Юлія Семенова (Харків)

ЕПІФЕНОМЕНАЛЬНІСТЬ ДУШІ: МИСЛЕННЯ ТА ІСНУВАННЯ

Сучасний розвиток нейронаук та штучного інтелекту повертає філософську думку до радикального переосмислення психофізичної проблеми. Класичний картезіанський дуалізм поступається місцем концепції епіфеноменалізму, де ментальні стани розглядаються як вторинні явища, що супроводжують нейрофізіологічні процеси, але не впливають на них. Питання про те, чи є «душа» автономним двигуном мислення, чи лише його пасивним спостерігачем, стає ключовим для розуміння людського існування.

Чи може свідомість бути редукована до епіфеномену без втрати пояснювальної адекватності щодо феномену людського буття? Чи є мислення лише побічним продуктом фізичних процесів, чи воно має конститутивний онтологічний статус? У сучасній філософії свідомості особливого значення набуває епіфеноменалізм як позиція, відповідно до якої свідомість є вторинним, каузально неефективним продуктом нейрофізіологічних процесів. Така інтерпретація, попри свою теоретичну привабливість у межах фізикалістської парадигми, стикається з низкою апорій, пов'язаних із поясненням суб'єктивного досвіду (qualia), інтенціональності та самосвідомості. Відтак постає необхідність критичного переосмислення статусу душі як епіфеномена та з'ясування ролі мислення у структурі людського існування.

У філософії свідомості однією з дискусійних проблем залишається питання про статус душі та її зв'язок із тілесністю. Тілесність і нейронна архітектура виступають як каузально закрита система, а тому існування душі визнається онтологічно, але заперечується її функціональна спроможність впливати на фізичний світ. У межах епіфеноменалізму душа (або свідомість) уподібнюється до диму від тепловозу, що свідчить про рух і роботу двигуна, проте сам не здатен зрушити потяг із місця.

Питання щодо мислення та існування лежить на перетині нейрофілософії, метафізики та когнітивістики. Епіфеноменалізм – це виклик інтуїтивному розумінню «Я», адже він стверджує, що свідомість (душа) є лише «тінню» нейробіології або побічним продуктом фізичних процесів, позбавленим реальної каузальної (причинної) сили.

Проблема співвідношення душі та тіла має тривалу історію. Класичний дуалізм Р. Декарта утверджував автономність мислення як атрибуту res cogitans [1]. У межах сучасної аналітичної філософії натомість домінують фізикалістські концепції, серед яких епіфеноменалізм займає особливе місце. Д. Чалмерс формулює «важку проблему свідомості», підкреслюючи неможливість редукції феноменального досвіду до фізичних процесів [2]. Т. Нагель наголошує на суб'єктивності свідомості, яка не піддається об'єктивістському поясненню та звертає увагу на неможливість редукції свідомості до фізичних процесів, підкреслюючи значення феноменального досвіду[3]. Д. Деннет, навпаки, пропонує елімінативістський підхід, заперечуючи автономний статус свідомості [5], що наближає його позицію до радикалізованих форм фізикалізму.

Епіфеноменалізм виходить із припущення, що всі фізичні процеси мають причинну замкненість, а психічні явища не впливають на них. У такій моделі свідомість виступає як своєрідний «супровід» фізіологічних процесів, не маючи власної причинної сили. Це породжує парадокс, який полягає у тому що, якщо свідомість не впливає на поведінку, то як пояснити її еволюційне виникнення? Згідно з еволюційною логікою, будь-яка властивість повинна мати адаптивну функцію. Відсутність причинної ефективності свідомості ставить під сумнів її роль у розвитку людини. Крім того, епіфеноменалізм не здатний адекватно пояснити інтенціональність мислення як його спрямованість на об'єкти та смисли. Мислення не є лише відображенням фізичних процесів, а має власну структуру значень, що не редукується до нейрофізіології. З феноменологічної точки зору, свідомість є первинною даністю досвіду. Людина не може сумніватися у власному мисленні, що підкреслював ще Декарт. Це свідчить про те, що мислення має онтологічний статус, який не може бути зведений до епіфеномена.

У межах екзистенціальної філософії мислення розглядається як спосіб персонального буття людини. Воно не лише відображає реальність, але й конструює її, визначаючи спосіб існування суб'єкта. Співвідношення мислення та існування є центральним у розумінні природи душі. Якщо прийняти епіфеноменалістичну позицію, то існування визначає мислення. Проте альтернативний підхід полягає у визнанні взаємного впливу або навіть пріоритету мислення. Мислення виступає умовою самосвідомості та ідентичності. Воно дозволяє людині виходити за межі безпосереднього досвіду, рефлексувати та конструювати смисли. Таким чином, мислення є не лише функцією мозку, але й способом буття.

