
Андрій
Леонов

УДК 130.1

**«АРГУМЕНТ ЗОМБІ»
ПРОТИ МАТЕРІАЛІЗМУ:
основи та перспективи
подальшого дослідження**

1. Вступ

Мабуть, не буде великою помилкою сказати, що у філософії свідомості (Philosophy of Mind) головними протидіючими напрямками є *дуалізм* і *фізикалізм* (матеріалізм). *Дуалістична картина світу* передбачає, що існують *дві речі* (субстанції, властивості, аспекти тощо) — *свідомість* (квалія (qualia), мислення тощо) і *фізичне* (матеріальне); *фізикалістська* (матеріалістична) — що в нашому світі існують речі лише *однієї природи, а саме фізичної*.

Філософські зомбі — це уявні істоти, яких ми збагаємо (conceive) у мисленнєвих експериментах (thought experiments), щоб прояснити та спростувати ідею редуکتивного пояснення та теорію *фізикалізму* і тим самим довести істинність тієї чи іншої форми *дуалізму*. Австралійський філософ Девід Чалмерс надає яскраве означення філософського зомбі: «[...] це хтось, чи щось фізично тотожне мені (чи будь-якій свідомій істоті), але позбавлене свідомого досвіду. На глобальному рівні ми можемо розглядати логічну можливість *світу зомбі*: світу, фізично тотожного нашому, але позбавленого свідомих досвідів загалом. У такому світі кожний — це зомбі» [Чалмерс, 2015: с. 60].

Крім вищезазначеної фізичної тотожності (або як метафорично зазначає Чалмерс, зомбі тотожний йому «молекула за молекулою» [Чалмерс, 2015: с. 60]),

© А. ЛЕОНОВ,
2017

двійник Чалмерса (або «Чалмерс-зомбі») є тотожним і *функційно* і *поведінково*, оскільки «він оброблятиме той самий різновид інформації, реагуватиме подібним чином на вхідні дані, його внутрішні конфігурації будуть відповідним чином модифіковані, а його поведінка не відрізнятиметься від моєї» [Чалмерс, 2015: с. 61]. Але незалежно від вищезазначених показників тотожності (а саме фізичної, функційної та поведінкової) існування такої істоти «не супроводжуватиметься жодним насправді свідомим досвідом. Не буде жодного феноменального відчуття. Немає нічого такого, як воно — бути зомбі (There is nothing it is like to be a zombie)» [Чалмерс, 2015: с. 61].

Взагалі ідея «зомбі» має широку історію розвитку, але досить відчутної популярності вона набула саме завдяки роботам Девіда Чалмерса, головного захисника цієї ідеї [Kirk, 2005: p. 31]. Ще у своїй програмовій статті 1995 року [Chalmers, 1995; Чалмерс, 2013], формулюючи «*важку проблему свідомості*» (the hard problem of consciousness), яка полягає у таких питаннях, як: «чому взагалі фізичні процеси мають породжувати багате внутрішнє життя?», «чому обробка інформації, яку здійснює наш мозок, не відбувається “напотемки”, без будь-якого внутрішнього відчуття?», «чому виконання всіх наших поведінкових та когнітивних функцій супроводжується досвідом?», зрештою, чому взагалі існує свідомість, коли «у фізичній теорії все є логічно сумісним з її відсутністю»? [Чалмерс, 2013: с. 124, 127, 126, 136], Чалмерс, не називаючи слова «зомбі», на мою думку, фактично апелює до цієї ідеї. Тобто вже у своїй першій програмовій статті він фактично запитує: «чому ми, власне, не зомбі?»¹ Виходячи з цього, якщо ми прояснимо ідею зомбі, то ми вирішимо і «важку проблему свідомості», оскільки, на мою думку, аргумент зомбі і лежить в її основі.

Загальновідомо, що сучасна психофізична проблема (the mind-body problem), як і сучасна філософія загалом, бере свій початок від філософії французького філософа Рене Декарта та його *cogito*. В основі ж Декартового *cogito* лежить апеляція до *очевидності* та *інтуїції*. На мою думку, аргумент зомбі — це свого роду *інвертований картезіанський* аргумент, оскільки в основі його також лежить апеляція до *інтуїтивної очевидності*. А Чалмерс — це свого роду «*аналітичний феноменолог*», оскільки центральними аспектами його філософії є *досвід* і апеляція до *інтуїтивної очевидності*. Саме *досвід* та *інтуїція* є базовими у феноменології Гусерля.

Досі Чалмерсів аргумент зомбі розглядали суто в рамках аналітичної філософії. Але для повноцінного аналізу цього аргументу рамок лише ана-

¹ Це підтверджує і сам Чалмерс: «[логічна можливість зомбі] може бути використана для ілюстрації “важкої проблеми” свідомості: чому фізичні процеси у мозку породжують свідомий досвід? Це питання могло би бути аналогічним чином перефразовано як “чому ми не зомбі?”. Якщо будь-який опис фізичних процесів аналогічним чином застосовувати й до світу зомбі, то важко побачити, як такий опис може пояснити існування свідомості (consciousness) у нашому світі» [<http://consc.net/zombies.html>].

літичної філософії недостатньо, і слід показати, що для адекватного аналізу цього, мабуть, найголовнішого аргументу проти фізикалізму варто також залучити філософію Рене Декарта та позначити перспективу подальшого порівняння філософії свідомості Чалмерса (як проекту аналітичної феноменології) з феноменологією Едмунда Гусерля.

2. Засновки та структура аргументу зомбі

Я вважаю, що головними засновками аргументу зомбі Девіда Чалмерса є доктрина *епіфеноменалізму* (epiphenomenalism)² та *аргумент знання* (the knowledge argument).

2.1. Епіфеноменалізм

Епіфеноменалізм базується на таких умовах:

1. Каузальна замкнутість фізичного.
2. Неспроможність свідомості впливати на фізичні процеси.
3. Отже, свідомість є *епіфеноменом* стосовно цих фізичних процесів.

Незважаючи на те, що епіфеноменалізм має *прямий стосунок* до нашого світу, а в аргументі зомбі йдеться про *логічну можливість* світу (яка має безпосередній стосунок до онтології нашого світу), фізично тотожного нашому, але без свідомості, між ними є прямий зв'язок: за умови каузальної замкнутості фізичного та каузальної неспроможності свідомості впливати на фізичні процеси у нашому світі видається *логічно можливим* світ без свідомості взагалі: якби Бог так захотів, він міг би створити світ зомбі [Chalmers, 2002a: p. 249]. Отже, за умови *каузальної замкнутості фізичного та наявності (епіфеноменальної) свідомості*, аргумент зомбі логічно впливає з цієї доктрини як пряма її логічна можливість³.

Девід Чалмерс стверджує: «Я не розглядаю (describe) свій погляд як епіфеноменалізм» [Chalmers, 1996: p. 160], але далі зізнається, що «цей погляд зумовлює принаймні слабку форму епіфеноменалізму, і він може завершитися тим, що перетвориться на сильнішу його форму» [Chalmers, 1996: p. 160]. При цьому він зазначає, що «епіфеноменалізм є контрінтуїтивним, але альтернативи є більш ніж контрінтуїтивними» й тому «[...] цей погляд, видається, є єдиним розумним кандидатом» [Chalmers, 1996: p. 160].

Засновками свого погляду стосовно свідомості, Девід Чалмерс вважає такі:

1. Свідомий досвід існує.
2. Свідомий досвід не є логічно залежним (supervenient) від фізичного.
3. Якщо є феномени, що не є логічно залежними (supervenient) від фізичних фактів, то матеріалізм хибний.

² На мою думку, «важка проблема свідомості» також базується на доктрині *епіфеноменалізму* [Леонов, 2014: с. 232–233].

³ Див. подібний висновок у Роберта Кірка: [Kirk, 2005: p. 8].

4. Фізична царина є каузально закритою [Chalmers, 1996: p. 161].

