МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Психофізична проблема та її аналіз у працях Томаса Наґеля»**

Виконав: студент 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Карловський Денис Сергійович

Керівник: Циба В'ячеслав
Миколайович, кандидат філософських
наук, доцент

Рецензент ______________________
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «______________»
Секретар ЕК ___________
«_____» _________________ 20__ р.

Київ – 2021

ЗМІСТ

ВСТУП………………………………………..………………………………С. 3

РОЗДІЛ I. Арґументація Т. Наґеля в контексті сучасної філософії ума…........С. 9

1.1. Теоретичний контекст………..……………………………………С. 9

1.2. Історичний контекст……………………………………………….С.13

РОЗДІЛ II. Арґументи на користь суб’єктивності ума та моністична гіпотеза………………………………………………..………………………..С. 17

2.1. Арґумент на користь «кваліа» й суб’єктивності ума..…………….С. 18

2.2. Гіпотеза нейтрального монізму……………………………………..С. 22

РОЗДІЛ III. Критика Т. Наґелем теоретичних підходів у філософії ума...….С. 30

3.1. Мовна прагматика: версія Людвіґа Вітґенштайна.………….……..С. 30

3.2. Матеріалістичний редукціонізм (Девід Армстронґ, Джеррі Фодор)……………………………………………………………………………С. 31

3.3. Спроби об’єднання еволюційної біології та філософії ума в теоріях Джона Сьорла та Деніела Денета…………………………………………….. .С. 34

3.4. Дуалізм властивостей Браяна О’Шонесі…...…………….…….….С. 39

ВИСНОВКИ………………………………………………………….……….С. 42

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ……………………….…………С. 45

ВСТУП

У XX столітті з-поміж напрямів філософських досліджень виокремилась нова дисципліна – філософія ума. Швидкий проґрес природничих наук приніс нові емпіричні свідчення, що підважували звичні філософські поняття стосовно влаштування самості, метафізичного статусу ментального й поняття інтенційності. Дедалі більша секуляризація культури та модерний сцієнтизм підважили пієтет до звичних міркувань про ментальне як душу чи дух. Іронічно, але дух часу просив викинути поняття «*дух*» з філософського словника.

Після 1940-х років – «лінґвістичного повороту» та відродження прагматизму в аналітичній традиції західного філософування – в англомовній філософії ума усталився дискурс про принципову можливість розв'язання метафізичних суперечок та парадоксів через аналіз мови. Психофізична проблема, як одна із таких звичних дилем філософії, відтепер могла бути розв'язана аналізом вжитку менталістського словника, успадкованого ще від Декарта, та девальвацією цих понять як позбавлених значущості чи референтів. Із приходом до цієї царини філософів, прихильних до інкорпорації результатів біологічних, фізичних та хімічних досліджень, філософію ума захопив матеріалізм та віра в можливість фізичної редукції ментального. На цьому ґрунті в 1950-1960-х роках найпопулярнішими серед академічної спільноти стають фізикалізм та функціоналізм – настанови на користь розв'язку філософських проблем ума засобами науки. Фінальна стадія розвитку матеріалізму в межах філософії ума набула в позиціях комп'ютативізму: мовляв, людська свідомість є алгоритмом програми (*software*), а мозок – органічним субстратом (*hardware, or rather wetware*) (Searle, 2004, pp. 47-81)

Утім, філософи-матеріалісти некритично замовчували припущення, на яких трималися їхні теорії. Критики матеріалізму охоплювали проблеми як логіки, так й епістемології – від арґументу Сола Кріпке щодо некоректного вжитку «жорстких дезиґнаторів» (*rigid designators*) до арґументу Джона Сьорля про неможливість сильного штучного інтелекту. Серед них істотно вирізнявся

арґумент Томаса Наґеля, котрий критикував матеріалістичні теорії за ігнорування суб'єктивного свідомого досвіду, або *кваліа*. Його знаменита стаття «На що схоже бути кажаном?» (*What It Is Like To Be A Bat?*) порушила питання про онтологічну значущість усвідомлюваного досвіду в наших способах міркувати про взаємозв'язок мозку й ума. Його подальші академічні дослідження загострили увагу до метафізичної важливості психофізичної проблеми як для філософського розуміння природи людини, ума та суб'єктивності, так і для збереження строгості наукових парадигм, зокрема теорій сучасної фізики. Дослідники філософії ума поступово відходили від догматичного захоплення матеріалізмом, і Наґель був серед тих піонерів, які започаткували цей процес.

Критика матеріалізму Т. Наґеля та його власні сміливі гіпотези про природу психофізичного зв'язку є вагомою частиною сучасної філософії ума. Інтелектуальний та культурний внесок Т. Наґеля в сучасну філософію досі формує та породжує дискусії й нові арґументи, що вчергове було відзначено врученням йому цьогоріч премії ім. Ніколаса Решера[1].

Тому **актуальність цієї роботи** полягає, передовсім, в освоєнні й кращому розумінні його методологічних і концептуальних рішень стосовно психофізичної проблеми. Філософія ума пізнього етапу аналітичної традиції у Сполучених Штатах поволі стає важливими об'єктом академічної дискусії в Україні та Східній Європі. А тому ця робота має на меті долучитися до новопосталого обговорення і дослідження філософії ума в східноєвропейському контексті та заповнити прогалини в освоєнні доробку Томаса Наґеля. Це дослідження також може стати першим кроком на шляху до привернення уваги українських дослідників і перекладачів до текстуального корпусу американського мислителя. Окрім реконструкції арґументів Наґеля та критичної оцінки значимості його гіпотез, це дослідження спробує окреслити та проаналізувати історичний контекст та місце теорій Т. Наґеля в рамках філософії ума. У довгостроковій

---

[1] Daily Nous: *"Rescher Prize Awarded to Thomas Nagel"* [Електронний доступ: https://dailynous.com/2021/02/11/rescher-prize-awarded-thomas-nagel/?fbclid=IwAR19DQOmBRu74HfNflYnejH-2iBS9gvXF4_mpz8NBf8s66SEEDZK_3mC3fU]

перспективі, очевидячки, усвідомлення та знання про гіпотези Т. Наґеля щодо психофізичної проблеми можуть послугувати цінним доробком для практичних досліджень філософів ума, нейрофізіологів тощо.

Стан наукової розробки теми є наразі досить незадовільним у вітчизняній дослідницькій спільноті (за винятком досліджень Дмитра Сепетого та Андрія Синиці). Утім, і в його рідній англомовній традиції, дослідники згадують про його внесок здебільшого в оглядових статтях та книгах про англомовну філософію ума в розділах про критику матеріалізму (теорію тотожності зосібна), проте не надають йому окремої великої ваги. Переважно академічні публікації стосуються його арґументу про *кваліа*, але вони не порушують його розгляд психофізичної проблеми, гіпотезу про панпсихізм та теорію про неадекватність наших коґнітивних засобів для розв'язання психофізичної проблеми. А тому ця робота має на меті доповнити ці питання, що зазвичай оминаються дослідниками, та дати попередню оцінку потреби в подальшій науковій розробці теми.

Тому **об'єктом дослідження** цієї роботи є академічний доробок Томаса Наґеля у царині філософії ума, в межах якого підхід американського філософа до формулювання і розв'язання психофізичної проблеми (*mind-body problem*) становить **предмет дослідження**.

Метою роботи є критичний та неупереджений аналіз арґументів і гіпотез Томаса Наґеля стосовно психофізичного зв'язку, відтворення його критики інших напрямів та філософських ідей, у контексті яких він пропонує свій підхід. Отже, чільними **завданнями цього дослідження** є:

- проаналізувати та оцінити роль і теоретичне значення психофізичної проблеми в сучасній англомовній філософії ума, її розробку до появи теорій Т. Наґеля;

- реконструювати арґументи мислителя, що спростовують тези матеріалістичних напрямів філософії ума, зосібна його арґумент про *кваліа*;
- узагальнити та кваліфікувати, в межах наявних у сучасній філософії ума напрямів, його моністичну гіпотезу;
- означити основні пункти його критики інших філософських напрямів;
- дати власну оцінку місця й значення його теорій для розвитку філософських знань про людину, людську суб'єктивність та природу ума.

У послідовності поставлених завдань дослідження відповідно зорганізовано й **структуру цієї роботи**. У першому розділі «Арґументація Томаса Наґеля в контексті сучасної філософії ума» міститься опис підходів і розробки психофізичної проблеми в американській філософії ума та місце арґументації Наґеля в цьому контексті. У підрозділі 1.1. проаналізовано теоретичне значення психофізичної проблеми з-поміж решти питань англомовної філософії ума; у підрозділі 1.2. окреслено її розробку до появи теорій Наґеля та вплив його арґументів. У другому розділі «Арґументи на користь суб'єктивності ума та моністична гіпотеза» відтворено зміст арґументації дослідника на користь *кваліа* та теорії нейтрального монізму. Відповідно у підрозділі 2.1. відтворено зміст арґументу про *кваліа*; і в 2.2. узагальнено висновки його гіпотези нейтрального монізму. Нарешті, третій розділ «Критика Т. Наґелем інших теорій філософії ума» стосується його критики та симпатій до інших філософів та напрямів у сучасному філософському дискурсі. У підрозділі 3.1. означено його критику підходів мовної прагматики до психофізичної проблеми на прикладі арґументації Людвіґа Вітґенштайна; у 3.2. здійснено реконструкцію Наґелевої критики теорій тотожності та функціоналізму; у 3.3. проаналізовано дискусію Наґеля з його колегами-сучасниками – прихильниками поєднання еволюційної біології та філософії ума – Джоном Сьорлом та Деніелом Денетом; у 3.4. викладено основні принципи аналізу Наґелем теорії Браяна О'Шонесі та продемонстровано Наґелеву симпатію до дуалізму властивостей.

Теоретико-методологічні засади цього дослідження ґрунтуються, передовсім, на основних загальнонаукових принципах: історизму, науковості, толерантності, неупередженості та об'єктивності. У роботі порушено питання і проблеми, що перебувають на стику коґнітивної психології, нейрофізіології і теоретичної філософії. Моя робота, втім, стосується філософського аспекту психофізичної проблеми й становить аналіз доробку одного представника аналітичної традиції в межах філософської академічної дискусії. Тому зосередження на проблемі, властиво, теоретичної філософії зумовлює неповноту чи неналежне відтворення підходів тих дисциплін, які не є предметом мого дослідження. Завдання цієї роботи зосереджені, передусім, на реконструкцію категорійного апарату, з яким підходить американський філософ до проблеми, що є неможливим без уваги до історико-філософського тла формування відповідної проблематики.

