

# СТАТТІ: PHILOSOPHY OF MIND

## Повернення до теми

---

*Андрій  
Вахтель*

УДК 130.1

### СВІДОМИЙ ДОСВІД ТА АНТИРЕДУКЦІОНІЗМ У ФІЛОСОФІЇ ДЕВІДА ЧАЛМЕРСА

---

#### Вступ

У центрі уваги цієї статті буде відома праця Чалмерса «The Conscious Mind»<sup>1</sup> [Chalmers, 1996] та його не менш відома стаття «Facing Up to the Problem of Consciousness» [Chalmers, 2010]. На мій погляд, для сучасного філософського дослідження феномена суб'єктивного досвіду Чалмерс є цікавою фігурою, з одного боку, через його опозицію до табору сучасних йому аналітичних філософів-редукціоністів, виражену насамперед в його наголосі на феноменології свідомості на противагу її каузальності, з іншого боку, через своєрідність цієї феноменології, яка робить його показовим представником протилежного табору антиредукціоністів і яка суттєво відрізняється від феноменології Гусерля. Я переконаний, що уважне порівняння цих двох дуже відмінних традицій (аналітичної та феноменологічної)

---

<sup>1</sup> Переклад назви цієї праці, а також її головних термінів був предметом дискусії термінологічного семінару у вересні 2015 року в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди. З матеріалами дискусії можна ознайомитися в п'ятому числі «Філософської думки» [Кебуладзе та ін., 2015]. Там само зацікавлений знайде практичне застосування перекладацьких пропозицій у перекладах англomовних праць, зокрема, в моєму перекладі статті феноменолога Арона Гурвіча, де я перекладаю «mind» як «ум» [Вахтель, 2015; Гурвіч, 2015]. На сторінках цього дослідження я дотримуватимуся такої самої стратегії перекладу. Відповідно і назву праці Чалмерса я перекладатиму як «Свідомий ум».

може значною мірою увиразнити їхні головні переваги та недоліки і запропонувати більш витончені й цікаві аргументи в дискусіях про свідомість.

Для цього дослідження визначальним є також те, що в книзі «Свідомий ум» автор наводить низку головних аргументів сучасної аналітичної філософії ума проти редукціонізму в дослідженнях свідомості, реінтерпретуючи їх у термінах логічної супервентності. Як ми побачимо нижче, ці аргументи об'єднують те, що всі вони апелюють до квалітативності свідомості і тому можуть бути узагальнено названі різновидами «аргументу кваліа», або «аргументу того, як воно» («'What it's Like' Argument») [Rudd, s.a.: I].

Розпочну з висвітлення кількох важливих термінологічних дистинкцій філософії Чалмерса, понять феноменальної та психологічної свідомості, легких та важкої проблем свідомості. Потім перейду до розгляду аргументів проти редукціонізму, які наводить Чалмерс. Насамкінець я проведу критичний огляд цих аргументів, який розгортатиметься на контрастному тлі феноменології Гусерля.

### Основні терміни і порушена проблема

Для цього дослідження слід передусім наголосити, що поняття *свідомості* і *феноменального* нетотожні в термінології Чалмерса. З одного боку, поняття свідомості щільно пов'язане з поняттям феноменальності, із суб'єктивною якістю нашого досвіду. З іншого боку, оскільки, на його погляд, функціональний (або, загалом кажучи, каузальний)<sup>2</sup> спосіб опису є більш доцільним для опису певних ментальних станів, супроводжуваних свідомістю, таких, як неспання, інтроспекція, звітність, самосвідомість, увага, вольовий контроль, то сутнісним для таких станів є не так феноменальний, як психологічний аспект. Пояснити ці когнітивні процеси означає — що, на думку Чалмерса, відповідає самому сенсові цих понять — розкрити функцію, яку вони виконують у когнітивному житті, та описати її в термінах обчислювальних або нейронних механізмів [Chalmers, 2010: р. 4]. Відповідно до цього Чалмерс пропонує розрізняти феноменальне та психологічне поняття свідомості<sup>3</sup> [Chalmers, 1996: р. 25–28]. Той, хто звужує поняття свідомості до його психологічного значення, той впевнено проповідує можливість пояснення свідомості традиційними методами когнітивної науки, адже свідомість у цьому значенні є набором функцій в каузальному перебігу психофізичного життя, а отже, принципово може бути представлена як нейронний або обчислювальний механізм. Проте такий підхід непросто затуляє очі на очевидний факт нефункціонального аспекту ментального життя, а саме його феноменальності.

---

<sup>2</sup> Поняття функції Чалмерс використовує в широкому сенсі каузальної ролі в продукуванні поведінки (див, напр.: [Chalmers, 2010: р. 6]). Функціональне пояснення він розглядає як одну з форм редукціонізму [Chalmers, 1996: р. 43–46].

<sup>3</sup> З них перше є головним для Чалмерса, і тому зазвичай, говорячи про свідомість, він має на увазі феноменальну свідомість.

Саме наявність цього непсихологічного, феноменального шару у свідомості і спричиняє, на думку Чалмерса, «важку проблему свідомості». Цю проблему можна коротко сформулювати у вигляді запитання: Чому є феноменальність досвіду, якщо у фізичній теорії все сумісно з її відсутністю? (пор.: [Chalmers, 2010: р. 17]). Адже «навіть коли ми пояснили виконання всіх когнітивних і поведінкових функцій у безпосередній близькості до досвіду — розрізнення у сприйнятті, категоризація, доступ до внутрішніх станів, вербальна передача, — може залишитися без відповіді ще одне запитання: чому виконання цих функцій супроводжується досвідом? Просте пояснення функцій залишає це питання відкритим» [Chalmers, 2010: р. 8]. Цей розрив між функціональною свідомістю (або, загалом кажучи, функціональним ментальним) когнітивної науки та феноменальністю суб'єктивної сфери Чалмерс доводить через відсутність логічного слідування між фізичним і феноменальним.