Існує декілька основних аргументів проти епіфеноменалізму. Проблема каузальної неефективності. Якщо свідомість не має причинної сили, виникає питання: чому ми говоримо про неї? Сам акт висловлювання про свідомість передбачає її вплив на поведінку. Причинність вказує на свідомість, що не може бути повністю бездіяльною. Еволюційний аргумент наголошує на тому, що нефункціональні властивості не зберігаються, феноменологічний аргумент вказує на суб'єктивний досвід, що має первинний характер. «Якісні стани» (qualia) не піддаються об'єктивному опису, що підриває редукціоністські моделі. Феноменологія виходить із примату досвіду, а свідомість не є похідною, а виступає умовою можливості будь-якого пізнання. Це означає, що мислення має онтологічну самодостатність і характеристику інтенціональності, де мисленеві процеси не редукується до фізичних процесів, оскільки мають смислову природу. З точки зору дарвінізму, властивості, що не мають функціонального значення, не зберігаються. Свідомість, позбавлена каузальної ролі, не може бути пояснена як результат еволюції.

Епіфеноменалізм ґрунтується на принципі каузальної замкненості фізичного світу. Відповідно, всі фізичні події мають виключно фізичні причини, а психічні явища не можуть впливати на матеріальні процеси. Свідомість у такій моделі постає як «суперверієнтна» властивість, що залежить від фізичного, але не має власної причинної сили [6]. Це призводить до парадоксальної ситуації: свідомість існує, але нічого не визначає. У межах екзистенціальної традиції

мислення постає не як функція, а як спосіб існування, людина не просто мислить, вона існує через мислення. Мислення виконує функцію конституцію смислу, формування ідентичності та трансцендування безпосереднього досвіду.

Душа не може бути редукована до епіфеномену, оскільки вона є носієм інтенціональності, забезпечує єдність досвіду та виступає умовою самосвідомості. Отже, душа має щонайменше функціонально-онтологічний статус, що перевищує рівень побічного явища. У сучасні філософії спостерігається тенденція до нередуктивного фізикалізму, панпсихізму та інтегративних моделей свідомості. Нередуктивний фізикалізм виникає як спроба подолати обмеження класичного редукціонізму. Його основна ідея полягає в тому, що хоча свідомість має фізичну основу, вона не може бути повністю зведеною до фізичних процесів мозку. Ментальні стани визнаються реальними і такими, що мають власні каузальні властивості. Це означає, що свідомість не є лише епіфеноменом, але виступає активним чинником у поясненні людської поведінки. Панпсихізм, у свою чергу, пропонує ще радикальнішу альтернативу. Він виходить із припущення, що свідомість або принаймні її елементарні форми притаманні всій матерії. Замість того, щоб пояснювати виникнення свідомості з несвідомого, панпсихізм стверджує, що свідомість є фундаментальною властивістю світу, подібно до маси чи енергії. Такий підхід дозволяє уникнути так званої «складної проблеми свідомості», адже не потрібно пояснювати, як суб'єктивний досвід виникає з чисто фізичних процесів. Проте він породжує інші труднощі, зокрема проблему комбінування: яким чином елементарні «частинки свідомості» утворюють єдине, інтегроване переживання.

На цьому тлі інтегративні моделі свідомості намагаються поєднати різні підходи та подолати їхні обмеження. Вони часто спираються на міждисциплінарні дослідження, включаючи нейронауку, когнітивістику та інформаційні теорії. Однією з ключових ідей є розуміння свідомості як процесу інтеграції інформації. Свідомість постає не як окрема субстанція, а як динамічна система, що виникає на певному рівні складності організації матерії [4]. Такі моделі підкреслюють важливість цілісності, взаємодії та структурної організації. Вони намагаються врахувати як фізичні механізми, так і феноменологічні аспекти досвіду. У цьому сенсі інтегративні підходи виступають своєрідним «мостом» між науковим і філософським розумінням свідомості. Загалом, сучасна філософія свідомості демонструє відхід від жорсткого редукціонізму та пошук більш гнучких, багатовимірних моделей. Нередуктивний фізикалізм, панпсихізм та інтегративні теорії відображають прагнення зберегти наукову раціональність, не втрачаючи при цьому унікальності суб'єктивного досвіду. Ці тенденції свідчать про глибоку трансформацію філософського мислення від спрощених схем до складних, системних пояснень. Вони відкривають нові горизонти для розуміння свідомості як феномену, що перебуває на перетині природи, досвіду та культури, визначаючи складність свідомості та відмовляються від жорсткого редукціонізму.