У цій роботі я вживатиму українську лексему «*ум*» для позначення чільного в предметі дослідження поняття «*mind*». Хоча в українській філософській спільноті вже устали́вся вжиток «*філософія свідомості*», я вживатиму словосполучення «*філософія ума*» заради послідовності з моїм ужитком «*ум*» у контексті психофізичного зв'язку (*mind-body problem*). Інша причина для мого вибору терміну «*ум*» полягає в тому, що Наґель критикує звичні підходи до психофізичного зв'язку через поняття свідомості й усвідомлюваного досвіду (*consciousness, conscious experience*). Тому, вжиток звичної української лексеми «*свідомість*» для англійського терміну «*mind*» утруднює коректний переклад філософських термінів англомовного дискурсу. Також я подаю в дужках ориґінальні поняття, вживані англійською мовою, що не мають прямих українських відповідників. Мій переклад цих понять є не остаточним, а радше адаптує специфічний філософський словник американської філософії ума до контексту української наукової термінології. Зокрема, зауважу, що мій переклад є відкритим до уточнень у випадку з «*умовність*» – «*contingency*» та «*емерджентний*» – «*emergent*».

Джерельна база дослідження охоплює, насамперед, оприлюднений доробок Наґеля – статті, книги, тези доповідей на конференціях, чернетки до статей тощо – що мають стосунок до й порушують питання психофізичної проблеми. Українською мовою нині існує лише два переклади знаменитої праці «На що схоже бути кажаном?» – Юрія Олійника й Андрія Синиці. Тому корпусом джерел для моєї роботи стали насамперед англомовні ориґінали його праць, що стосуються психофізичної проблеми: уже згаданої статті «*What It Is Like to Be a Bat?*» (1974), книги «*The View From Nowhere*» (1986), у якій перші три розділи стосуються психофізичної проблеми, запису його лекції в Королівському інституті філософії 18 лютого 1998 року «*Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem*», есе «*The Psychophysical Nexus*» з його збірки есе «*Concealment and Exposure and Other Essays*». Окрім робіт, що стосуються властиво психофізичної проблеми, ще одним першоджерелом до цієї роботи є частина його книги «*Other Minds*», у якій перша частина есе присвячена критиці та оцінці ним матеріалізму у філософії ума та його представників. З-поміж дослідницької літератури, через недостатній стан наукової розробки, було обрано оглядові праці та статті, як-то видання Джона Сьорла «*Mind: A Brief Introduction*», а також критичні огляди американських дослідників з «*The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*». З вітчизняних дослідників я користувався академічним доробком Дмитра Сепетого та Андрія Синиці. Для цитування думок чи позицій ключових філософів ума, з-поміж них Деніела Денета, Овена Фленеґена, Девіда Чалмерса тощо, я виконав первинний аналіз їхніх окремих праць.

РОЗДІЛ І

АРҐУМЕНТАЦІЯ Т. НАҐЕЛЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ УМА

Перш ніж виявити специфіку розгляду Наґелем психофізичної проблеми, необхідно схарактеризувати контекст та зміст цієї філософської проблеми, як її було визначено, принаймні, в сучасній аналітичній філософії. Зі зрозумілих причин я обмежуся описом найхарактерніших труднощів, що стоять на заваді різним філософським проєктам розв'язати психофізичну проблему посутньо.

1.1. Теоретичний контекст

Спершу варто окреслити основні філософські припущення в обміркуванні психофізичної проблеми, що тягнуть за собою специфічну для цієї царини знання арґументацію. Я спиратимусь на матрицю з чотирьох тез, запропоновану Кірком Людвіґом, для характеристики сучасних підходів до психофізичної проблеми. Філософські труднощі виникають з логічної несумісності цих чотирьох тез щодо взаємозв'язку між фізичним і ментальним, які нам видаються інтуїтивно коректними. Отже, Людвіґ артикулює чотири тези:

1. **Реалізм**: певні речі мають ментальні властивості.
2. **Концептуальна автономія**: ментальні властивості не можна концептуально звести до нементальних властивостей, а тому, твердження про нементальні властивості не імплікують твердження про ментальні властивості.
3. **Конститутивна достатність пояснення** (*constituent explanatory sufficiency*): повний опис речі щодо її головних складників, нереляційних властивостей і відношень між собою та з іншими базовими складовими речі (конститутивний опис) є вичерпним описом речі, тобто жодна властивість не має залишитись поза цим описом.
4. **Конститутивний нонменталізм**: основні складові речей не мають ментальних властивостей як таких (Ludwig, 2003, pp. 10-12).

Будь-які арґументи довкола психофізичної проблеми ґрунтуються на виборі окремих трьох тез та, відповідно, запереченні четвертої зайвої, що є логічно несумісною. Отже, заперечення тези (1) та, відповідно, ствердження як істинних решти трьох тез тягне за собою ірреалізм або елімінативізм ментального; заперечення тези (2) – концептуальний редукціонізм, що охоплює нейтральний монізм, теорії тотожності та різні форми функціоналізму; заперечення тези (3) – концептуальний антиредукціонізм; і заперечення тези (4) веде до онтологічного антиредукціонізму разом із концептуальним антиредукціонізмом (панпсихізм, ідеалізм, дуалізм субстанцій та дуалізм властивостей тощо). (Ludwig, 2003, p. 13)

У своєму аналізі я послуговуюся саме Людвіґовою інтерпретацією сучасного філософського дискурсу в інтерпретації психофізичної проблеми. Різні філософські теорії ума таким чином можна охарактеризувати як різні форми трьох логічно сумісних тверджень про взаємозв'язок фізичного та ментального, що засновуються на усуненні однієї тези, що є логічно несумісною з чотирма переліченими.

Іншим боком теоретичного контексту психофізичної проблеми є те, що її зазвичай розглядають з різних сцієнтистських припущень і настанов. Водночас, наукові редукції не можуть пояснити, чому нередуктивне поняття свідомості виникає на субстраті, який можна редукувати засобами фізичної науки – простіше, чому свідомість не постає в калькулятора. Услід за Д. Чалмерсом, питання довкола нерозв'язаності психофізичної проблеми можна описати як «важку проблему свідомості»: чому (а не як?) є можливим суб'єктивний досвід, що з необхідністю супроводжує наші коґнітивні та функціональні ментальні стани? (Чалмерс, 2014) Дж. Сьорл сформулював «важку проблему свідомості» як питання про можливість досягти об'єктивного знання про досвід третьої особи (*third-person, epistemically objective*), який є значущим винятково в онтологічно суб'єктивному статусі першої особи (*first-person, ontologically subjective*). (Searle, 2004, pp. 134-136) Ідеться не про можливість вербалізувати та ототожнити концептуально суб'єктивне знання досвіду «Я» з об'єктивним знанням про

досвід «Я», а про можливість проєкту певної «об'єктивної феноменології», яка би подужала описати в нейтральних вичерпних поняттях онтологічно суб'єктивне відчуття досвіду.

Проєкт натуралізації свідомості прагне усунути парадокси браку каузальності між ментальним та фізичним, пояснити феномен інтенційності та етичні проблеми (ін)детермінізму тощо. Подібно до Сьорла, проблему формулюють як питання про можливість наблизитись до теорії суб'єктивності ума та свідомості через інтерсуб'єктивні епістемічні критерії, що можна було би описати в рамках фізичних фактів (явищ), не залучаючи концепт суб'єкта чи спостерігача.

Якщо вдатись до схеми Кірка Людвіґа, то Наґель відкидає четверту базову тезу про брак ментальних елементів, конститутивних для речей у світі. Тобто, згідно з його засадничими засновками, неможливо ні на рівні понять, ні на рівні реальності редукувати ментальні властивості до фізичних (включно з потрактуванням їх як емерджентних стосовно фізичних елементів реальності).

Томас Наґель є одним із найвідоміших критиків вторгнення наукових методів у філософське дослідження ума. У вступі до своєї ґрунтовної праці «Погляд нізвідки» (*The View from Nowhere*) дослідник чітко зазначає, що, на його переконання, захоплення строгістю наукових елімінацій та редуктивізму, як-от в сучасній фізиці, є шкідливим для філософії[2]. (Nagel, 1986, pp. 7-8) У філософських проблемах часто спроби дистанціюватися від суб'єктивності та досягти якомога більш строгої об'єктивності ведуть до плутанини й витіснення проблеми, а не її розв'язання. Суб'єктивність усвідомлюваного досвіду не можливо експлікувати чи редукувати до більш об'єктивного поняття чи категорії, подібно до формально-тавтологічних постулатів науки. У цьому стосунку, філософ критикує фізикалізм та функціоналізм як течії в сучасній філософії ума, що не можуть пояснити як фізичний факт навіть власне

[2] Очевидно, Т. Нагель має на увазі аналітичну традицію сучасної філософії.

ментальний процес формування об’єктивного розуміння фізичного світу[3]. (Nagel, 1986, p. 15)

На його думку, сучасний філософський дискурс став заручником ідеалізму та сцієнтизму. Стосовно ідеалізму Наґель стверджує, що більшість сучасних філософських течій засновуються на пресупозиції, що «все, що існує і як все це влаштовано не може виходити за межі того, про що ми в принципі спроможні помислити». Сцієнтизм, відтак, він інтерпретує лише як чергову, більш диференційовану форму ідеалізму, який «ставить на чолі один із наявних нині способів людського мислення про влаштування Всесвіту. Найбільше засліплення сцієнтизму полягає в тому, що він припускає пояснення будь-чого в Усесвіті через застосування наукових теорій, які нам вдалося дотепер сформувати – нинішніми парадигмами є сучасна фізика та еволюційна біологія – так немовби сучасна доба не лише чергова ланка в історії» (Nagel, 1986, p. 9)

Тому Наґель застерігає від надмірно оптимістичних сподівань на науковий категорійний та поняттєвий апарат, адже при їх створенні ніхто не ставив за мету в майбутньому застосувати їх для вирішення психофізичної проблеми. Філософ переконаний, що наразі бракує концептуальних засобів, які дали би змогу розв’язати психофізичну проблему. На можливі закиди прихильників логічного позитивізму та прагматизму Наґель відповідає тезою, що метафізичні проблеми не можна подолати шляхом визнанням того, що природа мови є об’єктивною й довільною. «Але філософія не подібна до будь-якої мови. Її походження є довербальним і часто до-культурним, і одним з найбільш важких завдань є виразити неозначені, але інтуїтивно відчутні проблеми засобами мови без втрати цього інтуїтивного сенсу» (Nagel, 1986, p. 11) Отже, ми можемо виснувати, що Наґель не симпатизує ані дискурсові фізикалізму та функціоналізму, що засновуються на адаптуванні наукових засобів і понять до філософських

[3] But this leaves us with no account of the perceptions and specific viewpoints which were left behind as irrelevant to physics but which seem to exist nonetheless, along with those of other creatures – ***not to mention the mental activity of forming an objective conception of the physical world, which seems not itself capable of physical analysis***. – *T. N.*

проблем, зокрема психофізичної, ані теорій, на кшталт Райлової, Стросонової чи Селарсової.