### Логічні аргументи проти редукціонізму

У праці «Свідомий ум» Чалмерс наводить п'ять аргументів проти редукційного пояснення<sup>4</sup> свідомості. Два з них він називає аргументами від мислимості (*conceivability*), ще два — від епістемології і п'ятий аргумент — від аналізу [Chalmers, 1996: р. 93–106].

*Перший аргумент* від мислимості є так званим «аргументом зомбі». «Феноменальним зомбі» є «хтось або щось, фізично тотожне мені (чи будь-якій іншій свідомій істоті), але водночас позбавлене свідомого досвіду» [Chalmers, 1996: р. 94]. Гіпотетичний зомбі-двійник свідомої істоти має абсолютно такий самий набір психологічних (відповідно, функціональних) характеристик, що і його свідомий аналог, він абсолютно аналогічно реагує на зовнішні фізичні подразники і навіть може вербалізувати свої «внутрішні стани» і «думки», яких насправді немає. Уся його поведінка позбавлена супровідної феноменальної якості свідомих станів. Зміст аргументу полягає в тому, що якщо феноменальні зомбі логічно можливі, то прямий логічний зв'язок між психологією фізичних станів тіла та феноменальністю станів свідомості відсутній, і відповідно відсутнє фізикалістське пояснення феноменального. Локальна версія цього аргументу легко перетворюється на глобальну: для цього замість окремої пари свідомої істоти та її зомбі-двійника слід говорити про логічну можливість фізично ідентичного світу, повністю позбавленого феноменального досвіду. Логічним наслідком такої можливості є відсутність відношення глобальної логічної супервентності<sup>5</sup> між фі-

<sup>4</sup> Редукційне пояснення є поясненням більш складних високорівневих процесів цілковито у термінах більш простих низькорівневих процесів.

<sup>5</sup> Логічна супервентність між А-властивостями та В-властивостями (відповідно, низькорівневі та високорівневі властивості) означає відсутність логічної можливості двох ситуацій, тотожних щодо А-властивостей і відмінних щодо В-властивостей. У цьому ро-

зичним та феноменальним і відповідна неможливість редукції другого до першого.

У цьому аргументі Чалмерсові, звісно, не йдеться про те, що інженерія майбутнього не буде здатна створити свідомого клону, адже можливість *природної* супервертності між фізичним та феноменальним цілком позбавлена суперечності, і дуже ймовірно, що однакова фізична організація має закономірно призвести до виникнення (певної) феноменальної організації. Натомість ідеться про *теоретичну* несумірність між цими двома аспектами, а отже про відсутність адекватного наукового пояснення їхнього співіснування.

*Другий аргумент* від мислимості подібний до аргументу зомбі й апелює до мислимості фізично тотожного світу, хоч і не позбавленого феноменального досвіду, але відмінного за своєю феноменальною якістю. Зокрема, мислимим є фізично тотожний нашому світ, спектр феноменальності якого повністю інвертований. Наприклад, усі люди з цього паралельного світу матимуть відчуття синього там, де ми маємо відчуття червоного, але вони, як і ми, називатимуть відчутий колір червоним, а також використовуватимуть ідентичні метафоричні зв'язки, як-от «теплий червоний», «холодний синій» тощо. Логічна можливість і когерентність цього світу, на думку Чалмерса, є ще одним доказом відсутності логічного переходу між фізичним світом та феноменальною свідомістю.

*Третій аргумент* має назву аргументу від епістемічної асиметрії й полягає в артикуляції принципової відмінності двох пізнавальних перспектив: перспективи фізикаліста та перспективи суб'єкта, спрямованого на власні стани свідомості. Перший як науковець не бачить нічого, крім об'єктивної природи, підпорядкованої каузальним, і зокрема функціонально-каузальним, зв'язкам. Другий занурений у вир феноменальної суб'єктивності, яка є принципово незовнішньою і необ'єктивною, якщо зовнішність і об'єктивність розуміти в тому ж сенсі, в якому ці поняття застосовують щодо фізичного світу. Внутрішнє феноменальне життя суб'єкта — добре знайоме, зрештою, кожному фізикалістові — здобувається у принципово іншій на-

---

зумінні, наприклад, біологічні властивості перебувають у відношенні глобальної логічної супервертності до фізичних властивостей, тобто в усіх можливих світах, які мають такі самі фізичні властивості, існуватимуть щонайменше такі ж самі біологічні властивості, які відповідають їм у нашому світі (пор.: [Chalmers, 1996: p.34 – 39]). На противагу цьому, *природна* супервертність виражає таку залежність між А-властивостями та В-властивостями, яка визначається не логічно, а емпірично. У ході дослідження природи ми помічаємо систематичні зв'язки між властивостями і на їх підставі формулюємо закони природи. Проте, незважаючи на закономірний характер цього зв'язку, він не є зв'язком логічно необхідним, адже принципово мислимий фізичний світ, в якому ці закони будуть іншими або взагалі не існуватимуть [Chalmers, 1996: p. 36–38]. *Глобальна* супервертність означає, що (базові, низькорівневі) А-факти про весь світ визначають (високорівневі) В-факти. *Локальна* супервертність означає, що всі А-факти про індивіда визначають В-факти про нього.

станові<sup>6</sup> і стосовно фізичного світу з його фактами є джерелом нової нефізичної фактичності, адже навіть найдетальніший опис каузальних зв'язків не призведе до розуміння того, як воно бути свідомою істотою. «Нічого в цій незмірній каузальній історії не змусило б того, хто не переживав це безпосередньо, повірити в те, що має бути *свідомість*. Сама ідея була би нерозумною; майже містичною, можливо» [Chalmers, 1996: p. 102].

Ідею *четвертого аргументу* Чалмерс запозичує передусім у Нейгела [Nagel, 1974] і Джексона [Jackson, 1982]. Аргумент Джексона, названий ним аргументом знання (*The Knowledge Argument*), являє собою два мисленнєвих експерименти, у центрі яких гіпотетичні персонажі Фред і Мері.