Як ми бачимо, засновки 1 та 4 свідчать про *фізичну закритість фізично-го та існування (як чогось нефізичного) свідомості*, а за умови каузальної замкнутості фізичного та нефізичної свідомості остання є нічим іншим, як *епіфеноменом*⁴.

У статті 2004 року «Imagination, Indexicality, and Intensions» Девід Чалмерс стверджує: «Я думаю, що аргумент зомбі є не тільки аргументом на користь епіфеноменалізму і що можливість зомбі є сумісною з не-епіфеноменалістським дуалізмом» [Chalmers, 2004: p. 182], і далі заявляє, що й «[...] інтеракціоніст може прийняти можливість зомбі, приймаючи можливість фізично тотожних світів, у яких фізичні каузальні прогалини (gaps) (що в актуальному світі заповнені ментальними процесами) залишаються незаповненими або є заповненими чимось іншим, ніж ментальні процеси» [Chalmers, 2004: p. 184].

Якщо прийняти цю аргументацію Чалмерса про сумісність *феноменальних зомбі з інтеракціонізмом*, то, на мою думку, тут ми маємо просто *підміну понять*, оскільки якщо навіть уявити, що феноменальні зомбі є можливими за істинності інтеракціонізму (у нашому світі), то такого роду зомбі будуть вже не феноменальними (хоча варто визнати, що феноменальна свідомість у них також буде відсутньою), а радше *інтеракціоністськими зомбі*, оскільки тут вже дещо порушуються умови самого класичного аргументу: фізична тотожність, при збереженні тотожної поведінки, — тоді як інтеракціоністські зомбі мають не тільки фізичну тотожність, а й вплив *ще чогось* на їхню поведінку (чого вже власне немає у феноменальних зомбі).

Все це дещо видозмінює й питання, яке можна задати після процедури осягнення таких зомбі: у випадку з *феноменальними зомбі* воно звучить так — *чому взагалі існує феноменальна свідомість (у нашому світі), якщо є логічно можливою її повна відсутність?*

У випадку з *інтеракціоністськими зомбі* це питання вже зазнає певної модифікації, а саме: *чому на нашу поведінку впливає саме феноменальна свідомість, а не щось іще?* Як видно з цього опису, у випадку з інтеракціоністськими зомбі ми маємо такі модифікації аргументу: 1) до умови фізичної тотожності додається умова існування *чогось ще*, що могло б впливати на нашу поведінку; 2) висновок-питання, яке виникає після осягнення зомбі, трансформується з питань *онтологічної* царини (у випадку феноменальних зомбі) у питання *каузальності* (у випадку інтеракціоністських зомбі); 3) у випадку інтеракціоністських зомбі (*порівняно з феноменальними зомбі*) порушується принцип леза Окама, оскільки до умов фізичної тотожності додається *ще щось*, що могло би впливати на їхню поведінку.

Отже, ідея феноменальних зомбі впливає радше з *епіфеноменалізму*, аніж з інтеракціонізму.

⁴ Важливо зазначити, що в подальшому Чалмерс дещо вагається між епіфеноменалізмом та інтеракціонізмом (див.: [Chalmers, 2002a: p. 270]).

2.2. Аргумент знання

Згідно з аргументом знання, факти стосовно нашої феноменальності не можна вивести з фізичних фактів та описів.

Класичний приклад аргументу знання запропонував австралійський філософ Френк Джексон⁵ у відомій статті 1982 року «Epiphenomenal qualia» [Jackson, 1982]. Квінтесенцією аргументу знання є такий: «нічого з того, що ви могли б сказати про будь-який фізичний тип (sort), не охоплює, наприклад, запах троянди. Отже, фізикалізм є хибним» [Jackson, 1982: p. 127].

Важливо зазначити, що такий засновок Джексон знаходить інтуїтивно очевидним (intuitively obvious) [Jackson, 1982: p. 128].

Тут моя головна теза полягає от у чому: якщо з фізичного опису немає жодного впливання (entailment) до феноменальної свідомості, тоді легко уявити ситуацію, коли всі фізичні здатності та функції є такими ж, але, незважаючи на це, не буде жодної феноменальної свідомості. Це буде нічим іншим, як історією феноменального зомбі. І, як видно, в основі цього аргументу також лежить ніщо інше, як інтуїтивна очевидність⁶.

У другій частині обговорюваної статті Френка Джексона йдеться про модальний аргумент та його зв'язок з аргументом знання: «З ніякої кількості фізичної інформації щодо іншої кількості фізичної інформації логічно не випливає (logically entails), що він чи вона є свідомим(-ою) чи взагалі щось відчуває. Як наслідок існує можливий світ із точно такими самими організмами, як і ми у кожному фізичному відношенні (і пам'ятайте, що це включає і функційні стани, фізичну історію та ін.), але глибинно від нас відрізняються тим, що не мають ніякого свідомого ментального життя взагалі. Але тоді що у нас є, а в них немає? У всіх фізичних відношеннях ми і вони є точно такими самими. Як наслідок для нас існує дещо більше, ніж суто (purely) фізичне. Таким чином, фізикалізм є хибним» [Jackson, 1982: p. 130–131]. Як видно, Джексон описав ідею зомбі світу, власне не називаючи слова зомбі.

Цікаво, що згідно з Джексонем «проблема Модального аргументу полягає в тому, що він базується (rests on) на спірній (disputable) модальній інтуїції. Спірній, тому що з нею сперечаються. Дехто щиро заперечує, що можуть існувати наші фізичні копії в інших можливих світах, які, незважа-

⁵ Утім, можна знайти подібне формулювання й у Декарта: «І хоча, наближаючись до вогню, я відчуваю тепло, а, понад те, наближаючись занадто, я відчуваю біль, насправді немає жодної підстави, що переконала б мене, ніби у вогні є щось, подібне до цього тепла й так само до цього болю; але у вогні є лише щось, хоч би яке воно зрештою було, що викликає в нас ці відчуття тепла чи болю» [Декарт, 2014: с. 274].

⁶ Даніель Столяр і Юджин Насагава у своїй статті-вступі [Stoljar, Nagasawa, 2003: p. 1–22.] до Антології 2003 року «There's Something About Mary» [Ludlow, Nagasawa, Stoljar, 2003], присвяченій суто аргументові знання Френка Джексона, також говорять про інтуїцію як про основу аргументу знання, яку вони називають інтуїцією знання (the knowledge intuition) [Stoljar, Nagasawa, 2003: p. 2].

ючи на це, не мають свідомості». Далі він додає: «[...] звісно, *quia* прихильники Аргументу знання, ми можемо сміливо прийняти обговорювану модальну інтуїцію; але це буде *наслідком* того, що ми вже володіємо аргументом, який веде до висновку, що кваліа залишаються поза фізикалістським описом, але не основою для такого висновку» [Jackson, 1982: p. 131]. Отже, заявляючи про те, що *засновком* модального аргументу (ака аргументу зомбі) є *аргумент знання*, Джексон тільки підтверджує мій висновок.

2.3. Логічна структура аргументу зомбі

Найголовнішим аргументом на користь логічної можливості зомбі є *аргумент збагненності* (the conceivability argument).

Згідно з Робертом Кірком, найпростіша форма аргументу збагненності виглядає так:

1. Зомбі є збагненими.
2. Будь-що, що є збагненим, є можливим.
3. Отже, зомбі є можливими [Kirk, 2005: p. 27].

Аргумент зомбі Девіда Чалмерса можна подати у такій формі:

1. Зомбі є збагненими.
2. Якщо зомбі є збагненими, то зомбі є метафізично можливими.
3. Якщо зомбі є метафізично можливими, то свідомість є нефізичною.
4. Отже, свідомість є нефізичною [Frankish, 2007: p. 654; Chalmers, 2002a: p. 249].

Згідно з Чалмерсом, «аргументи, як-от цей, мають, як правило, складатися з трьох кроків»:

1. *Епістемічне* твердження (стосовно того, що може бути пізнано чи осягнено).
2. Перехід від епістемічного до *модального* твердження (стосовно того, що є можливим чи необхідним).
3. Перехід від модального до *метафізичного* твердження (стосовно природи речей у світі) [Chalmers, 2002b: p. 145].

