше *інтуїтивно*, ніж за усталеними канонами. Наприклад, Чалмерс у своїй статті «Consciousness and Its Place in Nature», аналізуючи книгу Чарльза Броуда «The Mind and Its Place in Nature», зазначає, що для Броуда «*the phenomena of mind are the phenomena of consciousness*». В інтерпретації самого ж Чалмерса до обсягу поняття *consciousness* входять досить різні феномени: наприклад, «*the reportability of mental states*» (звітність ментальних станів), «*the focus of attention*» (концентрація уваги), «*the deliberate control of behaviour*» (обдуманий контроль поведінки), «*the difference between wakefulness and sleep*» (різниця між неспанням і сном) тощо, що підпадає під загальну умовну назву *awareness* (сприймання) або *psychological consciousness* (психологічної свідомості). Під останнє поняття підпадають також й такі феномени, як «*introspection*» (інтроспекція), «*self-consciousness*» (самосвідомість), «*knowledge*» (знання). Що ж до «*phenomenal consciousness*» (феноменальної свідомості): «*qualia*» (кваліа), «*experience*» (досвід), або Нейгелова *what-it-is-likeness*, то саме останні феномени Чалмерс і пропонує називати *consciousness*. Австралійський філософ Нед Блок також розділяє *consciousness* на *A-consciousness* (свідомість доступу) та *P-consciousness* (феноменальна свідомість), що дуже нагадує Чалмерсовий поділ *consciousness* на *awareness* та *experience*. Зважаючи на все сказане вище, можна констатувати, що поняття *consciousness* є доволі заплутаним та нечітким, тому для того, щоб уникнути плутанини із вживанням українського поняття «свідомість» та його смислами, які можуть різнитися залежно від спеціалізації, кожному філософові чи науковцеві варто (передусім для себе) прояснити, що він/вона *конкретно має на увазі*, коли вживає це поняття: «*phenomenal experience* (напр., Нейгелова *what-is-likeness*), *self-consciousness*, *psyche* (у смислі *mind*), *awareness* (або *access consciousness*), чи ін.

Олена Комар: Але ж *mind* може бути як *conscious*, так і *unconscious*, що і створює головну проблему ототоження його зі свідомістю. У того самого Чалмерса — це *Conscious Mind*, а у Леонарда Млодинова — *Unconscious Mind*. Тема несвідомого, причому у нефройдистському розумінні, набуває популярності у когнітивних і соціальних науках, на підставі нових способів його розуміння виникли навіть нові напрямки, такі, як нейромаркетинг. Про не-

свідомий характер моральних оцінок уже згадувалося раніше у цій дискусії. Скільки ж сенсів у несвідомого *Mind*'у?

Андрій Васильченко: Є різні сенси поняття несвідомого. Сенс, з яким, мабуть, ми всі погодимось і який не є специфічно фрейдівським: найчастіше наша свідомість — свідомість у вузькому розумінні, *consciousness*, мов прожектор, висвітлює щось, але багато процесів, які відбуваються в нас, зокрема і ментальних процесів, звісно, залишаються поза цим прожектором. Несвідоме у цьому сенсі відіграє важливу роль у людській еволюції: якби наша система (і мозок) не працювала весь час, не обчислювала варіанти, якби ми не могли реагувати позасвідомо й лише свідомо ухвалювали рішення, людина не вижила б як вид. Стосовно фрейдівського поняття несвідомого: дехто з моїх колег вважає, що поняття несвідомого у Фрейда зводиться лише до його функції у психотерапевтичній практиці. Я не згоден з цим. У Фрейда важливим є розрізнення між первинним і вторинним процесом, або первинним і вторинним мисленням. Фрейд виділяв деякі риси первинного процесу: там немає часу, там дозволена суперечність, там є підміна зовнішньої реальності психічною, а також відбуваються такі специфічні процеси, як зміщення і згущення (конденсація). Тобто наявність таких ментальних процесів — це, зрештою, питання емпіричної верифікації. Є сучасні дослідження, цілком експериментальні, які свідчать про наявність ментальних процесів із такими характеристиками. Якщо це так, це означає, що фрейдівське розуміння несвідомого як системи «Несвідоме» має науковий сенс. В аналітичній філософії маємо сьогодні певне продовження цієї традиції: є праці, які в рамках теорії пропозиційних установок розглядають первинні пропозиційні установки — наприклад, фантазії, драйви, первинні бажання (не *desires*, а *wishes*). Первинні пропозиційні установки мають свої особливі характеристики. З одного боку, вони структурно схожі на «вторинні» установки, що їх давно вивчали філософи та психологи, — *belief, desire, intention* тощо. А певною мірою вони відрізняються, бо вони первинні. Наприклад, чим фантазія відрізняється від переконання (*belief*)? Щоб вірити чи бути переконаним у чомусь, потрібні якісь підстави — хоча б авторитет, або аргументи, або щось інше. Щоб знати — треба більше підстав. А фантазія не потребує жодної перевірки реальності. Наприклад, я сиджу тут і водночас я можу мати фантазію, що я зараз перебуваю в австралійській саванні між диких звірів. Так працює первинний процес, система «Несвідоме» — мені не потрібні підстави для цієї фантазії.