Мері — належить до найкращих нейронауковців планети і спеціалізується на нейрофізіології сприйняття кольору. Мері знає все про мозкову діяльність взагалі і особливо про ту, що пов'язана з візуальною обробкою інформації. Проте вона не може знати, *як воно* — бачити червоний колір (до прикладу), оскільки все своє життя вона провела в чорно-білій кімнаті перед чорно-білими моніторами. Питання полягає в тому, чи отримає Мері нове знання, коли вийде з чорно-білої кімнати у кольоровий світ. На думку Джексона і Чалмерса, здобутий Мері в подальшому досвід червоного буде новим фактом, доступ до якого був неможливий лише на ґрунті нейрофізіологічного дослідження візуального опрацювання інформації. Таким чином, фактичність феноменального досвіду, як-от досвід кольору, не впливає з фізичних фактів.

Другий учасник мисленнєвого експерименту Джексона — Фред. Фред, на відміну від Мері, завжди жив у кольоровому світі й навіть мав фізіологічну перевагу перед іншими людьми: він здатний розрізнити більше відтінків червоного, ніж будь-яка інша людина на планеті. Під кутом зору фізіології така здатність Фреда має просте пояснення (тетрахроматичний зір, тобто наявність більше трьох типів колбочок сітківки ока), але якщо запитати Фреда, як він може пояснити свої відчуття чи спробувати навчити когось цій здатності, він не зможе цього зробити. Для Фреда пояснення того, як воно бачити додатковий відтінок червоного, потребуватиме більшого, ніж опис нейрофізіологічних зв'язків у його тілі.

Радикалізованою версією аргументів про Фреда і Мері є апеляція до досвіду істот, які фізіологічно принципово відмінні від людей і, отже, матимуть принципово відмінні феноменальні характеристики досвіду, які не

<sup>6</sup> На моїй інтерпретації цього аргументу Чалмерса позначається вплив Гусерлевої термінології. Це пов'язано із близькістю цього аргументу до деяких Гусерлевих ремарок проти фізикалізму та об'єктивізму. Стисло і виразно про культ просторово-часової каузальної природи та про відмінність настанови на природу як субстанцію і настанови на свідомість як феномен див. «Філософію як строгу науку» [Husserl, 1987]. І все ж, як я намагатимусь показати далі, ця дихотомія об'єктивного і суб'єктивного, у-собі і для-себе, яку відстоює Чалмерс слідом за Нейгелом [Nagel, 1974: p. 437], має інше значення, ніж для Гусерля, через роль, відведену інтенційності в цьому розрізненні.

стануть нам зрозумілими навіть за повного пояснення фізіологічної конституції цих істот [Nagel, 1974]. Проте Нейгелове питання про те, як воно бути сліпою твариною із сонаром, здається, є однаково проблематичним як з об'єктивно-редукціоністської, так і з суб'єктивно-людської точки зору<sup>7</sup>.

Нарешті, *п'ятий аргумент* є аргументом від аналізу. Згідно з ним, для того, щоб редукційне пояснення свідомості взагалі відбулося, те, що піддають редукції, має бути проаналізованим. Далі, за виразом Нейгела, «якщо аналіз залишає щось осторонь, проблему порушено хибно» [Nagel, 1974: р. 437]. На думку Чалмерса, будь-який редукційний аналіз свідомості випускає з уваги те, що взагалі *означає* свідомість. Найпоширеніші способи аналізу в редукціонізмі — *функціональний* та *структурний* аналізи. Перший визначає свідомий стан виключно через його функції в ментальному житті. Другий може визначати свідомість як певну біохімічну структуру. Проте обидва визначення неповні і випускають з уваги, на думку Чалмерса, найсуттєвіший *квалітативний* момент свідомого досвіду, який не має жодної каузальної ролі і не має нічого спільного із біохімічною структурою. Таким чином, вважає Чалмерс, свідомість не підлягає редукції, її можна описувати лише за допомогою понять такого самого рівня.

Методологічне питання про можливість редукційного пояснення свідомості логічно переходить у Чалмерса в онтологічне питання про те, чи є свідомість фізичною. З доведеної тези про відсутність глобальної логічної супервентності між фізичними фактами та фактами свідомості випливає, на думку Чалмерса, що факти свідомості є фактами принципово іншого порядку, ніж фізичні. Отже, матеріалізм — хибний, а свідомість не є фізичною, — що і є відправною точкою для його натуралістичного дуалізму<sup>8</sup>.

### Критичні зауваження. Аргумент інтенційності

Тепер я хотів би коротко узагальнити зміст наведених аргументів і пояснити, чому я вважаю, що, враховуючи в чомусь правильно обраний вектор обґрунтування, Чалмерс припускається важливого упущення<sup>9</sup>. У цьому своєму висновку я знаходжу підтримку з боку співав-

<sup>7</sup> Адаже тут ідеться, за визначенням, вже про принципово невиображуваний, ні на що не схожий і навіть, швидше за все, неможливий для людини досвід. Це питання вкотре порушувалося у нещодавній дискусії, опублікованій у журналі «Філософська думка» [Кебуладзе та ін., 2016], де я також висловив коротку ремарку про суперечливість самого питання Нейгела.

<sup>8</sup> Поняття «матеріалізм» і «натуралізм» Чалмерс не ототожнює. *Матеріалізм* являє собою різновид монізму, згідно з яким усе у світі є фізичним, натомість натуралізм може бути примирений із дуалізмом, на чому Чалмерс і будує власну концепцію. *Натуралізм* для нього є погляд, згідно з яким усе у світі є частиною природи і підпорядковане природним законам, як їх розуміють природничі науки [Chalmers, 1996: р. 127–128].

<sup>9</sup> Зрештою, аргументи Чалмерса більшою мірою запозичені (реінтерпретовані і доповнені) у його колег, представників аналітичної філософії ума (Нейгела, Джексона, Флене-

тора книги «Феноменологічний ум» Дена Загаві [Gallagher, Zahavi, 2008: р. 107–129], а також Ентоні Рада, який наводить важливі для мене міркування у статті під назвою «What it's like and what's really wrong with physicalism: a Wittgensteinian perspective» [Rudd, s.a.].