Кірк зауважує, що «таку ж форму має аргумент Декарта відокремленості ума⁷ і тіла» (Descartes' argument for the separateness of mind and body) [Kirk, 2005: p. 27]. Нижче я показую, що це не так⁸.

Англійський філософ Кіт Франкіш у статті 2007 року «The Anti-Zombie Argument» [Frankish, 2007] намагається «розбити противника його ж власною зброєю»: за допомоги подібної до Чалмерсової аргументації Франкіш

⁷ Тут і далі я послуговуюся варіантом перекладу *mind* як ум, запропонованим Олегом Хо-мою, оскільки вважаю його досить вдалим, якщо виходити з *контексту* філософії Декарта. Див., напр., репліку О. Хоми у термінологічній дискусії 2015 року «Переклад як (не)порозуміння» [Переклад як (не)порозуміння, 2015: с. 86–90].

⁸ Див. параграф 3.2 (Інтуїтивна очевидність як головний засновок модального аргументу Декарта) у розділі 3 (Інтуїтивна очевидність: Чалмерс, Декарт).

пробує довести, що свідомість є нічим іншим, як *фізичним* феноменом. Свій аргумент Франкіш формулює так:

1. Анти-зомбі є збагненними.
2. Якщо анти-зомбі є збагненними, то анти-зомбі можливі.
3. Якщо анти-зомбі можливі, то свідомість є фізичною.
4. Отже, свідомість є фізичною [Frankish, 2007: p. 654].

Згідно з Франкішом: «У випадку із зомбі ми уявляємо віднімання нашої свідомості, одночасно залишаючи наші фізичні характеристики неторкнутими, і висновуємо, що свідомість є нефізичною. У випадку з анти-зомбі ми уявляємо віднімання наших (гіпотетичних) нефізичних характеристик, при цьому залишаючи нашу свідомість неторкнутою, і висновуємо, що свідомість є фізичною» [Frankish, 2007: p. 655].

На мою думку, аргумент анти-зомбі Франкіша перевертає ситуацію «з ніг на голову», оскільки власне нічого не доводить: щоб говорити про фізичну свідомість, ми маємо прояснити для себе, що взагалі *означає* для свідомості *бути фізичною*. Аргумент анти-зомбі Франкіша цю ситуацію не прояснює, а наче просто констатує факт логічної можливості існування фізичної свідомості на основі збагненності анти-зомбі. Але оскільки, *з точки зору фізичного опису*, свідомість є просто *ілюзією* (як про це говорить американський філософ Деніел Денет [Dennett, 1986: p. 92–96]), то розмова про збагненність і логічну можливість свідомості як чогось фізичного є, на мій погляд, неоковирною, оскільки, знову ж таки, незрозуміло, про що тут взагалі йдеться.

3. Інтуїтивна очевидність: Чалмерс, Декарт

3.1. Інтуїтивна очевидність як основа Чалмерс-зомбі

У своєму magnum opus, «The Conscious Mind», Чалмерс констатує: «Я зізнаюся, що логічна можливість зомбі здається мені [...] **очевидною**⁹. [...] Певною мірою, обстоювання цієї логічної можливості зводиться до грубої **інтуїції** [...]» [Чалмерс, 2015: с. 62].

Далі австралійський філософ зізнається, що: «У певному сенсі все це є апеляціями до **інтуїції**, і будь-який опонент, який бажає заперечити саму можливість, може у кожному випадку стверджувати, що наші інтуїції ввели нас в оману, але сама **очевидність** того, що ми описуємо, працює на нашу користь і допомагає перекласти тягар доведення на іншу сторону» [Чалмерс, 2015: с. 63]. І тут-таки Чалмерс також підкреслює, що все це є нічим іншим, як апеляцією до *інтуїції*: «Декому **інтуїції** про логічну можливість фізичної копії видаються спочатку не надто ясними, можливо, тому що добре знайомий збіг біохімії і свідомості може привести до припущення про концептуальний зв'язок між ними» [Чалмерс, 2015: с. 64]. Завершує Чалмерс свій

⁹ Тут і далі bold у цитатах мій. — А.Л.

опис зомбі таким, дещо символічним, зізнанням: «... як і раніше, я не можу виявити жодної внутрішньої некогерентності; я маю **ясну картину** того, що я осягаю, коли осягаю зомбі» [Чалмерс, 2015: с. 66].

У статті 2014 року «Intuitions in philosophy: a minimal defense» Чалмерс заявляє: «Спершу я апелюю до збагненності зомбі, говорячи, що приймаю їх **інтуїтивно очевидними** [...], але далі я надаю декілька аргументів на захист цієї заяви на основі базових принципів (наприклад, неможливості аналізу свідомості у функційних термінах)» [Chalmers, 2014: р. 540]. На моє пряме запитання Чалмерсові, чи може він прояснити, що мається на увазі під поняттями «інтуїція» та «очевидність», коли він говорить про зомбі, він відповів: «[...] тільки те, що я дуже впевнений у тому, що ці речі є істинними, ще до конструювання якогось аргументу (втім, аргументи я також охоче надаю)»¹⁰.

Отже, виходячи з цього, можна припустити, що *інтуїція* — це безпосереднє схоплення предмета у його сутності¹¹. Як ми бачимо на прикладі Чалмерсового аргументу зомбі, спочатку відбувається ось це «безпосереднє схоплення» самої ідеї феноменального зомбі, а вже потім здійснюється свого роду «обрамлення» цієї інтуїції в логічну структуру — у даному разі це conceivability-possibility фрейм.

На мою думку, аргумент зомбі Чалмерса має два рівні аргументації, а саме:

1. *Інтуїтивна очевидність* (intuitive obviousness).

2. *Логічна аргументація*: conceivability — possibility фрейм, що базується на засновках епіфеноменалізму та аргументу знання.

Я розглядаю аргумент зомбі Чалмерса як *картезіанський* аргумент. Останній також базується на *інтуїтивній очевидності*. Але аргумент зомбі є, так би мовити, *інвертованим* (inverted) картезіанським аргументом відокремленості ума від тіла; французький філософ нам пропонує збагнути *свідомість без тіла*; австралійський філософ же навпаки — *тіло без свідомості*. У першому випадку Декарт приходять до свого *дуалізму субстанцій*; у другому випадку Чалмерс — до свого *натуралістичного дуалізму*.

3.2. Інтуїтивна очевидність як головний засновок модального аргументу Декарта

Ключовим філософським текстом Декарта вважають «Медитації про першу філософію», а *Друга* і *Шоста Медитації* є головними, якщо говорити про психофізичну проблему, тож я почну свій короткий огляд із Другої і Шостої Медитацій, але не омину й інші чотири, оскільки вони є також дуже важливими (ба й *ключовими*) для розуміння перших двох згаданих.

¹⁰ Лист авторів від 18.01.2016.

¹¹ «Сутність» тут слід розуміти як «характерні ознаки».

У *Другій Медитації* Декарт висновує, що він є нічим іншим, як *річчю мислячою* (res cogitans): «[...] я є річ, що мислить, тобто ум (mens), або найвищий рівень душі (animus), або інтелект (intellectus), або рація (ratio) [...]. Та я є річчю справжньою й такою, що насправді існує. Але якою [саме] річчю? Я [це] сказав: такою, що мислить» [Декарт, 2014: с. 162]. Свої подальші розмірковування стосовно природи *Я* Декарт описує так: «Але чим же я є? Річчю, що мислить (res cogitans). А це що? Та, звичайно ж, [річ], що сумнівається (dubitans), розуміє (intelligens), стверджує (affirmans), заперечує (negans), воліє (volens), не воліє (nolens), а також виображує (imaginans) та відчуває (sentiens)» [Декарт, 2014: с. 164]. А свою сутність як *речі мислячої* Картезій вбачає з *очевидністю*: «Адже те, що це [саме] я — той, хто сумнівається, розуміє, воліє, є настільки **явним**, що не спадає [на думку] жодна річ, яка б це пояснювала з більшою **очевидністю** (evidentius)» [Декарт, 2014: с. 166].