Олена Комар: У ХХ сторіччі багато очікувань покладали на надзвичайно стрімкий розвиток штучного інтелекту. А потім брак таких швидких результатів, як нам би хотілося, пояснювали, по-перше, відсутністю досвіду — адже комп'ютер не наділений тілом, яке може активно взаємодіяти із середовищем, такого досвіду не має, по-друге, неможливістю формалізації несвідомого. Наскільки я розумію, ви якраз намагаєтесь формалізувати несвідоме?

Андрій Васильченко: Я цілком переконаний, що навіть якщо теорія первинних процесів Фрейда потребує перегляду, є абсолютно чіткі механізми,

і вони працюють як годинник. І ці процеси можна формалізувати. Для формалізації я використовую модальну логіку з «неможливими» світами, тобто паранесуперечливу, і з «відкритими», тобто неповними світами. Грегем Прист це називає *logic with gaps and gluts*, «логіка з проваллями і пагорбами». Там найцікавіше питання — як нетривіальним чином задати релевантну імплікацію, щоб вона давала змогу моделювати психологічну кавзальність. Я спираюсь тут на логіку інтенційності Приста, а також на праці Лінди Брейкел, аналітичного філософа і психіатра в одній особі, з виокремлення типів первинних пропозиційних установок. Виходить, що як можна моделювати логічний умовисновок, так само можна моделювати і, скажімо, проєктивні фантазії. Тобто можна наділити робота несвідомим, або принаймні його елементами. Робот фантазуватиме.

Тетяна Білоус: Чи йдеться тут про евристики ухвалення рішень, про те, як, наприклад, гросмейстер бачить шахову партію? Адже якщо автоматизована система змушена перебирати всі варіанти, гросмейстер може миттєво побачити «мат у три ходи» на сеансі одночасної гри?