Наведені у попередній частині аргументи можуть бути зведені до однієї головної думки: *виокремлення лише фізичних фактів і відповідних ним фізичних якостей залишає щось важливе поза увагою; цим щось є феноменальність нашої свідомості*. Однак самі поняття *фізичного* і *свідомого* у цьому формулюванні багатозначні і потребують уточнення. Семантика цих понять — а також щільно пов'язане із цим розуміння відмінності між перспективами першої та третьої особи — суттєво позначатиметься на значенні наведеної тези.

Чалмерс дає таке визначення свідомості: «Ми можемо сказати, що істота свідомо, якщо є *те, як воно бути* цією істотою, використовуючи відомий вислів Томаса Нейгела. Так само ментальний стан є свідомим, якщо є *те, як воно бути* в цьому ментальному стані. Відповідно, ми можемо сказати, що ментальний стан є свідомим, якщо він має *квалітативне відчуття (qualitative feel)* — відповідну йому якість досвіду. Ці квалітативні відчуття також відомі як феноменальні якості, або, коротко, *кваліа*» [Chalmers, 1996: р. 4] (пор.: [Nagel, 1974: р. 436]). При цьому «свідомий досвід є природним феноменом. Це частина природного світу, і ,як інші природні феномени, він вимагає пояснення» [Chalmers, 1996: 5].

Відповідь на запитання «Як свідомий досвід може бути частиною природи?» може бути лише така: «Коли сам свідомий досвід розуміють як об'єкт, або річ». Проте свідомий досвід у цьому сенсі, у сенсі кваліа, є річчю особливого роду, а саме річчю «внутрішньою», «приватною» та «унікальною». Не вдаючись у проблематичність можливості інкорпорування таких одиниць буття в інтерсуб'єктивне наукове дослідження (що вже зроблено багатьма критиками кваліа, зокрема, Денетом [Dennet, 1988]), ми маємо передусім зауважити суперечність, закладену в такому визначенні терміна (в інший спосіб, ніж це робить Денет).

Для природи, як і для будь-якої об'єктивності, характерна субстанційність, тобто властивість бути реальною трансценденцією, завжди лише частково втіленою у досвіді. Натомість сам досвід, сам акт сприйняття, безумовно, не є субстанційним. Досвід природи як субстанції, що являється, не може бути субстанцією, натомість є власне явищем, або явленням. Це класичне філософське розрізнення ілюструє вкотре і Гуссерль [Husserl, 1987: S. 28–29; Husserl, 1976: S. 86–95] (див. до цього також: [Rudd, s.a.: I, III]). Але якщо ми, як Чалмерс, віддані метафізиці природничих наук, то за інерцією висновуємо, що якщо щось існує, воно існує у природі. Коли, крім того, поруч із просторово-часовими об'єктивними речами у природу вно-

---

гена, Шумейкера та ін.). У трансляції цих аргументів Чалмерс, на мій погляд, зберігає як їхні головні переваги, так і недоліки.

сять реїфікований (але за суттю непросторовий) суб'єктивний досвід, виникає очевидна проблема пояснення співіснування речей принципово різних, і навіть несумірних, порядків.

Помилка Чалмерса та його однодумців полягає, отже, в реїфікації досвіду і хибній характеристиці останнього як речі (або, широко кажучи, як реального буття), яка (загадковим чином) супроводжує фізичні процеси. Насправді ключовим для розуміння досвіду є те, що він і є способом існування природи, фізичного світу<sup>10</sup>, і об'єктивного взагалі для суб'єктивності. При цьому він не є медіумом, який опосередковує зв'язок суб'єкта з об'єктивним, адже опосередковувати може тільки річ (як звук чи світло опосередковує вербальну комунікацію), свідомий досвід є *безпосереднім* стосунком до об'єкта (див. до цього також [Gallagher, Zahavi, 2008: p. 119]). Таким чином, те, що робить свідомий досвід особливим «фактом» наукового дослідження, — це те, що він є не «своєрідне саме по собі» і навіть не стільки «для когось», але завжди «про щось». Ця характеристика «про щось» аж ніяк не є фізичною характеристикою, це смисловий, інтенційний стосунок до іншості; *інтенційний стосунок не є реально-каузальним стосунком*. На користь цього є кілька аргументів:

1. Для інтенційного стосунку фізична присутність досвідчуваного об'єкта не є обов'язковою. Поруч зі сприйняттям книги, що лежить зараз переді мною, тобто фізично присутня для мене і є результатом каузальних відношень між моїми органами чуття і навколишнім фізичним світом, я можу спрямовувати свою увагу на речі, позбавлені фізичної присутності, скажімо, на речі минулі чи майбутні, вигадані і навіть неможливі [Brentano, 1874: p. 115; Gallagher, Zahavi, 2008: p. 112]. Але навіть якщо спробувати обмежити розгляд лише сприйняттям речі тут і зараз, стає зрозуміло, що навіть таке сприйняття не звідне до миттєвого набору чуттєвих якостей: моє сприйняття чуттєвого об'єкта є завжди сприйняттям цього об'єкта в його горизонті, його теперішність нерозривно пов'язана з його минулим і майбутнім, а також у відношенні співприсутності й порівняння з іншими об'єктами (див., до цього, напр.: [Husserl, 1939: S. 26–36]).

2. Фізичну відсутність мислимого об'єкта, щоправда, хтось може спробувати пояснити в термінах каузальності самоафікування<sup>11</sup>. На це тоді мож-

---

<sup>10</sup> А саме фізичного, зрозумілого в неприродничому сенсі, який я коротко розкриваю нижче.

<sup>11</sup> Поняття самоафікування апологета каузальної теорії свідомості має, однак, суттєво відрізнятись від Кантової «поетичної сили виобразати» («*dichterische/dichtende Einbildungskraft*») або «фантазмів» Гусерля, і для гарантії свого успіху має робити засадовим емпіристське розуміння чуттєвості як абстрактного «первинного» «неоформленого» чуттєвого матеріалу, або, в термінах Гусерля, сенсуального гуле, позбавленого інтенційного морфе [Husserl, 1976: S. 191–196]. Ретельним дослідженням феномена самоафікування нещодавно займався німецький феноменолог Дитер Ломар. Його дослідження видано в книзі «Феноменологія слабкої фантазії» [Lohmar, 2008].