1.2. Історичний контекст

Передовсім, слід стисло окреслити контекст філософських дискусій того періоду, на який припадає діяльність Наґеля. Андрій Синиця зазначає, що в другій половині XX ст. філософію ума почали розглядати як більш загальну стосовно філософії мови – «Без розуміння ментального неможливо зрозуміти, як формується семантика мови, як створюється коректна теорія референції, в який спосіб можливий прагматичний вимір пізнання, взаємозв'язок людини зі світом» (Синиця, 2013, с. 64) Український дослідник переконує, що ця еволюція пройшла непомітно через поступову зміну трендів: від ідеалістичного дуалізму (кінець XIX – початок XX ст.) через матеріалістичний редукціонізм (1920-1980-ті роки) до різних форм антиредукціонізму (кінець XX – початок XXI ст.). Очевидячки, що Наґелеві погляди сформувалися якраз при розчаруванні й критиці матеріалізму[4] та початках захоплення певними містичними, дуалістичними й плюралістичним теоріями психофізичного зв'язку, а тому можна припустити значний вплив цієї академічної атмосфери на його прихильність до дуалізму властивостей і гіпотези про прото-ментальні частинки. На загал, Синиця додає у висновках, що також помітна тенденція прагнення кожного мислителя посісти свою власну, окремішню позицію у вирішенні психофізичної проблеми (Синиця, 2013, с. 68), а тому я припускаю, що певну ідіосинкразію Наґелевих арґументів порівняно з іншими філософами почасти можна пояснити такою спонукою.

З огляду на біографічні деталі академічного шляху Наґеля, ми частково відстежуємо ці впливи. У час, коли американська філософська спільнота перебувала під впливом Р. Карнапа, А. Тарського, К. Ґ. Гемпеля, Наґель вступив на бакалаврат до Корнельського університету, одного з перших у США, що зайнялися Вітґенштайновою філософією мови, а також тут між студентами

[4] До цієї критики Нагель доклався і власноруч, про що йтиметься нижче.

ходили копії «Блакитної» та «Коричневої» книг, тоді ще офіційно не опублікованих[5]. Далі, отримавши стипендію Фулбрайта, він став студентом маґістерської програми в Оксфордському університеті, де його науковим керівником був Дж. Л. Остін. Але, як він зізнається, більш цінним був досвід відвідування лекцій та семінарів майбутніх «світочів» філософії ума, з-поміж них лекції П. Стросона, який надалі підготував на їх основі свій *opus magnum* «Індивіди», семінари Е. Енском з Вітґенштайнової філософії та теорії дії, а також заняття з Д. Пірзом та П. Ґрайсом (Nagel, 1995, p. 4). Коли він повернувся до Америки, щоб здобувати докторський ступінь в Гарварді та почав викладати, він познайомився з Солом Кріпке та часто відвідував лекції Ноама Чомскі в MIT. Саме там Наґель почав дискутувати з Кріпке щодо нового тлумачення «Філософських досліджень» Вітґенштайна та його проєкту модальних логік. (Nagel, 1995, pp. 3-10)

Далі, Наґель здобув славу серед англомовних філософів ума в 1970-х роках, коли він узявся критикувати, панівні тоді, фізикалізм та функціоналізм. Найбільшої ваги набула його стаття «На що схоже бути кажаном?» (1979), у якій він сформулював свій арґумент про *кваліа*. Він не був першим, хто помітив цю трудність в матеріалістичному редукціонізмі, але він по-новому сформулював її. Американський дослідник Вільям Лайкен розмежовує чотири різні формулювання проблеми *кваліа*, і арґументи Томаса Наґеля разом із Френком Джексоном він виокремлює в «арґумент знання» (*knowledge argument)* (Lycan, 2003, p. 56) Мисленнєвий експеримент Ф. Джексона, як відомо, описує таку собі Мері, котра не має візуальної здатності бачити кольори, а тому бачить світ монохромно. Утім, вона має вичерпне фізичне пояснення природи кольору й візуального сприйняття, крім того, для опису різних предметів їй надають цифрове вираження кольорів. Проте, це об'єктивне верифіковане знання про кольори в термінах фізичної науки не дає їй справжнього знання про кольори, адже нездатність Мері розрізняти жовтий та синій на рівні суб'єктивної

[5] Це було пов'язано з тим, що до Америки їх привіз Вітґенштайнів учень і друг, Норман Малкольм.

диференціації позбавляє її змоги відчувати типові для людей «змісти» кольорів. (Джексон, 2014)

Наступною ми повинні зауважити прихильність Наґеля до «нового містеріанізму»[6], як його назвав Овен Фленеґен – погляду, що ми наразі принципово не спроможні концептуалізувати, а тим паче вербалізувати в межах наявного філософського словника розв’язок психофізичної проблеми. (Flanagan, 1991, p. 331) Наґель вважає, що з кращим розумінням реальності наукою та сміливими філософськими припущеннями в майбутньому ми зможемо віднайти шлях до адекватного та когерентного опису зв’язку між суб’єктивним внутрішнім переживанням свідомості та об’єктивною зовнішньою маніфестацією в органічній основі ума. А тому, доречно розглядати його гіпотезу нейтрального монізму в контексті його прихильності до «нового містеріанізму».

Я означив, як можна простежити шляхи впливу на теоретичні погляди Наґеля представників різних підходів до психофізичної проблеми, зосібна Сола Кріпке в Гарварді та Пола Ґрайса в Оксфорді. Свої арґументи Наґель формував якраз наприкінці доби захоплення матеріалістичним редукціонізмом та зміни оптики на проблеми філософії мови як такі, що охоплюються дослідженням природи ума.

Як було показано, теорії психофізичного зв’язку можна окреслити через сполучення трьох тез та відкидання четвертої зайвої з логічної матриці Кірка Людвіґа. Їхню історичну еволюцію можна, отже, подібним чином вибудувати як різні комбінації цих тез. Наґель відкидає нонменталізм базових складників реальності, що і становить мету його арґументу про *кваліа* та неможливість наявними концептуальними засобами поєднати ментальне з фізичним. Зрештою, американський мислитель висуває сміливе припущення про існування прото-ментальних складників чи властивостей реальності, що в майбутньому може

[6] У сучасній філософії ума «новий містеріанізм» не є популярною течією. З-поміж його відомих прихильників можна назвати Коліна МакҐіна як найбільш радикального послідовника тези про принципову конститутивну неможливість людей сформувати концептуальний апарат будь-коли, Джеррі Фодора, Ноама Чомскі та Стівена Пінкера.

стати початком адекватного розв’язання психофізичної проблеми. До цього теоретичного контексту я спробував додати історико-філософську розвідку, щоби зрозуміти місце його критики та теорій в історичному розвитку сучасної американської філософії ума.

РОЗДІЛ ІІ

АРҐУМЕНТИ НА КОРИСТЬ СУБ'ЄКТИВНОСТІ УМА ТА МОНІСТИЧНА ГІПОТЕЗА

У цьому розділі я аналізую та відтворюю логіку низки арґументів Наґеля на користь суб'єктивності ума та її логічної автономності стосовно об'єктивних описів реальності. Далі, я розгляну зміст його гіпотези про нейтральний монізм.

Перша частина арґументації філософа – про неусувну суб'єктивність свідомих станів – стосується його доведення першої тези з матриці К. Людвіґа, викладеної в попередньому розділі[7]. Його чільний засновок можна сформулювати так: якщо свідомість й усвідомлюване (*кваліа*) не можуть бути логічно редукованими до фізичних властивостей, хоча і необхідно зумовлені ними, тоді матеріалізм у філософії ума хибний, і ментальні властивості є базовими неусувними компонентами реальності. Спроби описати свідомість і кваліа *такими, як вони є насправді, а не такими, якими ми переживаємо їх суб'єктивно* як «досвід першої особи» – не мають сенсу, позаяк базовою властивістю, яку потрібно редукувати, є сам факт нашого суб'єктивного переживання.

Проте більшість антиредукціоністських теорій ума становлять дескриптивний аналіз психофізичного зв'язку, зокрема і дуалізм властивостей (*property dualism*), але не пояснюють його метафізичного підґрунтя, себто – чому свідомість <u>необхідно</u> пов'язана з фізичними процесами в мозку. Власне, це і становить зміст наступної частини його арґументації – визначення правильних шляхів побудови такої теорії. На його думку, після критики Сола Кріпке головним викликом для нової теорії психофізичного зв'язку, що засновується на припущенні ментального реалізму, є потреба перевірити, чи ментальні стани є <u>з необхідністю</u> фізичними. (Nagel, 2002, p. 195) Дуалістичні теорії розмежовують їх аналітично та/чи метафізично, але визнають їхню кореляцію, тоді як теорія

---

[7] Див. с. 8-9 цієї роботи.

тотожності й функціоналізм ладні запропонувати лише їхню умовну (*contingent*)[8] тотожність. Кріпке поставив під сумнів логіку умовності кореляції ментальних та фізичних станів, позаяк тоді в іншому можливому світі тотожність фізичного й ментального може і не відбутися, адже вони не є необхідними.

Єдиною логічною можливістю, на думку Наґеля, залишається певна форма нейтрального монізму. Власне, свою власну моністичну гіпотезу філософ висуває на пізнішому етапі своєї академічної діяльності.

Усю його арґументацію варто також розглядати в контексті його прихильності до тез «нового містеріанізму», як уже згадано в попередньому розділі. Ще зі статті «Як воно бути кажаном» (Nagel, 1974, pp. 436, 440), він заявляє, що наші наявні коґнітивні й лінґвістичні засоби є неадекватними для емпіричного підтвердження цієї необхідності тотожності ментальних і фізичних станів. Я не маю змоги в роботі такого формату докладно викласти всю систему арґументації Наґеля, тому далі окреслю її в загальних рисах.

2.1. Арґумент на користь *кваліа* й суб'єктивності ума

Наґель вживає поняття «свідомість» і «усвідомлений досвід» (*consciousness, conscious experience*) та «суб'єктивність» і «суб'єктивний характер досвіду» (*subjectivity, subjective character of experience*) замість терміну «*кваліа*». Утім, його арґумент безперечно стосується теоретичного контексту, який належить дискусіям довкола *кваліа*. Зазвичай, дослідники погоджуються на такому визначенні *кваліа*: «це почування (*feel*) ментального стану чи явища (особливо відчуття (*sensation*)), його феноменальний характер, доступний інтроспективно, його сутність, що відкривається лише у свідомості носія» (Lycan, 2003, p. 55)

Функціоналізм та фізикалізм пояснюють ментальні стани та явища в термінах такого словника, що оминає або неадекватно описує властивість усвідомлюваного досвіду. Наґель стверджує, що ментальні стани та явища,

---

[8] Як я зазначав у вступі, мій переклад терміну «contingent» з англомовного філософського словника не претендує на фахову вичерпність. Альтернативні переклади: «випадковий», «довільний», «контингентний».