Андрій Васильченко: Евристики — це трохи інше. Я зараз говорю лише про певні механізми первинного мислення: зміщення, згущення, перенесення, проєкцію тощо. Йдеться про невелику кількість механізмів, але вони дуже потужні. Я впевнений, що ми весь час ними користуємось. У розумінні цих механізмів я спираюсь на теорію об'єктних стосунків, яка сформувалась у працях Отто Ранка, Роналда Ферберна, Мелані Кляйн і була надалі розвинута у працях Доналда Вінікота, Джона Боулбі, Ігнасіо Матте Бланко, Томаса Огдена та інших. Теорія об'єктних стосунків стверджує, що наші психологічні установки можуть бути спрямовані не лише на зовнішні об'єкти та їхні властивості і що ми також відчуваємо любов, ненависть, страх або бажання щодо наших власних ментальних утворень, сформованих на підставі раніше інтерналізованих об'єктів нашого досвіду, наприклад, батьківських фігур та інших осіб; і те саме можна сказати щодо спрямованості наших фантазій та несвідомих переконань. Такі ментальні утворення називають внутрішніми об'єктами. Внутрішні об'єкти — це такі психологічні конструкти, на які люди часто спрямовують свої емоції та почуття і які вони схильні несвідомо проєктувати на реальних істот, реальні особи або речі. Наприклад, мені може подобатись дівчина, яка в якомусь емоційно значущому для мене аспекті схожа на мою матір. Або я можу поважати чи боятись когось схожого на мого батька. При такому підході ключовим виявом «несвідомого» стає проєктивна фантазія — фантазія, в якій дієвець проєктує внутрішній об'єкт на зовнішній та отожднює їх. Це якраз і надає змогу проаналізувати первинні психологічні установки засобами сучасної модальної логіки, що, своєю чергою, дає можливість формалізувати основні механізми первинного мислення. Крім того, я вважаю, що питання про онтологічний статус внутрішніх об'єктів є не менш цікавим і легітимним предметом метафізичного дослідження, ніж питання про онтологічний статус інших «неіснуючих»

об'єктів, які розглядає аналітична філософія, — абстрактних об'єктів, літературних персонажів (*fictional objects*) тощо.

Олена Комар: Можливо, теорію психоаналізу як прагматично ефективну, на відміну від філософії свідомості Фройда, небездоганної теоретично, теж можна розглядати як уже наявний зразок *Philosophy of Mind*, яка долає *explanatory gap*, якщо не між ментальним та фізичним (хоча вона дуже *embodied*), то між наукою і філософією, бо показує, як загалом філософські методи і правильно використаний наратив можуть мати терапевтичні наслідки?

Вадим Менжулін: Важко сказати, чи вдалося Фрейду² подолати *explanatory gap*, але я в одній із своїх статей³ намагався показати, що Фрейд маневрував між менталізмом і фізикалізмом. У деяких аспектах (а ще точніше — епізодах!) його вчення дуже *embodied*, але він зробив і багато кроків у бік такої психології, яка була б максимально автономною від фізіології.

Заняття історією філософії привчили мене до того, що семантика є історичною. Сенс філософських термінів постійно змінюється. В цьому плані щойно згаданий Зигмунд Фрейд не є винятком. У різні періоди свого життя він демонстрував доволі несхожі підходи до певних проблем і досить порізнному тлумачив певні терміни. Ба більше: інші представники глибинної психології вживали ці терміни в іншому значенні, зокрема й у радикально відмінному від Фрейдового. Якщо взяти одну лише вузьку когорту ранніх союзників Фрейда (таких, скажімо, як Карл Абрагам чи Отто Ранк, не кажучи вже про Карла Юнга чи Альфреда Адлера) і придивитися до їхніх позицій уважніше, то з'ясується, що навіть у них були різні погляди стосовно деяких ключових аспектів психоаналізу, причому ці погляди також далеко не завжди залишалися непохитними. Але ж психоаналіз — це лише одна з багатьох територій, на яких точаться суперечки стосовно співвідношення свідомого та несвідомого, матеріального та ідеального, фізичного та психічного, тілесного та духовного тощо. Якщо поглянути на історію філософії та науки, побачимо ще багато різних моделей. І що з цим робити? Шукати ту з них, яка є остаточно істинною? Вважаю це заняття абсолютно безперспективним. Міркуючи стосовно багатьох питань (зокрема й стосовно свідомості), ми дуже часто стаємо заручниками міфу про можливість такого знання, що повністю кореспондує з реальністю, а також нашого жадання влади (може, тут потрібний специфічний психоаналіз?), нашого бажання знайти універсальний алгоритм розв'язання будь-яких проблем (а якщо не вдається — видати за такий універсальний алгоритм нашу суб'єктивну точку зору). При цьому, як показує досвід, всі наші сподівання стовідсотково точно відобразити реальність, остаточно охопити її за допомогою певної теорії, певної кон-

² Тут і далі зберігається авторська транслітерація. *Прим. ред.*

³ Див.: Менжулін, В.І. Зигмунд Фрейд між натуралізмом та трансценденталізмом: варіації на тему Блюменберга, в: *Актуальні проблеми духовності: Збірник наукових праць*. Кривий Ріг, Видавничий дім, 2006, вип. 7, сс. 67–86.