У *Шостій Медитації* вже можна зустріти те, що у XX столітті Девід Чалмерс назве *«важкою проблемою свідомості»*: «А от чому з цього невідь-якого відчуття болю виникає якийсь смуток найвищого рівня душі, а з відчуття збудження — якась радість, або ж чому це невідь-яке поколювання у плунку, яке я називаю голодом, спонукає мене приймати їжу, а сухість у горлі — пити [...]», запитує він і відповідає, мовляв, «так мене навчила природа», бо, «безумовно, немає жодної спорідненості [...] між цим поколюванням і волінням приймати їжу, чи між відчуттям речі, яке викликає біль, і думкою про смуток, яка виникає з цього відчуття» [Декарт, 2014: с. 260]. Отже, Декарт вважає, що так його «навчила природа».

Але варто зазначити, що під словом «природа» Декарт розуміє ніщо інше, як *Бога*: «[...] немає сумніву в тому, що все, чого я навчений природою, має [в собі] якусь істину: бо під природою, розглядуваною загалом, я розумію ніщо інше, як або **Самого Бога**, або ж встановлену Богом взаємозгодженість сотворених речей [...]» [Декарт, 2014: с. 268]. Водночас під своєю природою Декарт розуміє «[...]ніщо інше, як взаємопереплетеність усіх тих [речей], якими Бог обдарував мене» [Декарт, 2014: с. 268]. Тут же Декарт заявляє про залежність *очевидності* від Бога, констатуючи, що оскільки «[...] всі речі, які я розумію **ясно** (clare) **й виразно** (distincte), Бог може зробити саме такими, якими я їх розумію, то мені досить мати змогу **ясно й виразно зрозуміти** якусь річ без другої, аби бути певним, що одна від другої відрізняється, адже вона може бути покладена окремо, принаймні — Богом» [Декарт, 2014: с. 264].

Звідси Декарт з певністю заявляє про відмінність ума (mens) і тіла (corpus): «[...] І хоча, мабуть, [...] я маю якесь тіло, сполучене зі мною вельми тісно, все ж через те, що я, з одного боку, маю **ясну й виразну ідею мене самого**, оскільки є лише річчю, що мислить, і не протяжною, а з другого — **виразну ідею тіла**, оскільки є лише річчю протяжною й такою, що не мислить, виявляється певним, що я воістину відмінний від мого тіла й можу існувати без нього» [Декарт, 2014: с. 264].

Починаючи з *Третьої Медитації* Декарт повторює свій висновок про те, що він є нічим іншим, як *рiччю мислячою*, і «в цьому першому пізнанні немає нічого іншого, крім деякого **ясного й виразного** сприйняття того, що я стверджую». Але, згідно з Декартом, цей висновок є істинним, оскільки «істинним є все, що я сприймаю вельми **ясно й виразно**» [Декарт, 2014: с. 178]. У *П'ятій Медитації* він повторює цей висновок: «Усе, **очевидне** (evidens) для мого інтелекту, є в усьому істинним» [Декарт, 2014: с. 250].

У *Третій Медитації* Декарт висновує існування Бога, під яким він розуміє «[...] деяку **субстанцію**: нескінченну, незалежну, таку, що має якнайвище розуміння, як найвищу могутність, та через яку й я сам, і все інше, що існує, коли щось [і справді] існує, є створеними» [Декарт, 2014: с. 198].

Для Декарта ідея Бога є «найбільшою мірою істинна» [Декарт, 2014: с. 200], оскільки «є також **найбільшою мірою ясна й виразна**, бо все, що я **ясно й виразно** сприймаю як реальне й істинне, й що містить якусь досконалість, вміщене в цій ідеї цілковито» [Декарт, 2014: с. 200]. Згідно з Декартом, Бог є також *рiччю мислячою* [Декарт, 2014: с. 206]. Бог, як і сам Декарт, є також неподільним [Декарт, 2014: с. 208] і є *нескінченною субстанцією*, від якої залежать всі інші субстанції [Декарт, 2014: с. 198]. Ідея Бога є *вродженою* [Декарт, 2014: с. 210], і серед вроджених істинних ідей ідея Бога є «найпершою та головною» [Декарт, 2014: с. 244].

Як зазначалося, критерієм істини в Декарта є *очевидність*. Але варто зауважити, що *гарантом* цієї очевидності є ніхто інший, як *Бог*: «[...] я бачу явно, що **певність та істина всякого знання залежить від самого лише пізнання Бога**; й такою мірою, що доки Його не пізнав, я не міг досконало знати жодної речі» [Декарт, 2014: с. 250]. Дуже цікавим та важливим є те, що існування Бога він виводить не із самої мислимості (чи збагненності) Бога, а з того, що Бог *вже необхідно існує* й таким чином *детермінує* (як також *рiч мисляча*) саме *мислення* Декарта, про що свідчить такий уривок: «[...] із того, що я мислю (cogitem) гору з долиною, ще не впливає, що на світі є якась гора, так само й із того, що я мислю (cogitem) Бога як такого, що існує, здається, ще не впливає, що існує [якийсь] Бог: бо **моє мислення не накладає речам жодної необхідності**; і як дозволено виображувати крилатого коня, хоч би й жоден кінь не мав крил, так само я міг би, мабуть, приписати Богові існування, хоч би жодного Бога не існувало.

Аж ніяк, саме тут приховується **софізм**; бо з того, що я не можу мислити гору без долини, **впливає не існування жодної гори й жодної долини, а тільки те, що гора й долина, існують вони чи не існують, жодним чином не можуть відокремитися одна від одної**. Але із того, що я не можу мислити Бога інакше, ніж таким, що існує: **не через те, що так вчинило моє мислення, тобто не тому, що воно накладає якусь необхідність бодай якимсь речам; а навпаки, через те, що необхідність самої речі, себто існування Бога, детермінує мене мислити так**: бо мені не вільно мислити Бога без існування (тобто верховно досконале суще без верховної досконалості), хоча й вільно виображувати

коня з крилами чи без крил» [Декарт, 2014: с. 240–242]. І це є ключовим для розуміння власне самого *модального аргументу Декарта*, що стосується *психофізичної проблеми*.

Девід Чалмерс зображує аргумент Декарта відокремленості ума від тіла так:

1. Є збагненим, що я не є Т¹².
2. Якщо є збагненим, що я не є Т, то є можливим, що я не є Т.
3. Якщо є можливим, що я не є Т, то я не є Т.
4. Я не є Т [Chalmers, 2010: p. 199].

Prima facie, приклад, який наводить Чалмерс, може здатися дуже схожим до сценарію із зомбі: перший засновок є *епістемічним* твердженням; другий показує перехід від *епістемічного* твердження до *модального*; третій є переходом від *модального* до *метафізичного* (онтологічного твердження); у висновку йдеться про *онтологічні* наслідки такого збагання.

Але такого роду подання зображення Декартового аргументу відокремленості ума від тіла є хибним. По-перше, для Декарта *не існує* переходу від епістемічного твердження до онтологічного: «[...] із того, що я мислю (cogitem) гору з долиною, ще не випливає, що на світі є якась гора, так само й із того, що я мислю Бога (cogitem) як такого, що існує, здається, **ще не випливає**, що існує [якийсь] Бог: бо моє мислення не накидає речам жодної необхідності» [Декарт, 2014: с. 240]. Тобто, згідно з Декартом, з *епістемології онтологія жодним чином не випливає* (що є ключовим для аргументу зомбі). Така ситуація для Картезія є *софізмом*. По-друге, у Декарта саме Бог (як *рід мисляча та субстанція*) вже *виступає гарантом існування Декарта як речі мислячої та субстанції*, й отже, самої мислимості чи збагненності існування Я без Тіла: «Але із того, що я не можу мислити Бога інакше, ніж таким, що існує: не через те, що так вчинило моє мислення, тобто не тому, що воно накидає якусь необхідність бодай якимсь речам; а навпаки, через те, що **необхідність самої речі, себто існування Бога, детермінує мене мислити так**» [Декарт, 2014: с. 242].