очевидячки, супроводжуються усвідомлюваним переживанням їхньої наявності чи відсутності.

Мислитель порушує питання, що передує розв'язанню психофізичній проблемі: чи ум має (або ж може мати) об'єктивний характер взагалі? Адже редукція ментального до фізичного або ж його елімінація ґрунтується на засновку, що ум в принципі може мати об'єктивне вираження, бути сформульованим у термінах об'єктивності. Він переконує, що поняття фізичної об'єктивності, фізичної реальності є не єдиною формою об'єктивного погляду на речі.

Насамперед, мислитель спростовує засновок про принципову можливість редукції ментальних властивостей до фізичних, як форми редукції суб'єктивності до об'єктивності. У цьому стосунку, він критикує застосування теорій фізичної науки й понять фізичної реальності для вирішення властиво філософських проблем. Постає інша проблема – тоді ментальне неможливо верифікувати за певними об'єктивними критеріями. Він пропонує інакший тип об'єктивності стосовно ментального – такий, що інтеґруватиме в себе суб'єктивні точки зору (перспективи) як значущі й логічно сумісні елементи реальності. Тут така теорія об'єктивності дещо перетинається з дотеоретичним, інтуїтивним уявленням про природу нашого ума. На його думку, ми ставимось до умів свідомих істот як до реальних речей, а не евристичних концептів як-то в біґейвіоризмі чи функціоналізмі. «Якщо особи і будь-які розумні істоти є частиною фізичної природи, то в спробах досягти цілком об'єктивної картини світу, ми повинні досягти зовнішнього на самих себе, на свої особливі перспективи і світогляди немовби ззовні, і через оптику не фізики, а ментальних понять. Тоді ми матимемо об'єктивне розуміння ума» (Nagel, 1986, p. 17)

Ми певні того, що інші люди та інші істоти, зокрема хребетні тварини, справді відчувають і переживають якісь усвідомлювані почування від різних взаємодій у світі, а не просто схильні відтворювати певну поведінкову реакцію в певних обставинах, немовби без свідомості. Тут, проте, можливо опонувати арґументом Вітґенштайна проти «приватної мови»: мовляв, наш ужиток слова

«усвідомлюваний досвід» (*conscious experience*) має сенс лише при наявності публічних критеріїв обставин, котрі легітимізують такий слововжиток. Спроба перенести слово «усвідомлюваний досвід» до тварин, де наші критерії слововжитку не застосовані, а тому перевірка правильного чи неправильного застосування неможливе, стають «приватною мовою» із позбавленими сенсу поняттями. Наприклад, той, хто знає, що таке годинник і доба, нібито може зрозуміти, про що йдеться, коли ми стверджуємо, що і тут, і на Сонці зараз п'ята година. Очевидно, що тут умова слововжитку, котру потрібно подолати – визначення часу за обертом Землі довкола осі – не матиме сенсу на Сонці. Проте Наґель переконаний, що такий закид не можна застосувати до «усвідомлюваного досвіду»: перенесення цього поняття до інших розумних істот не суперечить умові слововжитку, яку хочуть подолати. (Nagel, 1986, pp. 22-23) Зрештою, Наґель доводить, що значущість наших ментальних станів не залежить від мови. «Але ми не приписуємо такі стани лише істотам, які мають ментальні поняття (концепти): ми приписуємо їх і до дітей, і до тварин, і переконані, що не маючи здатності до мови, ми також би мали досвід, подібний до того, що ми маємо зараз» (Nagel, 1986, p. 23)

Водночас, спробувати дізнатися зміст усвідомлюваного досвіду в інших, не суб'єктивних, а об'єктивних термінах не матиме сенсу в межах наших наявних словників і теоретичних засобів. «Чи має сенс, іншими словами, запитувати, а які ж насправді мої відчуття і досвід, на противагу тому, як вони мені здаються?» (Nagel, 1974, p. 448) Філософ наголошує, що його арґумент не стосується питання приватності ментального. «Я не порушую тут питання про гадану приватність досвіду для його власника. Перспектива, про яку йдеться, не така, що вона доступна винятково одному індивідові. Радше, це певні типи усвідомлюваних почувань» (Nagel, 1974, p. 441)

Утім, різні типи *кваліа*, що належать різним істотам, важко порівняти в об'єктивних термінах чи поняттях. Як відомо, Наґелів приклад стосується свідомості кажанів. Ми можемо помислити в уяві, як це воно – орієнтуватися в

просторі за допомогою звуку, мати поганий зір та спати догори дриґом, але ці наші уявні описи накладаються на наш суб'єктивний досвід. Щоб зрозуміти як це бути кажаном, то потрібно пережити досвід кажана, маючи нейрофізіологічну конституцію кажана – цебто, бути кажаном. В окремій примітці автор зазначає, що тут слід запитувати не про можливість аналогічного вжитку менталістських термінів стосовно інших свідомих істот, а про те, як ця свідомість переживає досвід суб'єктивно в цій істоті. (Nagel, 1974, p. 440) Спроби наблизити досвід кажана до нашого через уяву не схоплюють адекватно повноту деталей суб'єктивної точки зору кажана.

Наґель говорить, що цей приклад неможливості об'єктивно описати *кваліа* досвіду різних видів істот свідчить і про подібну неможливість у межах навіть одного біологічного виду. «Проблема не обмежена лише екзотичними випадками, однак, оскільки вона існує між однією та іншою людиною. Суб'єктивний характер досвіду людини, що є глухонімою з народження, не доступний мені, наприклад, так само як мій не доступний їй. Це не означає, що ми не віримо в те, що кожен з нас має таку суб'єктивну властивість переживання певного досвіду». (Nagel, 1974, p. 440)

Редукціонізм фізикалістських та функціоналістських моделей ума наслідує логіку редукціонізму з царини науки, як-то тавтологічні судження «H_2O = вода» чи «блискавка = електричний розряд». Тобто, наявні різні порядки – макро- й мікрорівнів – опису об'єктів реальності: суб'єктивний, що застосовує феноменальні відчуття мовця (блискавка і вода не є строго науковими описами реальності) і об'єктивний, що застосовує об'єктивні терміни фізичного чи хімічного опису реальності. Проте такий редукціонізм не можна застосувати до свідомого досвіду, згідно з арґументом Наґеля. *Кваліа* можна адекватно описати в термінах суб'єктивності, але аж ніяк не можливо логічно описати в термінах об'єктивного опису.

Суб'єктивна значущість перспектив різних свідомих істот (*кваліа*) свідчить, що ментальне не надається до каузального чи функціонального ототожнення з

необхідністю. «Проблема полягає в браку мислимого внутрішнього зв'язку між станом моєї суб'єктивної точки зору (почування) і фізико-хімічним станом мого мозку. Їхні екстенсіонали можуть збігатися якомога більш точно, але це ще не є необхідною тотожністю. Якщо це один і той самий фізичний стан, тоді існування одного без іншого має бути логічною неможливістю. І хоча ми маємо досить переконливі емпіричні докази вірити, що це правда, але сам факт мислимості такої неможливості вимагає, щоб необхідність психофізичного зв'язку стала доступною в поняттях і прозорою для нашого розуміння. У випадку із усвідомлюваними станами ума й фізіологічними станами мозку, ми не просто не маємо необхідного зв'язку – видається, що така необхідність між настільки різними речами є неможливою. Вони[9] здаються логічно непоєднуваними» (Nagel, 1998, p. 342)

Різні типи ментальних станів доступні різним типам істот, і наша людська суб'єктивність є лише одним прикладом з-поміж інших. Наша неможливість повного доступу до суб'єктивних перспектив інших типів істот (не через уяву) свідчить радше про обмеження наших когнітивних здібностей та понять, які ми не ладні наразі або взагалі ніколи в майбутньому трансцендувати. Утім, це не є доказом неіснування свідомості та суб'єктивності, які матеріалістичний редукціонізм не здатний несуперечливо описати чи інтеґрувати в картину реальності.

Отже, арґумент про *кваліа* підважує можливість редукувати суб'єктивність свідомості засобами фізичної науки, а відтак – функціоналізм та теорія тотожності мають запропонувати інакші логічні критерії їхньої теорії редукції ментального до фізичного.

2.2. Гіпотеза нейтрального монізму

Друга частина Наґелевої арґументації полягає в тому, що, позаяк матеріалістичний редукціонізм не є адекватним, слід спробувати оцінити

---

[9] Стани мозку й феноменологічні почування свідомості. – Авт.

істинність антиредукціоністських теорій. Мислитель відкидає субстанційний (картезіанський) дуалізм, але визнає за дуалізмом властивостей (*property dualism*) більший пояснювальний потенціал.

Наґель переконує, що наші первинні інтуїції та філософська термінологія в царині природи розуму ведуть до можливості помислити речі, які є логічно неможливими або ведуть до непродуктивних способів розв’язку психофізичної проблеми. А звідси постають хиби міркувань дуалістичних теорій ума.

Мислитель наводить приклад мисленнєвого експерименту «філософського зомбі» – у функціональній й фізіологічній конституції звичайну людську істоту, але яка не матиме суб’єктивного переживання своєї життєдіяльності у світі. Такі висновки є можливими через нашу залежність від інтроспекції, інтуїцій, що ґрунтуються на погляді першої особи. Ми буцімто розуміємо вичерпно наші *кваліа*, а тому концептуально здатні помислити це відчуття окремо від нашого організму. Проте це ще не є достатнім доказом істинності дуалізму будь-якого типу, позаяк інтроспекція може не схоплювати необхідності зв’язку між фізичним і психічним, тож «філософський зомбі» заводить нас на манівці, і не є продуктивним засобом міркування про влаштування ума. Цілком протилежним таким прикладом є можливість помислити свідому істоту, що виглядатиме і поводитиметься точнісінько як ми і матиме суб’єктивні переживання, але насправді ця істота становить просто низку електронних схем. Хоча в понятті таких істот немає буквальної суперечності між словами, вони не є логічно можливими.

Наґель пропонує порівняти наші концепти ума з нашими концептами числа. У мисленнєвому експерименті, де певне число, наприклад, 379, мало би дітей чи батьків. Очевидно, що ми *a priori* бачимо логічну неможливість, маючи лише поняття про число – нам не потрібно досліджувати концептуальні зв’язки між поняттями батьківства і числа. У випадку з психофізичним зв’язком, через те, що ми інтроспективно не здатні встановити з певністю необхідний зв’язок між

станами організму (мозку) і нашою свідомістю, то ми відразу вирішуємо, що *a priori* між ними немає відношення необхідності.