на відповіді, що інтенційний об'єкт взагалі не вичерпується його чуттєвою даністю. Особливо наочно це бачимо на прикладі нефізичних об'єктів. Наприклад, числа чи будь-які інші математичні змісти мають чуттєву репрезентацію у вигляді конкретних екземплярів, але це не означає, що їхній інтенційний зміст (сенс) цілковито звідний до (завжди обмеженого) набору його чуттєвих репрезентантів. Іntenційна спрямованість на ідею передбачає нескінченну (не механічно-синтетичну, а саме розумну) варіацію екземплярів виду, яка не обмежена комбінацією індивідуальних даностей минулого досвіду (наприклад, я принципово можу уявити собі такий відтінок червоного, який ніколи в житті не бачив, не через те, що мій мозок спонтанно і незалежно від свідомості синтезує різні відтінки червоного, а тому, що я *свідомо розумію* значення поняття червоного). Як така атемпоральна нескінченність упорядкованих екземплярів може бути описана в термінах фізико-хімічного просторово і темпорально визначеного стану мозку/тіла або навіть певної (очевидно, скінченної) послідовності таких станів?

3. Іntenційний стосунок передбачає не просто даність об'єкта (його пасивну репрезентацію), це завжди стосунок до об'єкта у його певному *Як*. При цьому під *Як* не йдеться лише про певну чуттєву, або образну, однобічність даності цього об'єкта, як-от якби даність будівлі в окремому чуттєвому сприйнятті була обмежена лише чуттєво даним фасадом. *Як* інтенційного об'єкта є знову ж таки розумним, а не синтетично-механічним задумуванням об'єкта в тому чи тому контексті («ранкова зірка», «вечірня зірка», «Венера»; «переможець під Аустерліцем», «переможений під Ватерлоо», «Наполеон»), а також у тому чи тому модусі задумування (судження, сприйняття, пригадування, фантазування тощо). Так, Загаві пише: «Коли я феноменально ознайомлений із різними об'єктами, я не сліпий щодо свого ума або самості (self) ... ми маємо визнати, що феноменальність не є просто представленням світу, вона є також моєю активною участю» [Gallagher, Zahavi, 2008: p. 119]. Тому каузальна теорія інтенційності має пояснити не лише чуттєве афікування та інформаційну обробку чуттєвого матеріалу, але також феномен самосвідомості і творчості, задіяний у будь-якому властиво інтенційному переживанні.

4. Далі — і це логічно випливає з попереднього пункту — є всі підстави казати про щільний, сутнісний зв'язок між феноменальністю (тим, як воно для суб'єкта) та інтенційністю. Адже, як висловлюється МакГін, «те, яким є досвід, є функцією того, про що він, а те, про що він, є функцією того, яким він є. Кажучи, що досвід схожий на досвід яскраво-червоної сфери, ти знаєш, як воно мати цей досвід; і якщо ти знаєш, як воно мати цей досвід, ти знаєш, як він репрезентує речі» [Gallagher, Zahavi, 2008: p. 120]. Наслідком цієї тези не має бути обов'язкове заперечення існування несвідомої, тобто нефеноменальної інтенційності (яка, радше за все, піддається функціональному поясненню), але варто розуміти, що таке поняття інтенційності *принципово* відмінне від феноменологічного, і марними будуть

спроби адекватного опису останнього в термінах першого [Gallagher, Zahavi, 2008: p. 120–121].

5. Нарешті, якщо теорія претендує на каузальну інтерпретацію інтенційності, вона має дати пояснення таким аспектам інтенційного життя свідомості, як очевидність, істина і хиба [Husserl, 1913; Gallagher, Zahavi, 2008: p. 112–113]. Можливість створення такої теорії є дуже сумнівною, оскільки самі умови задоволення твердження **A**<sup>12</sup> про стан справ **B** не є реальними умовами, адже будь-яке твердження про світ передбачає певний ідеальний принцип розгортання явищ, який у випадку хибної репрезентації не відповідає реальній послідовності явищ сприйняття. Навіть якщо твердження **A** і зовнішні обставини **B** ми намагатимемося подати в реально-каузальний спосіб, як стани мозку (тіла) і констеляцію зовнішніх фізичних об'єктів відповідно, урахувавши каузальний зв'язок між ними, це нічого не скаже нам про розуміння індивідом принципу **A** і несумірності останнього зі станом справ **B**. Те ж саме стосується істинності логічних принципів, яка, як давно показав Гусерль [Husserl, 1913], принципово не звідна до реальних зв'язків, адже навіть повна характеристика останніх нічого не скаже нам про розуміння індивідом значимості логічного принципу «безвідносно»<sup>13</sup> до будь-яких реальних обставин.

Отже, спроба каузального пояснення творчої самосвідомої презентації предмета (зокрема нефізичного), мислимого у певному аспекті і контекстуальному зв'язку з іншими наочно не присутніми предметами, які утворюють контекстуальне тло, була би спробою застосування методології, явно несумірної з досліджуванним феноменом. Ці міркування приводять нас до висновку, що Чалмерсове поняття психологічної свідомості є великою і поспішною поступкою редукціонізму і що, зрештою, немає легких проблем свідомості, натомість усі проблеми свідомості, оскільки вони прямо пов'язані з інтенційністю, є важкими проблемами.

Чалмерс має рацію, кажучи, що навіть найдетальніший каузальний опис індивіда як організованої фізичної системи все ж не є вичерпним описом людини, адже залишає осторонь аспект того, *як воно бути* індивідом. Але саму *якість* суб'єктивного досвіду він розуміє хибно: з одного боку, Чалмерс реїфікує феноменальну свідомість, з іншого боку, недооцінює проблематичність того аспекту свідомого життя, який він називає психо-

---

<sup>12</sup> Поняття твердження використане для наочності. По суті, тут ідеться про певну ідею взагалі, якій відповідає свій континуум явищ.