цептуальної схеми виявляються марними. Разом з тим, якщо уважніше подивитися на історію цих «невдач», то стане зрозуміло, що насправді вже розроблено чимало моделей свідомості, які працюють (чи принаймні працювали в минулому), тобто дають змогу доволі ефективно розв'язувати ті чи ті проблеми. Філософії свідомості варто цим скористатися. Вона може зайнятися розбудовою та облаштуванням своєрідного «коридору» (в дусі В. Джеймса), де зможуть зустрічатися та плідно співпрацювати представники різних альтернативних підходів та настанов (філософи та природознавці, натуралісти та трансценденталісти, емпіристи та раціоналісти тощо), які до того були заперті у своїх вузьких окремих кімнатах. Впевнений, саме такий — ближчий до прагматизму — підхід є найпліднішим. Візьмемо, наприклад, того ж самого творця психоаналізу. По-перше, Фрейдів проект можна розглядати як одну зі спроб знайти баланс між такими полюсами, як філософія та природознавство, натуралізм та трансценденталізм тощо. По-друге, завжди треба пам'ятати, що Фрейд створював своє вчення не у вакуумі. Він розробляв його, виходячи з певної ситуації в розвитку медицини, психології, виходячи з духу часу та багатьох інших чинників, зокрема й доволі індивідуалізованих. Якщо розглядати психоаналіз Фрейда не абстрактно, а з історичної перспективи, то одразу стане помітно, що ця модель свідомості виявилася фантастично ефективною: безліч послідовників Фрейда, безліч пацієнтів, безліч впливів майже в усіх сферах людської діяльності. Зрозуміло, що ця модель не є точним відображенням реальності. Але хіба це применшує її історичне значення? Те саме, впевнений, можна сказати й про цілу низку інших підходів до розуміння феномену свідомості — як у межах глибинної психології, так і у філософії та науці. Якщо ми намагатимемось довести, що лише одна з цих моделей істинна, а решта — хибні, ми неминуче втратимо або загубимо багато пізнавальних та екзистенційних можливостей. Те ж саме стосується й визначення ключових для філософії свідомості термінів. Насправді вони дуже полісемантичні, гнучкі, залежні від контексту, і це не вада їх, а перевага. Саме це рятує нас від догматичного сну, підштовхуючи порушувати нові проблеми та шукати нові інструменти для їх розв'язання. Саме завдяки тому, що такі поняття, як «свідомість», «розум», «дух», «ідеальне», «*spirit*», «*mind*», «*consciousness*», «*mentality*» тощо, можуть наповнюватися новим змістом і утворювати нові констеляції, зберігається надія, що історія людської думки, історія філософії, історія свідомості та історія духа триватимуть.

Білоус, Тетяна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Богачов, Андрій — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Болдирєв, Олексій — молодший науковий співробітник Міжнародного центру молекулярної фізіології НАН України.

Васильченко, Андрій — кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету, старший науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Кебуладзе, Вахтанг — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Комар, Олена (модератор) — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Кочубей, Наталія — доктор філософських наук, професор кафедри менеджменту та інноваційних технологій соціокультурної діяльності Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова.

Лактіонова, Анна — кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Леонов, Андрій — магістр філософії, випусник кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара.

Менжулін, Вадим — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Нестерова, Марія — кандидат філософських наук, завідувач лабораторії соціальних вимірів когнітивістики Науково-дослідницького центру когнітивістики Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова.

Сепетий, Дмитро — кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету.

Солодка, Олена — кандидат філософських наук, доцент кафедри англійської філології і філософії мови ім. проф. О.М. Мороховського Київського національного лінгвістичного університету.