«Мисленність і немисленність є нашими основними засобами для встановлення логічної можливості та необхідності, але вони можуть бути оманливими, і мисленність, котра залежить від відношень між описами першої та третьої осіб, є *особливо помилковою стратегію*. Можливо, що фізичний опис станів мозку, пов'язаних зі свідомими станами, буде неповною теорією психофізичного зв'язку – це просто зовнішній погляд на щось, що ми визнаємо зсередини як осмислений досвід. Якщо це правда, тоді наявні в нас уявлення та інтуїції про ум і тіло зовсім не відповідають реальності й не можуть слугувати як адекватні засоби для мислення *a priori* про психофізичний зв'язок» (Nagel, 1998, pp. 435-436)

Водночас, Дмитро Сепетий зауважує, що Наґель не наводить переконливого контрарґументу, що показав би логічну неможливість феноменальних зомбі й істоти-«електроніка», а «просто висловлює сподівання, що вони, можливо, логічно неможливі, хоча все говорить про те, що вони логічно можливі» (Сепетий, 2017, с. 284) Далі, український дослідник зауважує, що арґумент філософа, мовляв, ми здатні віднайти в майбутньому логічну неможливість феноменальних зомбі та істот-«електронів», коли ми змінимо й розширимо наші концепції фізичного й феноменального, є безпорадним. «Заміна способів вживання слів не змінює логічних відношень між тим змістом, який ці слова мали (тим, що ці слова означали) до заміни. Ми можемо перестати називати "фізичним" те, що ми зараз називаємо фізичним, перестати називати "свідомістю" те, що ми зараз називаємо свідомістю, перестати називати "феноменальним" те, що ми зараз називаємо феноменальним, а натомість можемо називати все це якось інакше, наприклад, X, Y, Z, – суть залишиться тією самою, зміниться лише її словесне вираження: «Z зомбі як істота, яка має всі X властивості людини, але не має Y, є логічно можливим» (Сепетий, 2017, с. 286) Далі, Сепетий додає, що, попри хибність Наґелевого контрарґументу про логічну

неможливість таких істот[10], він ладен погодитись з арґументом про «насправді-неможливість» їхнього існування в природі. Цю тезу про «насправді-неможливість» можна було би посилити, на думку українського дослідника, висновками теорії інтеракціонізму про вагому каузальну-функціональну роль свідомості для життєдіяльності мозку (Сепетий, 2017, с. 287), проте Наґель не пристає до цієї думки. Услід за критикою з боку Сепетого, я додам, що Наґелеві міркування про мисленність і немисленність є непослідовними, позаяк, спростовуючи модальну логіку ТТ, він посилався на факт логічної можливості філософського зомбі як спростування висновку про необхідну тотожність мозку й свідомості[11], але для критики дуалізму дослідник уже відкидає мисленнєві експерименти, що вдаються до (не)мисленності, як помилкові.

На шляху до нової теорії Наґель пропонує зміну парадигми на відношення між фізіологічними станами мозку, феноменологічними аспектами свідомості та функціональними описами. Філософ вдається до термінології Кріпке, де позначники (дезиґнатори) можуть бути строгими, або довільними (умовними). На прикладі наших дотеоретичних уявлень про воду[12], деякі властивості поняття є умовними, довільними (рідина, що ллється з неба, що міститься в річках й озерах), але наші уявлення про її густину, прозорість, агрегатні стани згодом наука визначить як безумовні, не довільні. Так само, функціональні стани свідомості можна трактувати нередуктивно, не як самодостатні описи станів ума, а як строгі означальники, що стосуються не-умовних[13] властивостей свідомості. На прикладі стану болю, фізіологічне підґрунтя (нервової системи, мозку тощо) і феноменологічного почування болю кимось (мною, іншою істотою) висновують функціональний стан болю, спроби уникнути його. Проте лише фізіологічний та феноменологічний аспекти ментальних станів призводять до появи ментальних станів, позаяк функціональний аспект є лише засобом

---

[10] А отже, окремішнього існування свідомості та мозку, і відсутності необхідної тотожності між ними в сенсі модальної логіки.

[11] Див. ст. 22-23, а також 33-34 цієї роботи.

[12] До появи хімічного опису, себто молекулярної формули води, аналізу її хімічних властивостей експериментальним шляхом.

[13] В ориґіналі «non-contingent». Альтернативний переклад: «не-випадковий» або «не-довільний».

референції, а не реальним станом. (Nagel, 1998, pp. 347-348) У цьому стосунку, Наґель змінює підхід до розмежування між функціональними, феноменологічними та фізіологічними дескрипціями, водночас, підважуючи і функціоналізм, і дуалізм.

Отож, позаяк, на його думку, з арсеналу можливих логічних відповідей жодна не є задовільною, слід спробувати віднайти певний нейтральний шлях, що не залежав би від жодного типу дескрипції – ані менталістського словника, ані фізичного редукціонізму. Гіпотеза філософа полягає в тому, що ментальні та фізіологічні дескрипції становлять два різні типи позначення щодо того самого референта не-умовним[14] чином. Натомість, повинен бути третій тип пояснення, що буде необхідною референцією. Така теорія цього третього типу конститутивних елементів ума не може бути утворена простим сполученням фізичних і ментальних описів. «Якщо строгі кореляції існують між фізіологічними та феноменологічними компонентами, то гіпотеза полягає в тому, що не фізіологічне спричиняє феноменологічне, але що існує третій термін, який зумовлює їх обидва, але не є їхнім простим сполученням. Це повинен бути третій тип компонентів, чий стосунок до інших двох буде не каузальним, а конститутивним. Він[15] не повинен нічого оминути увагою. X повинен мати такі властивості, що і стан X як відчуття (*sensation*), і X як стан мозку будуть випливати з самої природи X, незалежно від його стосунку до будь-чого ще» (Nagel, 2002, p. 221)

На думку Наґеля, необхідна зумовленість між ментальним і фізичним повинна стосуватися не їхнього аналітичного збігу в інтенсіоналах, а метафізичної необхідності взаємної зумовленості в екстенсіоналах. Картезіанський дуалізм є таким прикладом: людина є істотою, в якій фізичні та ментальні характеристики мають спільний інтенсіонал, але це не означає, що їхнє окремішнє існування унеможливлюється поняттям людини, так само як поняття сендвіча з шинкою не

[14] В оригіналі «non-contingent».
[15] Третій тип компонентів (складників) реальності, що не належить до фізичного чи феноменального типів.

свідчить, що шинка та хліб не можуть мати інші інтенсіонали (існувати окремо одне від одного) (Nagel, 2002, p. 222) Нова теорія психофізичного зв'язку повинна мати строгу необхідність у собі, а не лише аналітичну (поняттєву) тотожність.

Він наводить приклади пояснення з фізики: відкриття атомів та законів термодинаміки пояснює нагрівання газу в закритій посудині, або ж розуміння природи повітря пояснює процес горіння як окиснення – багато феноменів, що здаються пов'язані умовно (*contingently*), пояснюють з необхідністю певним базовим конститутивним принципом[16]. «Один базовий феномен постулюють для пояснення маніфестації двох типів феноменів, які здаються на позір несумісними, таким чином, що пояснення одного неможливо буде відокремити від пояснення іншого» (Nagel, 2002, p. 223) Тож і нова теорія третього типу властивостей має містити таку строгу необхідність у поясненні двоїстості ума – у його вираженні в мозку й суб'єктивній феноменології. Така необхідність у поясненні психофізичних законів не може бути просто умовиводом, що засновується на кореляціях між фізіологічними та феноменологічними станами. Вона повинна містити такий потенціал логічної необхідності, що зможе також пояснити закономірності взаємодії мозку й свідомості, які ми наразі не помітили або не здатні помітити.

Філософ пропонує гіпотезу, що звичні взаємозв'язки між свідомістю й поведінкою приблизно вказують нам на певну ґрунтовнішу взаємодію в мозковій структурі, котру ще належить відкрити через наукове доведення. «Можливо, приміром, пояснення взаємозв'язку між свідомим відчуттям болю й поведінковою реакцією – спробою позбутися болю – на рівні організму полягає в тому, що на глибшому фізіологічному рівні стан, що генерує відповідну спостережувану поведінкову реакцію в неушкодженому організмі через нейрони, м'язи й сухожилля, є за сутністю суб'єктивним станом мозку зі своїм

[16] У випадку з фізичними поясненнями – через властивості атомів і молекул, що пояснює і вогонь як процес окиснення, і процес нагрівання газу одним поняттям (або категорією понять)

власним неопосередкованим, не-умовним[17] «поведінковим вираженням». Це і буде один стан, що з необхідністю матиме і фізичні, і ментальні властивості, а не простий збіг в одному понятті» (Nagel, 2002, p. 225) Себто, він припускає, що на рівнях глибших, ніж рівень логічної особи, на рівнях підсистем і частин мозку, існують властивості, які є водночас і фізичними, і ментальними (або їх прото-субстратом).

Для емпіричної перевірки цієї гіпотези можна спробувати подивитись на реакції і взаємодії мозку через два експерименти. Перший експеримент – так звані «мізки в діжці» – пропонує подивитись, чи буде мозок відтворювати зовнішню взаємодію не-умовно, якщо це будуть просто мізки в контейнері, підключені до електронних засобів із вводом і виводом даних. На переконання автора гіпотези, мізки матимуть ментальні стани і передаватимуть на вивід даних інформацію, подібну до тієї, що наші мізки передають на рівні організму[18]. Другий експеримент пов'язаний з експериментами розтину мозку – лівої й правої півкуль, наприклад. Наґель перелічує експерименти, які доводять, що люди з розділеними півкулями мозку хоча й мають одну свідомість, все ж таки ці частини мозку здатні продукувати на загал автономну ментальну «поведінку»[19]. (Nagel, 2002, p. 227) У цьому стосунку, філософ провадить до висновку, що ця нова теорія не зможе ґрунтуватися на інтроспективному свідченні наявності такого зв'язку, позаяк ці нижчі рівні в мозку є структурно нижчими за рівні особи, за рівень фізичного організму.

Гіпотеза полягає в тому, що, ймовірно, ще менші й більш диференційовані частини мозку можуть мати окремі ментальні властивості та які при їхньому

---

[17] Non-contingent

[18] Ідеться, наприклад, про мізки в діжці, до яких будуть підключені засобами відтворення звуку й зчитування візуальної інформації. На переконання Наґеля, якщо ми покажемо цьому мозкові в діжці через візуальний інструмент малюнок дерево, то через інструмент відтворення звуку отримаємо від нього пропозицію «Я бачу дерево». Тобто, за відсутності звичного людського тіла, суб'єктивність ментального в цьому мисленнєвому експерименті буцімто зберігається.

[19] Іншим типом емпіричних свідчень є спостереження за людьми зі специфічними ушкодженнями окремих ділянок мозку. Наприклад, певні типи агнозії показують, що людина може знайти й взяти ручку з групи об'єктів, якщо її попросять, але якщо їй просто показати, не даючи в руки, і запитати «що це», то вона не зможе відповісти. Це ушкодження і брак зв'язку між фізичними ділянками не може бути відчута чи знайдена суб'єктивно цією людиною – так би мовити, її ментальні змісти не відчувають, що є якась проблема.