<sup>13</sup> Реальні обставини не є визначальними для розуміння істинності логічного принципу лише в тому розумінні, що їхня довільна зміна не може призвести до того, що якийсь із логічних принципів (тим паче всі вони водночас) стане хибним. Логічні принципи є «відносними» щодо реальних обставин лише в тому сенсі, що без реального тіла суб'єкта і реального світу, а також набору реальних умов, необхідних для появи відповідного контексту, розуміння взагалі б не відбулося. Це, проте, не означає, повторююся знов, що з наявності власне реальних обставин логічно впливає феномен розуміння.

логічним [Chalmers, 1996: p. 26–31; Chalmers, 2010: p. 5–6]. Перше є наслідком Чалмерсового натуралізму і сцієнтизму: під впливом натуралістичної ідеології філософ перебуває у звичній настанові на факти і речі. Друге має, на мій погляд, насамперед термінологічні підстави: аспекти ментального, які підпадають під Чалмерсове поняття «awareness»<sup>14</sup>, тобто так званої «психологічної свідомості», визначено ним завузько, через що знімається тягар проблем, які ці аспекти свідомості виправдано несуть за собою, скажімо, для феноменолога [Gallagher, Zahavi, 2008: p. 107–129] чи вітгенштайніанця [Rudd, s.a.].

На думку Чалмерса, феномени, узагальнені під грифом психологічної свідомості (як-от інтеграція інформації, звітність, увага, неспання), «піддаються функціональному визначенню» і тому, згідно із самою своєю семантикою, передбачають функціональне пояснення: «Усе, що *взагалі* потрібно для пояснення звітності, є пояснення того, як виконується відповідна функція; це ж саме стосується інших феноменів, згаданих вище» [Chalmers, 2010: p. 7]. Проте щойно ми приймаємо як атрибут свідомості не епіфеноменальні кваліа, а інтенційність як активну когнітивну задіяність суб'єкта у подіях світу, а також факт нерозривного зв'язку між феноменальним та інтенційним, проблеми психологічної свідомості втрачають свою «тривіальність». Тривіалізація проблеми свідомості призводить у Чалмерса також до штучного розрізнення понять «awareness» та «consciousness», яке, отже, своєю появою завдячує самому редукціонізму, проти якого виступає Чалмерс, але щодо якого він водночас залишається надто поблажливим.

Не менш важливу роль у появі суперечливого поняття психологічної свідомості відіграє Чалмерсове звуження поняття інтенційності. З одного боку, Чалмерс розуміє інтенційність надто лінгвістично, в результаті чого лише дуже обмежений перелік свідомих станів він аналізує в термінах інтенційності<sup>15</sup> [Chalmers, 1996: p. 19–22], з іншого боку, факт інтенційності він розглядає як проблематичний лиш остільки, оскільки інтенційність супроводжувана феноменальністю, що означає також, що остання перестає бути атрибутом першої [Chalmers, 1996: p. 82–83].

Характеристика свідомого досвіду як інтенційного за своєю суттю крім неможливості реїфікації свідомості має й інший не менш важливий наслідок.

<sup>14</sup> Я залишаю це поняття в оригіналі через серйозне утруднення в його перекладі, яке було також предметом обговорення на вже згадуваній дискусії, опублікованій у п'ятому числі «Філософської думки» [Богачов та ін., 2015]. Тоді, за браком кращих версій, я запропонував для перекладу «awareness» слово «відання». Але, враховуючи застарілість і певну незвичність цього слова, зараз, як і тоді, я не наполягаю на такому перекладі.

<sup>15</sup> Лінгвістичне тлумачення інтенційності є характерним для багатьох аналітичних філософів насамперед через силу інтерпретації цього поняття Родериком Чизолмом, авторитетним транслятором і перекладачем учення Brentano в англо-саксонському науковому світі [Дуриу, 1999]. Проте є й інші тенденції, зокрема, ті, що близькі до феноменологічного розуміння терміна [Gallagher, Zahavi, 2010: p. 110].

Адже з тематизацією феномена інтенційності ми здобуємо ще одне поняття фізичної природи, яке протистоїть фізичній природі природничих наук. А саме йдеться про природу як інтенційний корелят свідомості і, відповідно, як інтерсуб'єктивно конституційований свідомістю сенс. З одного боку, це поняття фізичного начебто здатне прокласти шуканий місток між об'єктивним тілесним та суб'єктивним феноменальним через апеляцію до повсякденного досвіду (Вітгенштайн) або життєсвіту (Гусерль). Адже, як пише Рад: «У нашому повсякденному досвіді соціальної взаємодії немає базового рівня суто фізичного опису, який виключає будь-який аспект ментального» [Rudd, s.a.: V]. З іншого боку, ми не маємо достатніх підстав відкидати природничий сенс фізичного вже через те, що наш світ не вичерпується своєю наочною чуттєвою присутністю, а також присутністю у формі його порожнього задумування. Але поки що достатньо буде сказати, що надмірна увага до природничого сенсу природи і недолік уваги до фізичного шару життєсвіту є, поруч із реїфікацією досвіду, другою важливою причиною, через яку важка проблема свідомості має такий гострий характер. Адже уречевлене й приватизоване суб'єктивно-феноменальне і штучно оголене від суб'єктивності реальне не мають і не можуть мати нічого спільного.

### Чалмерс vs Гусерль. Висновок

У порівнянні Чалмерсового і Гусерлевого підходів можна легко знайти деякі подібності і термінологічного, і концептуального порядку. У термінологічному відношенні, крім центрального для обох дослідників поняття свідомості, спільними є не менш важливі поняття феноменальності, квалітативності (ноема Гусерля є «*cogitatum qua cogitatum*», предмет у його *Як*), апіорності, досвіду<sup>16</sup>. У концептуальному відношенні обидва філософи є антиредукціоністами та антиматеріалістами.