Натомість у Чалмерса такого гаранта просто не існує, оскільки сам Чалмерс за своїм світоглядом є *атеїстом*: «Я дійсно не можу сформувати ясної та виразної (clear and distinct) концепції (conception) бога [...], а подальша (continued) раціональна рефлексія виявляє всі види проблем, пов'язаних з цією ідеєю. Як тільки приймається, що є збагненим неіснування бога (а принаймні мені це видається більш сильною інтуїцією), це має сильну тенденцію поставити під питання (undermine) саму когерентність гіпотези, що бог необхідно існує» [Chalmers, 2010: p. 179]. Отже, у Чалмерса, на відміну від Декарта, власне зі самої *збагненності (чи мислимості)* ситуації випливає *логічна можливість*, яка несе за собою вже й *онтологічні наслідки* стосовно нашого світу (тобто що свідомість є нефізичною, і матеріалізм є хибним).

¹² Т — тіло.

Картезій припускає як *збагненність* (мислимість), так і *логічну можливість* якоїсь ситуації, але останні *не несуть жодного наслідку щодо онтології*, що є *ключовим* моментом у Чалмерсовому аргументі зомбі. Звідси відомий вислів французького філософа: «Я мислю, отже я існую» (Cogito ergo sum) можна навіть переформулювати так: «Якщо Бог існує, то значить я мислю й отже існую».

Але спільним в Декартовому аргументі відокремленості ума від тіла та аргументі зомбі Чалмерса (і через що Чалмерсовий аргумент можна дійсно назвати *картезіанським* аргументом) є те, що обидва автори апелюють до *очевидності*: Декарт — до *очевидності*¹³ збагненності ума (mens), мислення (cogitatio), я (ego) без тіла (corpus); Чалмерс — до *очевидності* збагненності копії тіла — при збереженні тотожної поведінки, але без свідомості (consciousness) та психіки (mind) взагалі (через що аргумент зомбі Чалмерса — це свого роду *інвертований картезіанський аргумент відмінності ума від тіла*). Але головна різниця у цих на перший погляд дуже схожих аргументах полягає в тому, що *гарантом* картезіанської *очевидності* відмінності існування ума і тіла є *Бог*, тоді як у *Чалмерса такого гаранта немає*. Мислимість самої ситуації відмінності ума від тіла у Декарта *гарантується існуванням Бога* — саме Бог (як також *рід мисляча*) своїм існуванням уже *детермінує* збагненність ума без тіла. Тоді як у Чалмерса лишень із самої збагненності (conceivability) й впливає можливість (possibility) зомбі та онтологічні наслідки щодо нашого світу. Для Декарта такий стан речей є нічим іншим, як *софізмом*.

3.3. Аналітична феноменологія та континентальна феноменологія: перспективи подальшого дослідження

Гадаю, що проект Девіда Чалмерса щодо феноменальної свідомості можна назвати «*аналітичною феноменологією*», а самого Чалмерса — «*феноменологом аналітичного гатунку*», або просто «*аналітичним феноменологом*». Прикметник «аналітичний» я вживаю, саме зважаючи на аналітичний бекграунд Чалмерса і його загальну належність до традиції Philosophy of Mind, що є, як відомо, значною частиною традиції аналітич-

¹³ У своєму листі до (гіпотетично) Силона 1637 року Декарт прямо заявляє (цитую за англійськими виданнями кореспонденції Декарта [Descartes, 2000; Descartes, 1991]): «[...] душа, є сутністю (being) чи субстанцією, яка жодним чином не є тілесною і природа якої полягає в тому, щоб мислити, а також душа є першою річчю, що ми можемо знати з певністю» [Descartes, 2000: p. 83].

І це є нічим іншим, як «*інтуїтивним знанням* інтелектуальної природи взагалі, ідея якої, розглядуваної необмежено, є тим, що являє нам Бога, а якщо обмежено, є ідеєю ангела чи людського ума (mind)» [Descartes, 2000: p. 83].

У своєму листі до (гіпотетично) Силона 1648 року Декарт прояснює поняття *інтуїтивного знання*: «*Інтуїтивне знання* є просвітленням ума (mind), з допомогою якого він бачить у світлі Бога будь-що, що Він воліє йому показати, через відбиток (impress) божественної ясності на наше розуміння, яке тут розглядається не як агент, а просто як одержувач променів божественності» [Descartes, 1991: p. 331].

ної філософії. А центральне найменування «феноменолог» я вживаю тому, що Чалмерс, починаючи зі своєї програмової статті 1995 року «Facing Up to the Problem of Consciousness», і особливо у своєму головному опусі 1996 року «The Conscious Mind», неодноразово апелює до понять «феноменальний» та «феноменологія» й загострює увагу саме на них. Центральним же аспектом вивчення філософії свідомості Чалмерса є *досвід* (experience), а ключовим елементом захисту існування *свідомого досвіду* в нашому світі та його нефізичності є *аргумент зомбі*, що базується, як видно з попередніх параграфів, на *інтуїтивній очевидності*.

Згідно з Девідом Смітом, «феноменологія — це вчення (study) про структури свідомості (consciousness) як такі, що досвідчуються (experienced) з точки зору першої особи», і «феноменологія — це вчення про наш досвід (experience), який ми досвідчуємо (experience)» [Smith, 2013].

Згідно з Вахтангом Кебуладзе, «феноменологові завжди йдеться про феноменальний рівень досвіду», і «сама сутність феноменології як філософського вчення і методології наукового дослідження полягає в тому, що її предметом є досвід у найширшому розумінні цього слова» [Кебуладзе, 2012: с. 103, 25]. Варто зауважити, що саме *свідомий досвід* (conscious experience), або просто *досвід* (experience) і є тим головним, на що звертає свою увагу Девід Чалмерс у своїх програмових працях [Chalmers, 1995; Чалмерс, 2013; Chalmers, 1996] та в інших, присвячених питанням феноменального досвіду. Ба більше, для Чалмерса такі поняття, як «досвід», «свідомість», «квалія», *феноменальний, феноменологія*, є просто синонімами: «Крім граматичних розбіжностей розбіжності між цими термінами є переважно тонкими матеріями додаткових значень. "Бути свідомим", у цьому сенсі, є чітко синонімічним "мати квалія", "мати суб'єктивний досвід" і т.ін. Будь-які відмінності у класі позначених феноменів є незначними» [Chalmers, 1996: р. 6].

Згідно з Михайлом Мінаковим: «Феноменологія Едмунда Гусерля [...] була тим способом філософування, що покладав в центр аналізу *досвід*. Феноменологія від початку намагалася утримати в полі зору досвід поза психологічним тлумаченням і описати його в автентичний спосіб, поза філософськими термінами, що несли навантаження надто великої кількості тлумачень» [Мінаков, 2007: с. 245] (див. також: [Кебуладзе, 2012: с. 25]).

Своєю чергою, Чалмерс зазначає: «Інколи тут використовують і такі терміни, як "феноменальна свідомість", "квалія", але я знаходжу більш природним говорити про "*свідомий досвід*" чи просто "*досвід*". Інший зручний спосіб уникнути плутанини [...] — це приберегти термін "свідомість" для феномену досвіду. Використовуючи при цьому більш навантажений термін "сприймання" (awareness) для простіших феноменів, описаних раніше¹⁴. Якби така домовленість була широко прийнятою, комунікація

¹⁴ Тут маються на увазі феномени, що належать до *психологічної психіки* та *психологічної свідомості*.

була б набагато простішою; але поки що ті, хто говорять про “свідомість”, часто говорять про різні речі, навіть не усвідомлюючи цього» [Чалмерс, 2013: с. 124].