сполученні витворюють звичну для нас людську свідомість. Ці підсистеми, які складаються з менших компонентів, є автономними, тобто це вони витворюють свідомість, сполучаючись, а не свідомість контролює стани своїх компонентів.

Наґелеве припускає, що поява феноменологічних відчуттів може траплятись вже на цих рівнях, які є нижчими за наші звичні приписування ментальних властивостей (особа, мозок, організм тощо). Якщо така позиція не веде до емерджентизму, то натякає на можливість, що в реальності є більш фундаментальні елементи реальності, з яких постають окремо фізичні й ментальні елементи на вищих рівнях організації. І це не є формою панпсихізму, а є нейтральним монізмом, позаяк панпсихізм постулює лише ментальні елементи як фундаментальні компоненти реальності. (Nagel, 2002, p. 231; 234) Майбутня теорія може пояснити цей новий тип елементів реальності через ще фундаментальніші структури реальності, щодо яких ми не маємо ані свідчень, ані достатньо фантазії, щоб уявити собі її влаштування. Наґель переконаний, що така теорія є можливою в майбутньому попри наші початкові сумніви. Він наводить аналогії з фізики: за домінування Ньютонової механіки, здавалося неможливим уявити появу нових фізичних теорій, що пояснювали би взаємодію тіл через невидимі заряди та хвилі (електромагнетизм) або частинки, менші за атоми (квантова фізика).

Отже, чільна теза американського філософа полягає в тому, що ми не можемо наразі встановити *a priori* необхідність взаємодії усвідомлюваних станів і фізіологічних станів мозку. Він доводить це арґументацією на користь *кваліа* та критикою доведення такої необхідності через логічну (не)мисленність. Нейтральний монізм встановить необхідні зв’язки між тілом й умом через їхній спільний стосунок до чогось, що не є ані фізичним, ані ментальним. Ми не редукуємо суб’єктивність феноменології наших відчуттів, але, водночас, локалізуємо ментальні стани в певному організмі з певними біохімічними станами одночасно, а не паралельно.

РОЗДІЛ ІІІ

КРИТИКА Т. НАҐЕЛЕМ ТЕОРЕТИЧНИХ ПІДХОДІВ У ФІЛОСОФІЇ УМА

Як ми переконалися з попередніх розділів, Наґель є антиредукціоністом у розв'язанні психофізичної проблеми, особливо гостро критикуючи матеріалістичні теорії. Водночас, визнаючи окремі вади в дуалістичних теоріях, американський філософ пристає на бік нейтрального монізму. У такому контексті, його критика інших течій та напрямів у філософії ума містить важливі зауваги та коментарі. Через дискусію та критику Наґеля з іншими філософами ума я прагну виокремити ті питання та аспекти, які філософ не порушив у викладі своїх міркувань у вищерозглянутих працях.

Я не відтворюю цілком всю арґументацію філософів, яких він критикує та коментує, позаяк предметом мого дослідження є погляди саме Наґеля щодо психофізичної проблеми. Я лише стисло відтворюю зміст арґументів інших філософів, щоби дати контекст його критиці та заувагам.

3.1. Мовна прагматика: версія Людвіґа Вітґенштайна

Звісно, немає певного єдиного напряму мовного прагматизму в межах філософії ума, але чи не найочевиднішим представником розв'язання філософських труднощів через корегування мовного вжитку, очевидячки, є Л. Вітґенштайн. Як ми зазначали в першому розділі цієї праці, Наґель під час навчання в Корнельскому та Оксфордському університетах, ґрунтовно ознайомлювався з працями Вітґенштайна, а відтак, можна здогадатися, чому для критики він обрав саме «зачинателя» мовного прагматизму, а не, приміром, Вілфрида Селарса.

У своєму огляді книжки Девіда Пірза «Хибна в'язниця: дослідження розвитку Вітґенштайнової філософії» (*The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*), Наґель ще раз артикулює свою опозицію до **дефляційної теорії істини** в **мовній прагматиці**. На думку Наґеля, мовна прагматика уґрунтовує епістемічну значущість усіх наших понять у вжитку,

витлумаченому статистично – не нормативно, а фактично, як вони вживаються самими мовцями в певній спільноті. У такому разі, такі філософські проблеми, як проблема взаємозв'язку між свідомістю та мозком, не є вагомими питаннями як невластиві усталеному вжиткові нашої емпіричної мови. Позаяк Вітґенштайн оминає, на переконання Наґеля, відповіді на питання, яким чином мовці доходять згоди щодо нормативності умовних правил слововжитку, інакше – як факт практики породжує норму правила, то наші філософські поняття «ум», «свідомість», «*кваліа*» тощо є нереферентними, а отже нам просто треба перестати ставити питання щодо об'єктивної значущості чи-то наукової пізнаваності їхніх референтів. Вітґенштайнів критерій пізнання є, отже, надто слабким і може щонайбільше потвердити неможливість говорити про приватну невтілену свідомість, а не запропонувати розв'язок психофізичної проблеми. Мовна прагматика Вітґенштайна є, на переконання Наґеля, неадекватною спробою усунути з філософського словника поняття, що формулюють психофізичну проблему, та є, до певної міри, редуктивною позицією «ззовні», хоч і не подібною до бігейвіористської. (Nagel, 1995, pp. 45-55) Інакше, хоча Наґель і не артикулює це таким чином, це спростовує референтність поняття «*кваліа*», посилаючись на несталість вжитку мовцями, нормативність якого не є раціональною *eo ipso*, тоді як для Наґеля, *кваліа* є чи не головною трудністю для розв'язку психофізичної проблеми з позицій наукового реалізму.

Отож, у контексті антиредуктивного ментального реалізму, Наґель відкидає спроби філософського скептицизму щодо епістемічної можливості потвердити наукову значущість взаємозв'язку між свідомістю та мозком. На його думку, **хибною настановою тут є дефляція об'єктивності до рівня мовної об'єктивності**, яка ґрунтується на нормативності фактичного мовного вжитку, але він не є достатнім для філософського реалізму.

3.2. Матеріалістичний редукціонізм (Девід Армстронґ, Джеррі Фодор)

Найбільш відома критика **матеріалізму – теорії тотожності** (*identity theory*) – міститься в його огляді праці **Д. Армстронґа**. Чільна вага його арґументу

засновується на запозиченні арґументів Сола Кріпке стосовно розрізнення аналітичної тотожності й необхідної тотожності. Якщо Армстронґ певен у своїй тезі, що ментальні описи можливо адекватно охопити каузальним стосунком як проміжну ланку між фізичними стимулами (подіями) і поведінковою відповіддю, то він має спростувати логічну можливість (і) наявності ментальних станів без фізичного стимулу ззовні та/або поведінкової відповіді; (іі) існування свідомості без тіла, і тіла без свідомості («філософський зомбі»).

Стосовно модальної логіки, неможливо знищити референт поняття «Ранкова зоря» без такої же зміни в понятті «Вечірня зоря», позаяк вони вказують на планету Венеру при різних позиціях Сонця. Подібно із умом та мозком: Армстронґ твердить, що ментальні й фізичні описи є аналітично тотожними, а отже – ведуть до метафізичної необхідності, проте це є помилкою. Згідно з логікою редуктивного матеріалізму, він повинен встановити емпіричним шляхом таку метафізичну необхідність. (Nagel, 1970, pp. 401-402)

Також Наґель критикує теорію Армстронґа за те, що під ментальними станами він розуміє поняття та явища з «обіжної психології» – себто, він установлює рівність між складними станами центральної нервової системи та мозку та явищами з «психології здорового глузду» (*commonsense psychology*) (Nagel, 1970, pp. 398-399) Проґрес нейрофізіології не здатний віднайти корелят «бажання», «наміру» чи «переконання» в межах центральної нервової системи – це психологічні конструкти, що ми приписуємо для порозуміння в повсякденному житті, але вони не мають строгої наукової сили для пояснення чи аналізу. Зрештою, найбільш суттєвою вадою теорії тотожності Армстронґа, на думку Наґеля, є теза, що ментальні стани займають певну проміжну ланку в каузальному описі поведінки людей, але Армстронґ не експлікує сутність, структуру та зміст ментальних станів. Зрештою, тоді для матеріаліста (як і бігейвіориста) не має сенсу, чи бачать люди об’єкти червоного кольору так, як бачу їх я. Хоч Армстронґ просто стверджує, що матеріалізм може дати критерії різниці в цій ситуації, Наґель доводить, що в такому каузальному описі немає

«правильного» відчуття червоного кольору, як і немає способу кореляції між свідомим відчуттям червоного і станом мозку. (Nagel, 1970, pp. 397-398)

Серед відомих представників **функціоналізму** Наґель свого часу критикував арґумент **Джеррі Фодора** щодо можливості **аналогії між комп'ютерною симуляцією та нервовою симуляцією в людському організмі**. Арґумент Фодора засновується на тезі, мовляв, здатність людських організмів відтворювати певну послідовність дій в неусвідомленому стані є доказом на користь існування певного «запрограмованого» замовчуваного знання (*tacit knowledge*) в нашому умі. «Метафізика» цього знання, згідно з Фодором, засновується на тому, що воно постає лише при певних елементарних операціях та діях[20] – при складніших взаємодіях ми усвідомлюємо інтенційність свого ума. Проте, Фодор прагне переконати, що, подібно до комп'ютерних алгоритмів, які не володіють інтенційністю, але здатні слідувати певним алгоритмам та виконувати такі «елементарні операції», людська психіка також несвідомо є таким комп'ютерним алгоритмом – наша інтроспекція лишень не здатна цього посвідчити. Отже, людський ум – це просто специфічна реалізація алгоритмів, подібних до комп'ютера.

Хоча Наґель ладен погодитись з існуванням психічних підсистем та компонентів, що відповідають за частину наших дій та ментальних станів, а, сполучаючись, витворюють структуру нашої особистості (*person*), він заперечує, що це доводить аналогічність людського ума та програмного алгоритму. До речі, тут зауважу, що це перегукується з Наґелевою моністичною гіпотезою про структуру самості, яка подріблена на менші підсистеми та компоненти, утворені з прото-ментальних частинок[21].

Окрім критики визначення «елементарних операцій», Наґель ставить під сумнів логіку, що приписування такого «замовчуваного знання» можливе стосовно до

[20] До прикладу, наші механічні дії пальцями рук при зав'язуванні шнурків на черевиках свідчить про наявність цього замовчуваного знання.
[21] Див. Розділ II, підрозділ 2.2. цієї роботи.