Проте відмінності є більш вирішальними, ніж схожості. По-перше, ступінь антиредукціонізму різний. Підхід Чалмерса можна назвати «методологічним взаємодоповненням», адже, на його погляд, когнітивна наука і феноменологія досліджують різні аспекти ментального, а коректна теорія ума має логічно об'єднувати обидва. У Гусерля ж позиція «методологічного взаємовиключення»: для нього єдино допустимим методом дослідження свідомості є феноменологічний метод. Тому якщо Чалмерса його антиредукціонізм приводить до «натуралістичного дуалізму» і «важкої проблеми свідомості» за умов двох однаково виправданих поглядів на свідомість, то у Гусерля взагалі ця проблема не виникає, оскільки він від самого початку

---

<sup>16</sup> У когось навіть може виникнути спокуса розуміти його поняття логічної супервентності (поруч із яким фігурують поняття принципової можливості, апіорності й необхідності) як своєрідний метод для визначення умов можливості свідомого досвіду. Те, що ця схожість із трансцендентальною феноменологією Гусерля має лише зовнішній характер, ми побачимо далі.

виключає адекватність «психологічного ментального», або — що для нього буде те ж саме — «психологічної свідомості». Для Гусерля психологічне, дане від третьої особи, під кутом зору його каузальності, — взагалі не предмет наукової психології [Husserl, 1987: S. 12 ff.].

По-друге, є суттєва відмінність підходу Чалмерса від підходу Гусерля до аналізу саме феноменального аспекту ума. Задовільна теорія свідомості для Чалмерса є, зрештою, *генетично-каузальною* теорією, адже має, на його думку, «надати умови, за яких фізичні процеси породжують свідомість, і для цих процесів вона має встановлювати, який саме досвід їм відповідає... теорія, яка би пояснювала як виникає свідомість ... яка би давала нам змогу побачити свідомість як необхідну складову природного світу» [Chalmers, 1996: p. 5]. Чалмерса жодною мірою не цікавлять трансцендентальні структури свідомості і роль останньої в конституюванні трансцендентного світу. Навпаки, він розглядає свідомість не самостійно, а лише як (хоча й унікальний і проблематичний) регіон природного світу: «Те, що пов'язано зі свідомістю, не повинно мати який-небудь трансцендентальний характер. Відбулося лише те, що наше уявлення про природу стало ширшим» [Chalmers, 1996: p. 128].

Така позиція, на мій погляд, зумовлена передусім успецифіченням і мінімізацією ролі інтенційності в дослідженні філософа. На противагу такому підході, Гусерль вважав факт інтенційності свідомості, по-перше, універсальним фактом свідомого життя (тобто сутнісним елементом будь-якого ментального процесу), по-друге, фактом, невід'ємним від феноменального аспекту свідомості, по-третє, фактом, ключовим для усвідомлення неможливості натуралізації свідомості. Адже інтенційність, зрозуміла як сутнісний зв'язок свідомості із *сенсом*, не може бути описана в каузальний спосіб: *осмислення, розуміння* є принципово некаузальним стосунком *Я* до предмета. Свідомість, зрозуміла як конституювальна інстанція, не визначена природними обставинами, але яка передусім є визначальною щодо останніх, не може бути феноменом серед інших феноменів природи, річчю серед речей.

«Неприродність» і «неречевість» свідомості проявляється також у тому, що, на відміну від речі, переживання свідомості не має «аспектів», його не можна розглядати з різних перспектив, адже наявність будь-якої перспективи вможливується самим інтенційним переживанням; переживанню свідомості відповідає лише одна «перспектива», перспектива першої особи. Не слід, проте, переоцінювати привілейований характер останньої, тим самим надмірно проблематизуючи можливість інтерсуб'єктивного досвіду. За найближчого розгляду, отже, стає зрозуміло, що аргумент квалія Чалмерса проти редукціонізму і фізикалізму аж ніяк не є самостійним аргументом і набуває сенсу лише у зв'язку з Гусерлевим аргументом інтенційності. Кожен із них є лише стороною однієї медалі, або одним із облич Януса, по-слуговуючись метафорою МакГіна [McGinn, 1991].

ДЖЕРЕЛА

- Богачов, А., Вахтель, А., Верлока, В., Івашченко, І., Івашченко, С., Кебуладзе, В., Комар, О., Леонов, А., Панич, О., Сепетий, Д., Хома, О., Фостяк, Т., Циба, В. (2015). Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. В: *Філософська думка*, № 5, с. 68–94.
- Вахтель, А., Кебуладзе, В., Комар, О., Леонов, А., Сепетий, Д., Синиця, А., Суховий, В., Циба, В. (2016). Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. В: *Філософська думка*, № 1, с. 83–112.
- Вахтель, А. (2015). Стаття Арона Гурвіча «On the Intentionality of Consciousness»: теоретичний контекст і мовні особливості. В: *Філософська думка*, № 5, с. 6–14.
- Гурвіч, А. (2015). Щодо інтенційності свідомості. В: *Філософська думка*, № 5, с. 14–30.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. 1. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Chalmers, D. (2010). Facing Up to the Problem of Consciousness. In: Chalmers D. *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, p. 3–28.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In a Search of a Theory of Conscious Experience*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Dennet, D. (1988). Quining Qualia. In: *Consciousness in Contemporary Science*. Ed. by A.J. Marcel, E. Bisiach. Oxford University Press, p. 381–414.
- Dupuy, J.-P. (1999). Philosophy and Cognition: Historical Roots. In: *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Ed. by J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy. Stanford, CA: Stanford University Press, p. 539–561.
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *Phenomenological Mind. An Introduction to Phenomenology and the Cognitive Science*. New York, London, Ontario: Routledge.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ausgearb. und hrsg. von L. Landgrebe. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Text der 1.–3. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Husserliana, Bd. III/1).
- Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: Prolegomena zur reinen Logik. 2. umgearb. Auflage. Halle: Niemeyer.
- Husserl, E. (1987). Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Husserl E. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers. (Husserliana, Bd XXV), S. 3–63.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. In: *Philosophical Quarterly*, 32, p. 127–136.
- Lohmar, D. (2008). *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in Wahrnehmung*. Springer.
- McGinn, C. (1991). *The Problem of Consciousness*. Blackwell: Oxford.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? In: *Philosophical Review*, 82, p. 435–450.
- Rudd, A.J. (s.a.). *What it's like and what's really wrong with physicalism: a Wittgensteinian perspective*. Retrieved from <http://www.imprint.co.uk/rudd/wittgens.htm/>