Услід за Томасом Нейгелом Чалмерс намагається виокремити саме *суб’єктивний характер* досвіду (experience) (дещо, як воно — *бути* свідомим організмом (something it is like to be a conscious organism)), не змішуючи його з *психологічними* аспектами нашої свідомості. І тому психіку (mind) та свідомість (consciousness) австралійський філософ поділяє на *феноменальну* (phenomenal) та *психологічну* (psychological)¹⁵ складові.

Психологічні аспекти психіки лежать в основі пояснення *легких проблем свідомості* (the easy problems of consciousness); це поняття психіки (mind), яке означає «каузальну чи пояснювальну основу для *поведінки*» [Chalmers, 1996: р. 11]. Згідно з Чалмерсом, «в цьому сенсі стан є ментальним, якщо він відіграє певну каузальну роль у продукуванні поведінки» [Chalmers, 1996: р. 11], і тут «неважливо, має ментальний стан свідому якість чи ні. Що дійсно має значення — це та роль, яку він відіграє у когнітивній структурі (есопому)» [Chalmers, 1996: р. 11].

Згідно з *психологічним* аспектом, «психіка характеризується тим, що вона *робить*» [Chalmers, 1996: р. 11]. Водночас саме *феноменальний* аспект нашої психіки характеризується тим, як вона *відчувається* [Chalmers, 1996: р. 11]. Концептуальна відмінність цих понять полягає в тому, що «все, що *означає* (means) для стану бути феноменальним, — це відчувати себе певним чином, а все, що *значить* для стану бути психологічним, — це відігравати належну каузальну роль» [Chalmers, 1996: р. 12]. І, «принаймні початково, ці відмінні поняття не слід змішувати» [Chalmers, 1996: р. 12]. Згідно з Чалмерсом, «феноменальні поняття мають справу з аспектами психіки з точки зору першої особи, а психологічні поняття мають справу з аспектами психіки з точки зору третьої особи» [Chalmers, 1996: р. 16].

Саме *феноменальний аспект* нашої психіки і є тим, що Чалмерс називає *важкою проблемою свідомості*, що, як зазначає Тим Крейн, «вважається справжнім *серцем* сучасної *психофізичної проблеми*» [Stane, 2000: р. 170]. Окрім психологічної та феноменальної *психіки* (mind) Чалмерс також розрізняє два поняття *свідомості* (consciousness): *феноменальну* та *психологічну*. Коли йдеться про *феноменальну свідомість* (phenomenal consciousness), то мається на увазі передусім «втілення певної феноменальної *якості*». На думку Чалмерса, «це і є ключовим смислом “consciousness”» [Chalmers, 1996: р. 26]. Коли ж йдеться про *психологічну свідомість* (psychological con-

¹⁵ Згідно з Чалмерсом, «таке вживання терміна “психологічний” є умовністю (stipulation): воно виникає від ототожнення психології з когнітивними науками [...]. Повсякденне поняття “психологічний стан” є, мабуть, ширшим, ніж це, і може також включати й елементи феноменального. Але від мого вживання цього терміна нічого не має залежати» [Chalmers, 1996: р. 12].

consciousness)¹⁶, то це передусім такі психологічні властивості, як притямність (awakeness), інтроспекція (introspection), звітність (reportability), самосвідомість (self-consciousness), увага (attention), обдуманий контроль (voluntary control), знання (knowledge) [Chalmers, 1996: p. 26–27]. Згідно з Чалмерсом, «психологічне і феноменальне вкупі вичерпують ментальне» (mental)» [Chalmers, 1996: p. 16], й тому «психологія та феноменологія разом утворюють центральні аспекти психіки (*mind*)» [Chalmers, 1996: p. 22].

Ден Загаві і Шон Галагер, розмірковуючи про головний предмет феноменології, пишуть: «Але що є тією річчю, що підлягає дослідженню? Хіба ми не маємо знати, досліджуємо ми психіку (the *mind*) чи мозок і чим вона є — чимось матеріальним чи нематеріальним? Чи породжується свідомість конкретними мозковими процесами чи ні? Як феноменолог може відкласти ці питання в сторону й мати надію на подальший прогрес? Чи дехто міг би заперечити: “Як феноменолог може заперечувати, що мозок продукує свідомість (consciousness)?” Належна відповідь полягає в тому, що феноменологи не заперечують цього; але й не *підтверджують*. Вони відкладають (suspend) такого роду запитання і всі судження про них. Вони починають з досвіду (experience)» [Gallagher, Zahavi, 2008: p. 6].

Утім, саме *досвід* і є центральним елементом філософії свідомості Чалмерса, який, поділивши проблеми свідомості на легкі проблеми і важку проблему, зазначає, що «справді важкою проблемою свідомості є проблема *досвіду*» [Чалмерс, 2013: с. 123]. Але зосередження уваги Чалмерса на проблемах досвіду не є єдино тим, через що його можна назвати *аналітичним феноменологом*. Іншою підставою є те, що, захищаючи центральний елемент своєї філософії, *досвід*, Чалмерс апелює саме до *інтуїтивної* очевидності, коли говорить про збагненність та логічну можливість феноменальних зомбі.

У статті 2004 року «Imagination, Indexicality, and Intensions» Чалмерс, розмірковуючи над засновками аргументу зомбі, констатує: «Перший засновок полягає в тому, що зомбі є збагненими, грубо кажучи в тому сенсі, що немає жодної апріорної суперечності в самій ідеї зомбі. Другий засновок полягає в тому, що якщо зомбі є збагненими у цьому сенсі, то вони є можливими. [...] Другий засновок базується на загальних міркуваннях, які пов’язують збагненність і можливість. Перший засновок частково базується на *prima facie* інтуїціях збагненності, які багато хто поділяє, і частково на глибших міркуваннях, що стосуються відсутності будь-якого зв’язку між мікрофізичними поняттями (які є за своєю природою структурно-функційними) і феноменальними поняттями (які такими не є)» [Chalmers, 2004: p. 182–183]. Отже, виходячи з цього опису, ідея зомбі є суто *апріорним знанням*.

¹⁶ Психологічну властивість, яка «пов’язана із самим досвідом (experience), або з феноменальною свідомістю» і є «найзагальнішою назвою психологічної свідомості», Чалмерс пропонує назвати *сприйманням* (awareness) [Chalmers, 1996: p. 28].

Згідно з Кебуладзе, «апріорне знання — це знання, дане з очевидністю» [Кебуладзе, 2012: с. 103]. Сама «очевидність є ознакою власне сутності, що схоплюється в інтуїтивному акті сутнісного споглядання» [Кебуладзе, 2012: с. 122]. Подібно до того, як Декарт покладав очевидність в основу істини, те саме має місце й у феноменологічному проекті: «[...] очевидність є нічим іншим, як “переживанням» істини” [...] очевидність є головним критерієм істинності споглядання сутностей. Якщо я бачу щось з очевидністю, то це є сутність. І навпаки, якщо я схоплюю сутність, то це схоплення завжди відбувається з очевидністю» [Кебуладзе, 2012: с. 122–123]. Саме *очевидність* лежить в основі феноменології: «Феноменологічний “принцип усіх принципів”: усе істинне має бути очевидним, приведеним до самоявлення» [Богачов, 2011: с. 135]. «Сама апеляція до очевидності як до засадового методологічного принципу відповідає фундаментальним амбіціям феноменологічного проекту й у розумінні самого Гусерля» [Кебуладзе, 2012: с. 170]¹⁷.