Епіфеноменалістичне розуміння душі як вторинного явища є обмеженим і не дозволяє пояснити складність людської свідомості. Мислення слід розглядати не лише як продукт фізичних процесів, але як фундаментальний аспект людського існування. Отже, душа не може бути зведена до епіфеномену,

оскільки вона відіграє активну роль у формуванні досвіду, ідентичності та взаємодії зі світом. Епіфеноменалістична інтерпретації психічного редукує свідомість до побічного продукту фізичних процесів. Феноменологічні, аналітичні та екзистенціальні підходи для комплексного осмислення душі, дозволяють зробити висновок, що мислення має не лише похідний, але й конститутивний статус щодо людського буття. Епіфеноменалізм як концепція має обмежену пояснювальну здатність і не дозволяє адекватно інтерпретувати феномен свідомості. Мислення не є лише побічним продуктом фізичних процесів, а виступає конститутивним чинником людського існування. Душа, у цьому контексті, постає як онтологічно значуща реальність, що забезпечує єдність досвіду, смислотворення та самосвідомість. Єдність досвіду нерозривно пов'язана зі смислотворенням. Душа не лише акумулює переживання, але й інтерпретує їх, надає їм значення. Людина не просто живе, але і осмислює своє життя, ставить запитання про його мету, цінність і напрямок. У цьому процесі душа виступає як центр інтерпретації, де формуються життєві смисли. Смислотворення є активним процесом: людина не знаходить готовий сенс, а створює його через власний досвід, вибір і рефлексію. Третім важливим аспектом є самосвідомість, а душа є тим виміром, у якому людина усвідомлює себе як «я». Самосвідомість передбачає здатність не лише відчувати чи мислити, але й рефлексувати над власними станами. Це дозволяє людині дистанціюватися від безпосереднього досвіду, оцінювати його та приймати рішення. Душа в цьому сенсі є простором внутрішнього діалогу, де формується ідентичність особистості. Важливо підкреслити, що єдність досвіду, смислотворення та самосвідомість не існують ізольовано. Вони утворюють взаємопов'язану систему. Без єдності досвіду неможливе стійке смислотворення, а без смислу відсутня повноцінна самосвідомість. У свою чергу, самосвідомість забезпечує рефлексивний контроль над досвідом і смислами. Душа виступає інтегративним центром цієї системи, що забезпечує її цілісність і динамічність.

У сучасному філософському контексті поняття душі часто переосмислюється або навіть замінюється термінами «свідомість», «суб'єкт» чи «особистість». Проте ідея душі зберігає свою евристичну цінність, оскільки дозволяє мислити людину як цілісну істоту, що поєднує раціональне, емоційне та духовне. Вона наголошує на внутрішній глибині людського буття, яка не зводиться до фізіологічних чи функціональних процесів. Душа як основа єдності досвіду, смислотворення та самосвідомості виступає фундаментальним принципом людського існування. Традиційне «Cogito, ergo sum» Декарта передбачає, що мислення є активним актом суб'єкта. Епіфеноменалізм пропонує іншу формулу: «Мозок функціонує, отже мислення виникає». У цій парадигмі мислення є не причиною існування особистості, а лише якісним забарвленням фізичного буття. Виникає парадокс «автоматичного мислення», де логічні операції здійснюються нейронними мережами, а душа лише «отримує звіт» про результат.

Якщо ментальні стани вважати епіфеноменами, то свобода волі перетворюється на ілюзію свідомості. Суб'єкт відчуває намір вчинити дію за мілісекунди після того, як мозок уже прийняв відповідне рішення. Це ставить під загрозу концепцію моральної відповідальності та особистісної ідентичності як

автономного творця власної долі. Попри функціональну обмеженість, епіфеноменальність не позбавляє існування сенсу. Навпаки, вона зміщує акцент із «дії» на «буття-свідком». Душа в цій концепції стає унікальним «екраном», на якому розгортається драма життя. Це наближає епіфеноменалізм до певних східних філософських систем, де споглядання є вищою формою існування, ніж маніпуляція матерією.

Висновки. Концепція епіфеноменальності душі змушує відмовитися від антропоцентричного ілюзіонізму про всевладдя розуму. Хоча мислення може бути лише побічним продуктом біологічної складності, саме воно створює «світ смислів», у якому існує людина. Визнання каузальної пасивності душі не принижує її цінності, а лише уточнює її роль бути суб'єктивним центром всесвіту, що пізнає себе через матерію. Епіфеноменалізм часто критикують за те, що він суперечить еволюційній теорії, згідно якої якщо свідомість ні на що не впливає, навіщо еволюція її створила? Тож, можливо, що свідомість є неминучим шумом при досягненні певного рівня складності системи у якій сучасні нейромережі обробляють дані, не маючи свідомості.

Література

1. Декарт Р. Роздуми про першу філософію / пер. з лат. Київ : Юніверс, 2000. 304 с.
2. Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford : Oxford University Press, 1996. 432 p.
3. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*. 1974. Vol. 83, No. 4. P. 435–450.
4. Searle J. Mind: A Brief Introduction. Oxford : Oxford University Press, 2004. 224 p.
5. Dennett D. Consciousness Explained. Boston : Little, Brown and Company, 1991. 512 p.
6. Kim J. Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation. Cambridge : MIT Press, 1998. 152 p.