Статтю одержано 13.4.2017

REFERENCES

- Bogachov, A., Vakhtel, A., Verloka, V., Ivashchenko, I., Ivashchenko, S., Kebuladze, V., Komar, O., Leonov, A., Panych, O., Sepetyi, D., Khoma, O., Fostyak, T., Tsyba, V. (2015). Translation as (mis)understanding. Terminological discussion. [In Ukrainian] In: *Filosofs'ka dumka*, № 5, p. 68 – 94. [= Кебуладзе 2015]

- Vakhtel, A., Kebuladze, V., Komar, O., Leonov, A., Sepetyi, D., Synytsia, A., Sukhovi, V., Tsyba, V. (2016). Translation as (mis)understanding. Terminological discussion. What is it like to be a zombie. [In Ukrainian] In: *Filosofs'ka dumka*, № 1, p. 83–112. [= Кебуладзе 2016]
- Vakhtel, A. (2015). The Article of Aron Gurwitsch “On the Intentionality of Consciousness”: Theoretical Context and Linguistic Peculiarities. [In Ukrainian] In: *Filosofs'ka dumka*, № 5, p. 6–14. [= Вахтель 2015]
- Gurwitsch, A. (2015). On the Intentionality of Consciousness. [In Ukrainian] In: *Filosofs'ka dumka*, № 5, p. 14–30. [= Гурвіч 2015]
- Brentano, F. (1874). *Psychology from an Empirical Standpoint*. B. 1 [In German] Leipzig: Duncker & Humblot.
- Chalmers, D. (2010). Facing Up to the Problem of Consciousness. In: Chalmers D. *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, p. 3–28.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In a Search of a Theory of Conscious Experience*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Dennet, D. (1988). Quining Qualia. In: *Consciousness in Contemporary Science*. Ed. by A.J. Marcel, E. Bisiach. Oxford University Press, p. 381–414.
- Dupuy, J.-P. (1999). Philosophy and Cognition: Historical Roots. In: *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Ed. by J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy. Stanford, CA: Stanford University Press, p. 539–561.
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *Phenomenological Mind. An Introduction to Phenomenology and the Cognitive Science*. New York, London, Ontario: Routledge.
- Husserl, E. (1939). *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*. Ed. by L. Landgrebe. [In German] Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, E. (1976). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Ed. by K. Schuhmann [In German] Den Haag: Martinus Nijhoff. (Husserliana III/1).
- Husserl, E. (1913). *Logical Investigations. Vol. 1: Prolegomena to Pure Logic*. 2nd edition. [In German] Halle: Niemeyer.
- Husserl, E. (1987). Philosophie as a Rigorous Science. [In German] In: Husserl E. *Essays and Lectures (1911–1921)*. Ed. by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers. (Husserliana XXV), p. 3–63.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. In: *Philosophical Quarterly*, 32, p. 127–136.
- Lohmar, D. (2008). *Phenomenology of the weak Phantasy. Investigations of Psychology, Cognitive Science, Neurology und Phenomenology of Function of the Phantasy in Perception*. [In German] Springer.
- McGinn, C. (1991). *The Problem of Consciousness*. Blackwell: Oxford.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? In: *Philosophical Review*, 82, p. 435–450.
- Rudd, A.J. (s.a.). *What it's like and what's really wrong with physicalism: a Wittgensteinian perspective*. Retrieved from <http://www.imprint.co.uk/rudd/wittgens.htm/>

Received 13.04.2017

Андрій Вахтель

## СВІДОМИЙ ДОСВІД І АНТИРЕДУКЦІОНІЗМ У ФІЛОСОФІЇ ДЕВІДА ЧАЛМЕРСА

У статті аналізуються п'ять аргументів проти редукціонізму, наведені Чалмерсом у праці «The Conscious Mind», узагальнюється їхній зміст та оцінюється їхня теоретична вага.

У першій частині автор статті коротко формулює відмінність між двома парами понять філософії Чалмерса: психологічної і феноменальної свідомості; легких і важкої проблем свідомості. Друга частина являє собою короткий огляд п'яти аргументів проти редукціонізму. У третій частині автор дає критичну оцінку наведеним аргументам і протиставляє їм сильніший аргумент інтенційності. У четвертій частині порівнюються підходи Чалмерса і Гусерля, особливо в контексті їхньої критики редукціонізму. Підбиваючи підсумок, автор пропонує відмінне від Чалмерсового поняття феноменальності досвіду, щільно пов'язане з поняттям інтенційності.

*Ключові слова:* Девід Чалмерс, Едмунд Гусерль, феноменальний досвід, квалія, свідомість, інтенційність

*Andrii Vakhtel*

#### CONSCIOUS EXPERIENCE AND ANTIREDUCTIONISM IN DAVID CHALMERS' PHILOSOPHY

In this article the five arguments against reductionism are analyzed, which Chalmers presents in his book "The Conscious Mind". These are then generalized, and their theoretical relevance is assessed.

In the first part the author draws the distinctions between the two pair of terms of Chalmers' philosophy, namely "psychological" and "phenomenal consciousness," "the easy problems" and "the hard problem of consciousness." The second part is a brief survey of the five arguments for the irreducibility of consciousness. In the third part the author gives critical assessment of the arguments and counterposes them to the stronger argument of intentionality. In the fourth part Husserl's approach is compared with that of Chalmers, especially in the context of their reductionism critique. Summing up the results of the investigation, the author puts forward a notion of phenomenal experience that is different from the one proposed by Chalmers and that is closely related with the notion of intentionality.

*Keywords:* David Chalmers, Edmund Husserl, phenomenal experience, qualia, consciousness, intentionality

---

*Вахтель, Андрій* — магістр, аспірант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — феноменологія, епістемологія, проблеми філософського перекладу.

*Vakhtel, Andrii* — master of philosophy, postgraduate student, Taras Shevchenko National University of Kyiv. Research interests: phenomenology, epistemology, problems of philosophical translation.

---