Варто зауважити, що феноменологія Гусерля є суто *дескриптивною філософією*, тоді як аналітична філософія — це *філософія пояснення*. У феноменології головним є *опис*, тоді як в аналітичній філософії — *пояснення*, передусім через *логічну аргументацію*. «Феноменологія пов’язана з досягненням розуміння і належної *дескрипції* досвідної структури нашого ментального/втіленого (mental/embodyed) життя; вона не намагається розвинути натуралістичне *пояснення* свідомості, так само як не шукає відкриття її біологічної генези, нейрологічної бази, психологічної мотивації чи чогось подібного» [Gallagher, Zahavi, 2008: р. 9]. Але загалом можна погодитися з Вахтангом Кебуладзе в тому, що «розуміння завжди передує поясненню і обґрунтовує його, оскільки потреба в поясненні виникає лише там, де немає розуміння», власне, «розуміння є головним моментом дескриптивного пізнання» [Кебуладзе, 2012: с. 120, 121], яким і є феноменологія: «Розуміння — це безпосереднє позачасове схоплення сутності того, що розуміють, в акті інтелектуального споглядання. Те, що схоплюється в такому акті, не потребує подальшого обґрунтування, бо схоплюється з очевидністю» [Кебуладзе, 2012: с. 123].

Як зазначалося вище, Чалмерс спочатку апелює саме до *інтуїтивної очевидності*, яку потім обґрунтовує *дискурсивно*, тобто через модальний аргумент (аргумент збагненності зомбі). Так і щодо «важкої проблеми свідомості», яка загалом полягає у питанні, що вимагає *пояснення*: «Чому виконання функції [...] супроводжується досвідом?» [Чалмерс, 2013: с. 126]. Чалмерс прямо заявляє, що в основі цього лежить така *інтуїція*: «Головна діюча інтуїція полягає в тому, що *є дещо, що має бути поясненим* — деякий феномен, пов’язаний з досвідом першої особи, який презентує проблему так, як цього не робить спостереження пізнання (cognition) з точки зору третьої особи. [...] Тут, ця діюча “інтуїція” є самим *raison d’etre* проблеми

¹⁷ Див. також: [Zahavi, 2003: р. 32, 34].

свідомості. Головний надійний спосіб уникнути цих інтуїцій — це заперечувати проблему і феномен в цілому. Завжди можна, принаймні говорячи “по-філософськи”, заперечувати інтуїції в цілому і заперечувати, що є щось (окрім виконання різних функцій), що потребує пояснення. Але якщо приймати свідомість всерйоз, висновки, які я відстоюю, мають із цього випливати» [Chalmers, 1996: p. 110].

Під кутом зору феноменології Гусерля, це є змішанням двох позицій, оскільки «за Гусерлем, сутності відкриваються нам із очевидністю і не потребують подальшого дискурсивного обґрунтування» [Кебуладзе, 2012: с. 119]. Але у Чалмерса ми власне й спостерігаємо подальше *дискурсивне обґрунтування*. Тож однією з ключових цілей моєї статті саме й було показати *два рівні* в аргументації Чалмерса стосовно феноменальних зомбі, як і те, що апеляція до *досвіду* та *інтуїтивної очевидності* (зважаючи на аналітичний бекграунд філософа) дає підстави йменувати філософію свідомості Чалмерса «аналітичною феноменологією».

Згідно з Кебуладзе, «[...] досягти інтуїтивного бачення сутностей можна лише завдяки реалізації головної методологічної процедури феноменології — феноменологічної редукції», оскільки «[...] інтуїтивне пізнання сутностей неможливе для того, хто перебуває у природній настанові» [Кебуладзе, 2012: с. 127–128, 125]. Отже, з певною обережністю можна стверджувати, що Чалмерс і здійснює *феноменологічну редукцію*, коли говорить про збагненність зомбі.

Варто зауважити, що описане вище потребує подальшого детального дослідження та обґрунтування. Наразі ж головним було *поставити акценти*, щоб чітко позначити: схожість позицій Чалмерса і Гусерля, підстави розуміння Чалмерсової філософії свідомості як «аналітичної феноменології» та перспективи порівняння Гусерлевої та Чалмерсової феноменологій. Звісно, серед аналітичних філософів, яких можна віднести до сфери аналітичної феноменології, є не лише Чалмерс. Це й Томас Нейгел, Джон Сьорл, Френк Джексон та інші. Тобто ті філософи, які, перебуваючи у рамках аналітичної філософії свідомості, також апелюють до *свідомого досвіду* та *інтуїції* у своєму філософуванні.

4. Висновки

Для того, щоб довести істинність чи хибність *аргументу зомбі* та подібних до нього аргументів (як-от «аргумент знання», «китайська нація», «інвертований спектр», «відсутні кваліа» тощо), ми передусім маємо прояснити поняття *інтуїції* та його витoki у: (1) *філософії свідомості* (Philosophy of Mind) та *аналітичній феноменології* відповідно; (2) *філософії Рене Декарта*; (3) *континентальній феноменології*. З певною обережністю, можна стверджувати, що прояснивши поняття *інтуїції* у вищезазначених сферах філософії, ми зможемо наблизитися до вирішення чи елімінавання *психофізичної проблеми* (the mind-body problem) як такої.

Деніел Денет називає ідею філософських зомбі «[...] зомбійною інтуїтивною здогадкою (Zombic Hunch), яка є дійсно нав'язаною (fostered by) мисленневими експериментами багатьох філософів, як-от відома Китайська кімната Джона Сьорла [...]», але, на думку Денета, ця інтуїтивна здогадка «є явною помилкою, невдачею уяви та несподіваним осяянням, яке є непотрібним», а «загальна ідея філософського зомбі є різновидом інтелектуальної галюцинації, хворобою, яку можна перерости» [Dennett, 2013: p. 172, 171, 176].

Та як на мене, тут не варто так поспішати з висновками й бути таким категоричним у цьому питанні, оскільки воно неодмінно потребує подальшого прояснення та дослідження.

ДЖЕРЕЛА

- Богачов, А. (2011). *Досвід і сенс. Монографія*. — К.: Дух і літера.
- Гуссерль, Э. (1911). *Философия как строгая наука*. В: *Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Книга первая* (перевод с нем. С. Гессена) (1–56).
- Декарт, Р. (2014). Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації. В: Хома, О. (укл.). «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень (115–292). К.: Дух і літера.
- Кебуладзе, В. (2012). *Феноменологія досвіду*. — К.: Дух і літера.
- Леонов, А.Ю. (2014). Філософія свідомості Девіда Чалмерса. В: *Актуальні проблеми духовності* (15, 216–237). Кривий Ріг.
- Мінаков, М.А. (2007). *Історія поняття досвіду. Монографія*. — К.: ПАРАПАН.
- Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія (2015). В: *Філософська думка* (5, 68–93).
- Чалмерс, Д. (2013). Лицем до лица з проблемою свідомості. В: *Актуальні проблеми духовності* (14, с. 121–152) (пер. з англ. А.Ю. Леонова за науковою редакцією Я.В. Шрамка). Кривий Ріг.
- Чалмерс, Д. (2015). Аргумент 1: Логічна можливість зомбі (переклад з англійської А. Леонова). В: *Філософська думка* (5, 60–67).
- Chalmers, D. (1995). Facing up to the Problem of Consciousness. In: *Journal of Consciousness Studies* (2 (3), 200–219).
- Chalmers, D. (1996). The Conscious Mind. In: *Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002a). Consciousness and Its Place in Nature. In: Chalmers, D. (ed.). *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. — Oxford, New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002b). Does Conceivability Entail Possibility? In: *Conceivability and possibility?* Gendler, T., Hawthorne, J. (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2004). Imagination, Indexicality, and Intensions. In: *Philosophy and Phenomenological Research* (68, 1, 182–90).
- Chalmers, D. (2010). The Two-Dimensional Argument Against Materialism. In: *The Character of Consciousness* (141–205). New York: Oxford University Press.
- Chalmers D. (2014). Intuitions in philosophy: a minimal defense. In: *Philosophical Studies* (171, 3, 535–544).
- Crane, T. (2000). The Origins of Qualia. In: Crane, T., Patterson, S. (eds.). *The History of Mind-Body Problem*. London: Routledge.
- Dennett, D.C. (1986). *Content and consciousness*, 2nd ed. Routledge & Kegan Paul Books Ltd.
- Dennett, D.C. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. New York, W.W. Norton & Company, Inc.