особи, позаяк нам ідеться про підсистеми за порядком нижчі, ніж ум індивіда (*a person's mind*). Услід за Фодором, Наґель розглядає теоретичні та експериментальні свідчення про влаштування анатомічних механізмів при таких «елементарних операціях» як, наприклад, зав'язування шнурків. Експерименти показують, що окремих індивідів можна натренувати свідомо активувати певні частини того складного сплетіння м'язів, кісток і нервів, котрі активуються без свідомого воління при зав'язуванні шнурівок. Однак, це не означає, що згодом ці індивіди щоразу думали та викликали специфічне напруження м'язів на пальцях при кожному зав'язуванні шнурівок. Ці процеси відбуваються подібно до того, як у нас заживають подряпини на шкірі чи виробляються лейкоцити в крові. Наґель твердить, що відтак аналогія функціоналізму хибує, позаяк приписує ці стани не органічним системам чи організму, а логічній особі, яка точно не має інтенційних станів порухати м'язами пальців руки щоразу, як зав'язує шнурівки. Тому аналогія між тим, як комп'ютерний алгоритм слідує певній низці правил й алгоритмів для виконання складних задач, і тим, як взаємодіють інтенційність ума та складні операції, що виконуються механічно різними частинами нашого організму, не є коректною, позаяк нам адекватніше приписувати їх моториці рук та нервам (нейрофізіології), а не суб'єктивності особи (*person's subjective mindset*). Водночас, він зауважує, що Фодор порушує інше цікаве питання, що є наріжним для психофізичної проблеми зокрема – внутрішні межі «Я», які надаються до когерентних ментальних описів, хоча як функціоналіст Фодор не розглядає її всерйоз та не пропонує адекватний розв'язок. (Nagel, 1969)

3.3. Спроби об'єднання еволюційної біології та філософії ума в теоріях Джона Сьорла та Деніела Денета

Наґель поділяє більшість засновків та мотивацій **Сьорла** в **його критиці теорії тотожності та функціоналізму**. Критика Сьорла зосереджується на двох частинах: 1) те, що редукціоністські схеми функціоналізму та матеріалізму уникають або не дають цілісногоф пояснення феномену свідомості; 2)

неправильному вжиткові функціоналістами поняття «інтенційність» стосовно станів штучного інтелекту, що підважує їхню чільну аналогію між людським умом та штучним інтелектом. Водночас, у своїй власній оригінальній теорії «біологічного натуралізму» Сьорл прагне також уникнути пасток дуалізму – як картезіанського спадку субстанційного дуалізму, так і дуалізму властивостей. На думку Наґеля, **Сьорлові** якраз-таки **не вдалось оминути дуалізму властивостей**, попри його експліцитне заперечення симпатій до нього.

Сьорл атакує матеріалізм за їхню прихильність до хибних припущень про наші способи концептуалізації суб'єктивності ума, які не дані нам (наразі) емпірично. Очевидно, наукова точка зору не може ґрунтуватись на епістемічних принципах, що набувають значущості суб'єктивно[22]. Проте це аж ніяк не означає, що епістемічна об'єктивність заперечує чи підважує логічну значущість фактів про ментальне, які є суб'єктивними в онтологічному сенсі цього слова. Попередні спроби бігейвіоризму, теорії тотожності та функціоналізму, включно з комп'ютативізмом, оминути питання про сутність свідомості описами та визначеннями зовнішніх, спостережуваних критеріїв верифікації наявності ментальних станів, не дали відповіді на питання «Чим є ментальні феномени?» (Nagel, 1995, pp. 100-102) Іншим засновком панівних теорій ума, на переконання Сьорла, є те, що прихильність до сцієнтизму – віри в принципову можливість науки пояснити все – допроваджує до хибного контексту проблеми: істнним є або дуалізм з логічними наслідками релігійної віри, містицизму тощо, або матеріалістичний монізм, хоч якими не були б огріхи такого редукціонізму. Коректний шлях розв'язання полягає в більш зваженому балансі ментального й фізичного. Я підкреслю, що тут критика Сьорла майже буквально збігається з початком першого розділу Наґелевої праці «Погляд нізвідки»[23].

Наґель вважає, що Сьорл сам не оминув (можливо, несвідомо) цього страху перед дуалізмом і скоригував свою теорію в бік фізичної об'єктивності. Як

[22] У нашому випадку, наукова точку зору на феномен усвідомлюваного досвіду не може засновуватись лишень на свідченні інтроспекції.
[23] Див. розділ I, підрозділ 1.1. моєї роботи, а також власне працю (Nagel, 1986, pp. 7-10)

відомо, згідно з арґументацією Сьорла, ментальні властивості (свідомості) є емерджентними щодо фізичних властивостей (мозку). Водночас, Сьорл захищає тезу, що свідомість є необхідним завершенням еволюційного розвитку нашої нервової системи та мозку, і факт емерджентності ментального не заперечує каузальної залежності від фізичного. Сьорл зазначає, що свідомість є ментальною та фізичною властивістю мозку, подібно як рідкий стан є емерджентною властивістю на макро-рівні звичного агрегатного стану води через більшу відстань у молекулярних зв'язках на мікро-рівні. Наґель вважає, що це є неарґументованим наслідком його теорії, в якій він просто хотів уникнути дуалізму властивостей, жертвуючи когерентністю власних положень. Стверджувати, що вся наша реальність складається з базових фізичних елементів реальності, але існує певний набір ментальних властивостей з неусувними суб'єктивними ознаками, є визнанням дуалізму. Жоден проґрес нейрофізіології у майбутньому не зможе з необхідністю пов'язати відчуття смаку від шоколаду з взаємодією нейронів у мозку. Ба більше, неможливо пояснити сенс усвідомлюваних почувань суб'єкта у будь-яких термінах фізичної взаємодії так, щоби спостерігач ззовні, маючи перед собою свідчення активності нейронних реакцій, мав знання про відчуття смаку шоколаду у цій свідомості. Проте Наґель зауважує і погоджується з коментарем Сьорла, що, певно, наші наявні засоби концептуалізації тотожності між макро- й мікро-рівнями можливі в ситуаціях, де ми перебуваємо в позиції «ззовні», як у прикладі з рідким станом води, але не можемо концептуалізувати та емпірично підтвердити це (наразі) коли ми перебуваємо в позиції спостерігача «зсередини», як це відбувається із суб'єктивністю ума. (Nagel, 1995, pp. 103-106)

Інша частина Сьорлевої критики, яка міститься в славнозвісному «арґументі китайської кімнати», полягає в демонстрації некоректного приписування інтенційності станам алгоритму. Наґель згоден з його висновками щодо некоректного вжитку функціоналістами поняття інтенційності стосовно штучного інтелекту, а тому неістинного ототожнення свідомістю з програмою,

що діє на субстраті мозку. Він лишень зазначає, що, як у випадку зі свідомістю, Сьорл оминає відповіді, яким чином біологічна еволюція могла допровадити до виникнення інтенційності в об'єкті фізичної реальності. (Nagel, 1995, p. 108)

Іншою ціллю критики Наґеля є **Деніел Денет**, один із чільних прихильників **натуралізації ума засобами еволюційної біології**. Наґель напівжартома зазначає на початку своєї рецензії на славнозвісну працю Денета «Пояснення свідомості» (*Consciousness Explained*): «Позиція Денета – це, по суті, сполучення Ґілберта Райла із журналом «*Scientific American*» – нев'янучий оптимізм щодо можливості розв'язати психофізичну проблему кількома заувагами щодо поведінкових критеріїв для ментальних описів, плюс купа емпіричних фактів. Я продовжую вважати, що це уникає суті справжньої проблеми від початку до кінця. Суперечки між нами, мабуть, стихнуть лише в могилі, якщо не там» (Nagel, 1995, p. 86) Наґель вважає, що спроби Денета оминути вади теорії тотожності, зберігаючи засадничу настанову локалізувати ментальне в термінах об'єктивності, приречені на невдачу. До того ж, Наґель критикує його «гетерофеноменологію» за те, що вона (і) позбавляє епістемічної значущості автореференцію першої особи, (іі) застосовує критерії біґейвіоризму в новому контексті емпіричних знань біохімії, нейрофізіології та еволюційної біології для нівелювання менталістського словника, (ііі) а тому, позбавляє цінності явища усвідомлюваного досвіду, як-то почування болю, смаку тощо, (iv) у підході до психофізичної проблеми, наріжною проблемою висуває *лише* проблему інтенційності.

Передовсім, Денет повторює тезу біґейвіористів про те, що описи ментальних станів від першої особи не можуть бути строгим науковим доказом їхнього існування. Очевидно, це ставить будь-які теорії ментального в залежність від критерія спостережуваної поведінки як доказу ментального. Для Наґеля це є неусувною вадою будь-якої теорії, що повертається до логічного біґейвіоризму: тоді почування болю не є значущим для суб'єкта відчуття, але йому достатньо показати ознаки незадоволення та бажання уникнути джерела болю, як достатні

критерії для ментальних описів іншими. Денет намагається вписати звичні бігейвіористські поняття в термінах еволюційної біології, де кожна частина біосистеми видозмінювалася заради певної функції. Зокрема, один з його прикладів, що в природі не існує такого явища як «голос» – радше, це специфічне застосування звуків, відтворюваних через взаємодію м’язів гортані, повітря з легенів, ротової порожнини, язика тощо. Люди називають це «голосом», позаяк він виконує функцію порозуміння та інформування в людей, що сталось завдяки тривалій еволюції. Подібне трактування отримує свідомість – це просто стан притомності та усвідомлення отримання та відтворення певного типу інформації за допомогою різних органів чуттів. Наґель прагне довести, що це уникає відповіді на питання, що є змістом ментальних станів, до прикладу, болю, і натомість неадекватно звужує значущість ментальних станів через застосування бігейвіоризму. Зрештою, він закидає Денетові, що його теорія не ладна розрізнити справжню розумну людину від істоти, схожої на людину, але яка є феноменальним зомбі. (Nagel, 1995, pp. 84-85, 88) Слід зауважити, що Денет є запеклим критиком арґументу «філософського зомбі», і закид Наґеля для нього не матиме ваги. (Dennett, 1995)

Далі, на думку Наґеля, Денет адаптує настанову функціоналізму провести аналогію між комп’ютером та умом, і намагається розв’язати дилему інтенційності. Позаяк ментальні поняття не мають для нього змісту, а отже – психофізичну проблему розв’язано як позбавлену сенсу ілюзію, Денет вважає, що єдиною неусувною перешкодою для еволюційного пояснення свідомості є інтенційність. Його розгадка полягає в тому, що ми ладні надати значущість внутрішнім станам механізмів, так як ми здійснюємо це з комп’ютерами, визначаючи, які дані є вагомими для певної операції. Але Наґель спростовує таке пояснення, позаяк цю значущість задають користувачі комп’ютера, а не сам штучний інтелект, який не здатен самостійно обирати критерії для значущості. Денет же переконаний, що механізми еволюційного відбору є достатніми для

того, щоб на рівні особи та нижче (організму та його частин) витворювалась інтенційність (Nagel, 1995, pp. 83-84)

У підсумку, заперечення Денета щодо можливості верифікувати референції ментального від першої особи, а отже браку значущості унікального свідомого досвіду, роблять його легкою мішенню для Т. Наґеля, поборника важливості *кваліа* в істинній теорії природи ума. Хоча позиції Денета є поєднанням сучасних теорій з еволюційної біології та нейрофізіології з теоретичними настановами функціоналізму, Наґель прагне переконати, що засадничими засновками Денета є логічний бігейвіоризм. Зрештою, почасти можна погодитись з Наґелем, позаяк для Денета значущими є винятково ментальні описи «досвіду третьої особи», які не узгоджуються послідовно з ментальним реалізмом.