- Descartes, R. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*. Tr. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murgoch, A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2000). *Philosophical Essays and Correspondence*. Ed., with Introduction, by R. Ariew. Hackett Publishing Company, Inc.
- Frankish, K. (2007). The Anti-Zombie Argument. In: *Philosophical Quarterly* (57, 229).
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. In: *Philosophical Quarterly*, 32.
- Kirk, R. (2005). *Zombies and Consciousness*. New York.
- Ludlow, Nagasawa, Stoljar (eds.) (2003). *There's Something About Mary*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Smith, D.W. (2013). Phenomenology. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Stoljar, D., Nagasawa, Y. (2003). Introduction. Ludlow, Nagasawa, Stoljar (eds.). *There's Something About Mary* (1–22). Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.

Статтю одержано 30.04.2017.

REFERENCES

- Bogachov, A. (2011). *Experience and sense. Monograph*. [In Ukrainian] Kyiv: Dukh i litera [= Богачов 2011]
- Translation as (mis)understanding. Terminological discussion (2015). In: *Philosophical Thought* (5, 68–93). [In Ukrainian] [= Переклад як (не)порозуміння 2015]
- Chalmers, D. (1995). Facing up to the Problem of Consciousness. In: *Journal of Consciousness Studies* (2 (3), 200–219).
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002a). Consciousness and Its Place in Nature. In: Chalmers, D. (ed.). *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002b). Does Conceivability Entail Possibility? In: Gendler, T., Hawthorne, J. (eds.) *Conceivability and possibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2004). Imagination, Indexicality, and Intensions. In: *Philosophy and Phenomenological Research* (68, 1, 182–190).
- Chalmers, D. (2010). The Two-Dimensional Argument Against Materialism. In: *The Character of Consciousness* (141–205). New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2013). Facing Up to the Problem of Consciousness (tr. by A. Leonov). [In Ukrainian] In: *Actual problems of Mind* (14, 121–152). Kyyvi Rih. [= Чалмерс 2013]
- Chalmers, D. (2015). Argument 1: The logical possibility of zombies. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought* (5, 60–67). [= Чалмерс 2015]
- Chalmers D. (2014). Intuitions in philosophy: a minimal defense. In: *Philosophical Studies* (171, 3, 535–544).
- Crane, T. (2000). The Origins of Qualia. In: Crane, T., Patterson, S. (eds.). *The History of Mind-Body Problem*. London: Routledge.
- Dennett, D.C. (1986). *Content and consciousness*, 2nd ed. Routledge & Kegan Paul Books Ltd.
- Dennett, D.C. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. New York, W.W. Norton & Company, Inc.
- Descartes, R. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*. Tr. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murgoch, A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2000). *Philosophical Essays and Correspondence*. Ed., with Introduction, by R. Ariew. Hackett Publishing Company, Inc.

- Descartes, R. (2014). *Meditations on First Philosophy / Metaphysical Meditations*. [In Ukrainian, Latin, and French]. In: Khoma, O. (ed.). *Descartes' «Meditations» in the Mirror of Modern Interpretations* (115–292). [In Ukrainian] Kyiv: Duh i litera. [= Декарт 2014]
- Frankish, K. (2007). The Anti-Zombie Argument. In: *Philosophical Quarterly* (57, 229).
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge.
- Husserl, E. (1911). *Philosophy as Rigorous Science. Logos: International Philosophy of Culture Annual. Book One* (1–56) (tr. by S. Gessen). [In Russian] [= Гуссерль 1911]
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. In: *Philosophical Quarterly*, 32.
- Kebuladze, V. (2012). *Phenomenology of experience*. [In Ukrainian] Kyiv: Dukh i litera. [= Кебуладзе 2012]
- Kirk, R. (2005). *Zombies and Consciousness*. New York.
- Leonov, A. (2014). David Chalmers' Philosophy of Mind. In: *Actual Problems of Mind* (15, 216–237). [In Ukrainian] Kryvyi Rih. [= Леонов 2014]
- Ludlow, Nagasawa, Stoljar (eds.) (2003). *There's Something About Mary*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Minakov, M.A. (2007). *History of a Notion of Experience. Monograph*. [In Ukrainian] Kyiv: PARAPAN. [= Мінаков 2007]
- Smith, D.W. (2013). Phenomenology. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Stoljar, D., Nagasawa, Y. (2003). Introduction. In: Ludlow, Nagasawa, Stoljar (eds.). *There's Something About Mary* (1–22). Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.

Received 30.04.2017.

Андрій Леонов

«АРГУМЕНТ ЗОМБІ» ПРОТИ МАТЕРІАЛІЗМУ:
основи та перспективи подальшого дослідження

У статті розглядається головний аргумент проти доктрини матеріалізму і серце сучасної психофізичної проблеми — аргумент зомбі. Головним пропонентом ідеї філософських зомбі є австралійський філософ Девід Чалмерс, чий головний опус «The Conscious Mind» повністю базується на ідеї збагненності та логічної можливості зомбі.

Автор має намір показати, що для адекватного аналізу Чалмерсового аргументу зомбі самого тільки фрейму аналітичної філософії недостатньо, і у зв'язку з цим належить залучити Декартову філософію та феноменологію Е. Гусерля. Це пов'язано з тим, що автор розглядає Чалмерсів аргумент зомбі як *інвертований картезіанський аргумент відокремленості ума від тіла*, який має два рівні аргументації: *інтуїтивна очевидність* та *логічна* (conceivability — possibility фрейм). Чалмерсова апеляція до *феноменальної свідомості, досвіду та інтуїції* надає тверду основу для йменування його філософського проекту стосовно свідомості як *аналітичної феноменології*, а його самого як *аналітичного феноменолога* відповідно.

Ключові слова: аргумент зомбі, епіфеноменалізм, аргумент знання, інтуїтивна очевидність, аналітична феноменологія, континентальна феноменологія, Чалмерс, Декарт, Гуссерль

Andrii Leonov

THE “ZOMBIE ARGUMENT” AGAINST MATERIALISM: THE FOUNDATIONS AND THE PERSPECTIVES OF A FUTHER INVESTIGATION

The paper deals with the main argument against the doctrine of Materialism and the heart of the mind-body problem — the Zombie argument. The main proponent of the idea of philosophical zombies is the Australian philosopher David Chalmers, whose main opus “The Conscious Mind” is wholly based on the idea of conceivability and logical possibility of zombies.

The author aims to show that for the adequate analysis of Chalmers’ zombie argument, the frame of the Analytic philosophy alone is not sufficient, and due to that, one needs to involve Rene Descartes’ philosophy as well as Husserlian phenomenology. It is because the author considers Chalmers’ zombie argument as an *inverted Cartesian argument from mind-body distinction* and which has two levels of argumentation: *intuitive obviousness* and *logical* (conceivability-possibility frame). Chalmers’ appeal to *phenomenal consciousness, experience* and *intuition* gives a solid basis to call his Philosophy of Mind project and himself as *analytic phenomenology*, and *analytic phenomenologist* respectively.

Keywords: the zombie argument, epiphenomenalism, the knowledge argument, intuitive obviousness, analytic phenomenology, continental phenomenology, Chalmers, Descartes, Husserl

Леонов, Андрій — магістр філософії, стипендіат програми імені Фулбрайта, магістрант кафедри філософії Університету Південного Іллінойсу (м. Карбондейл, США), член Львівського філософського товариства ім. Казимира Твардовського. Сфера наукових інтересів — філософія свідомості, філософія Рене Декарта, феноменологія, філософський переклад.

Leonov, Andrii — M.A. in philosophy, a Fulbright fellow, Master’s student, Philosophy department, Southern Illinois University Carbondale (USA), a member of Kazimierz Twardowski Philosophical Society of Lviv. Sphere of academic interests: Philosophy of Mind, Rene Descartes’ philosophy, phenomenology, philosophical translation.