3.4. Дуалізм властивостей Браяна О'Шонесі

Наґель відверто зізнається в симпатіях Браянові О'Шонесі та його версії теорії дуалізму властивостей. Головна теза О'Шонесі полягає в тому, що психофізичний зв'язок оприявнює себе через інтроспективне почування фізичних дій нашого тіла: «фізичні стани поза мозком можуть бути суттєвими компонентами психологічних станів нашої самості». (Nagel, 1995, p. 91) Ми безпосередньо маємо доступ до станів нашої волі, але понад те – до усвідомлення фізичних станів нашого тіла. Підхід О'Шонесі дистанціюється, водночас, і від картезіанської логіки, де простір фізичних та ментальних станів радикально розмежований, а фізичне не може мати каузального стосунку із ментальним, і від матеріалістичної редукції ментального до фізичного. Його підхід ґрунтується на філософському аналізі понять, що наявні в нашій природній обіжній мові та наших дотеоретичних інтуїцій про структуру нашого ума, свідомості і самості, що, очевидячки, імпонує Наґелю.

Фізична дія є елементом, на думку О'Шонесі, не-арґументативного доказу психофізичного зв'язку між мозком та умом. Інтроспективний доступ до причинового зв'язку між нашим волінням та фізичними рухами нашого тіла є

апріорними критеріями можливості нашого логічного світостосунку. Фізична наука може пояснити механізми урухомлення м'язів, зв'язок між центральною та периферичною нервовими системами через емпіричне апостеріорне дослідження фізіологічної взаємодії між нервовими імпульсами, м'язами тощо, але акт нашого воління в умі є критерієм можливості фізичної дії наших тіл взагалі. Зрештою, це приводить до логічного висновку, що фундаментальні компоненти нашої самості є не якимись магічними сполуками ментальних і фізичних властивостей, а субстратом, на якому два типи властивостей співіснують таким чином, що фізичну дію тіла спричинюють психологічні компоненти, а наш логічний світостосунок засновується на відчутті фізичної присутності в нашому тілі.

Наґель завершує свій огляд праці О'Шонесі висновком, що, попри визнання впливу Вітґенштайна і Девідсона на свою теорію, його словник та тенденції інтроспективно аналізувати структуру самості свідчать про непрямий вплив фройдистського психоаналізу до тлумачення мозку й свідомості. Чи не найголовнішим здобутком праці Наґель визначає те, що О'Шонесі уникає спокус редукціонізму будь-якого штибу, але зберігає прихильність до ментального реалізму, застосовуючи аналіз понять «зсередини» ума, а не «ззовні» як зазвичай це відбувалося в бігейвіоризмі та функціоналізмі. (Nagel, 1995, pp. 90-95)

Як ми бачимо, критика Наґелем матеріалістичного редукціонізму стосується, насамперед, їхнього хибного застосування аналітичної тотожності й метафізичної необхідності в редукції ментального до фізичного; також він критикує спроби адаптувати терміни «народної психології» до кореляції між ментальними й фізіологічними станами. Своїх колег-сучасників – Деніела Денета й Джона Сьорла – він критикує, що їхні проєкти натуралізації свідомості некритично оминають відповіді на питання «чому виникає свідомість там, де її поява не передбачена біологією чи фізикою?». Сьорл маскує брак відповіді у своїх працях, на думку Наґеля, за поняттям емерджентності, а Денет відверто адаптує настанови логічного бігейвіоризму задля уникнення відповіді. Нарешті,

Наґель погоджується з тим, що дуалізм властивостей, на прикладі теорії волі Браяна О'Шонесі, має найбільший пояснювальний потенціал з-посеред наявних теорій ума.

ВИСНОВКИ

У цій роботі я проаналізував і відтворив зміст арґументації та гіпотез Наґеля стосовно психофізичної проблеми. У першому розділі продемонстровано, яким чином різні теорії ума спростовують одне з чотирьох базових тверджень про психофізичний зв'язок (на прикладі матриці К. Людвіґа), та відтворено історико-філософський аспект впливу Наґелевої арґументації на академічну дискусію в другій половині XX ст. У другому розділі я виклав та узагальнив головну суть арґументації американського філософа: стосовно вад матеріалістичного редукціонізму та необхідності пояснити *кваліа*; далі я окреслив зміст його моністичної гіпотези. У третьому розділі я узагальнив Наґелеву полеміку з іншими теоріями ума та їх представникам; і продемонстрував його стійку опозицію до редуктивного нонменталізму й прихильність до теорій онтологічної та концептуальної автономії ментального.

Як бачимо, американський філософ спершу доводить неусувність суб'єктивно значущих властивостей ментального (*кваліа*) та переконує в потребі їхньої експлікації для будь-якої теорії психофізичного зв'язку. Я показав, що його критика стосується браку певної «об'єктивної феноменології», що подужала би експлікувати *кваліа* як зумовлене фізіологічними станами з необхідністю; далі, я реконструював Наґелеве спростування тез матеріалістів стосовно трактування аналітичної тотожності ментального й фізичного в людині як доказ їхньої метафізичної необхідності. Воднораз, тут теоретик критикує матеріалістів за ігнорування арґументу «філософського зомбі», але згодом закидає дуалістам, що арґументація довкола логічної мисленності окремого існування ментального та фізичного є помилковою. Услід за українським дослідником Дмитром Сепетим, я вважаю, що така непослідовність Наґеля стосовно мисленності й немисленності послаблює вагу його арґументації. Свою арґументацію американський філософ завершує припущенням про новий, третій тип властивостей – воднораз, прото-ментальних і прото-фізичних – що і становить зміст його гіпотези нейтрального монізму. Нарешті, як я зауважував, усі

елементи його арґументації слід розглядати в контексті його прихильності до «нового містеріанізму» – тези про неможливість експлікувати психофізичну проблему наявними концептуальними й лінґвістичних засобів філософії й науки.

У контексті кваліфікації його внеску в контекст сучасної філософії ума, Наґель однозначно мав вагомий вплив на перегляд фізикалізму та функціоналізму. Далі, його дискусія з Дж. Сьорлом, Д. Деннетом та іншими представниками американської філософії ума також формувала основні тренди для подальших досліджень психофізичного зв'язку. У результаті цієї роботи було продемонстровано його участь у цій дискусії та окреслено його теоретичний внесок у філософії ума.

Я прагнув переконати, що теорії та гіпотези Наґеля є суголосними нинішній прихильності до антиредукціонізму стосовно психофізичного зв'язку. Водночас, ориґінальність його поглядів полягає в тому, що Наґель доходить до нейтрального монізму: фундаментальні властивості реальності не є ані ментальними, ані фізичними. У контексті сучасного захоплення різними формами панпсихізму й дуалізму, Наґелева моністична гіпотеза пропонує зовсім інший спосіб концептуалізації та пошуку емпіричного доведення такої теорії в майбутньому. Водночас, Наґелеві теорії лише побіжно порушують питання інтенційності в контексті психофізичної проблеми та містять лише декларативну опозицію до арґументів логічної мисленності, тож тут вона наражається на критику та мусить бути посилена і розширена.

У своїй роботі я докладно відтворив і проаналізував поставлені завдання та мету дослідження. Утім, оскільки я зосереджувався на аналізі теоретичних аспектів філософської арґументації американського дослідника, моя робота містить лише побіжні, короткі критичні зауваги вад і недоліків його психофізичної теорії. Тож моє дослідження може бути розширене більш детальною та повною критикою слабкостей арґументації Наґеля та більш критичною інтерпретацією його полеміки з іншими філософами ума. Також моя історико-філософська розвідка на початку роботи є достатньою, але в майбутньому може бути розширена

новими історико-філософськими студіями американської філософії ума XX і XXI століття, яка нині не є цілком можливою через очевидну хронологічну близькість предмету дослідження. Окрему цінність ця робота становить як одна з перших спроб такого освоєння доробку представника англомовної філософії ума в межах української філософської спільноти.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Джексон, Ф. (2014). Епіфеноменальні кваліа. В А. С. Синиця (Ред.), *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку* (сс. 258–275). Львів: Літопис.

Сепетий, Д. П. (2017). *Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я. Книга 1. Зомбі, комп'ютери та Абсолютний Дух.* (2-ге, перероб. і доп. вид.). Запоріжжя: Просвіта.

Синиця, А. (2013). Еволюція уявлень про психофізичну проблему в аналітичній філософії свідомості. *Вісник Національного університету "Львівська політехніка". Філософські науки*(750), сс. 64-69. Отримано з http://nbuv.gov.ua/UJRN/VNULPFN_2013_750_13

Чалмерс, Д. (2014). Сміливо зустрічаючи проблему свідомості. В А. С. Синиця (Ред.), *Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку* (сс. 301-334). Львів: Літопис.

Dennett, D. (1995). The Unimagined Preposterousness of Zombies. *Journal of Consciousness Studies, 2,* 322-326.

Flanagan, O. (1991). *The Science of Mind.* MIT Press.

Ludwig, K. (2003). The Mind-Body Problem: An Overview. In S. P. Stich, & T. A. Warfield (Eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (pp. 1-47). Blackwell Publishing.

Lycan, W. G. (2003). The Mind-Body Problem. In S. P. Stich, & T. A. Warfield (Eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (pp. 47-64). Blackwell Publishing.

Nagel, T. (1969). The Boundaries of Inner Space. *The Journal of Philosophy, 66*(14), pp. 452-458.

Nagel, T. (1970). Armstrong on the Mind. *The Philosophical Review, 79*(3), pp. 394-403.

Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review, 83*(4), pp. 435-50.

Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere.* New York: Oxford University Press.

Nagel, T. (1995). *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994.* New York: Oxford University Press.

Nagel, T. (1998, July). Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem. *Philosophy, 73*(285), 337-352.

Nagel, T. (2002). Psychophysical Nexus. In T. Nagel, *Concealment and Exposure and Other Essays* (pp. 194-236). New York: Oxford University Press.

Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction.* New York: Oxford University Press.