



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2024 Том 28 № 4

Специальная тема номера:
ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Приглашенные редакторы *Н.В. Зайцева* и *Д.В. Зайцев*

DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Белов Владимир Николаевич,

РУДН, Москва, Россия

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,
Россия

E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Владимиров Павел

Анатолевич, РУДН, Москва,
Россия

E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

Билимория Пурушоттама, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз,
Беркли, США; Мельбурнский университет, Виктория, Австралия; РУДН, Москва, Россия

Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

Дмитриева Нина Анатольевна, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Калининград, Россия

Йонкус Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Кирабаев Нур Серикович, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Ли Чжицянь, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Сэнлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибур, Швейцария

Соболева Майя Евгеньевна, Филиппс-университет Марбурга, Марбург, Германия

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Глостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция

Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цык Владимир Анатольевич, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)

4 выпуска в год (ежеквартально)

Языки: русский, английский, немецкий.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИНЦ, Scopus, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>

Электронный адрес: philosj@rudn.ru

Редактор К.В. Зенкин

Редакторы англоязычных текстов О.В. Чистякова, В.Н. Белов

Компьютерная верстка Н.А. Ясько

Помощник главного редактора Д.А. Слепухина

Адрес редакции:

Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:

Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2
Тел.: (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 15.12.2024. Выход в свет 28.12.2024. Формат 70×108/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 29,75. Тираж 500 экз. Заказ № 1717. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН)
Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3,
Тел.: (495) 955-08-74; e-mail: publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2024 VOLUME 28 No. 4

Special Theme of the Issue:

EXPERIMENTAL PHILOSOPHY

Guest editors *Natalia V. Zaitseva and Dmitry V. Zaitsev*

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA
NAMED AFTER PATRICE LUMUMBA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir N. Belov

RUDN University,

Moscow, Russia

E-mail: belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Moscow,

Russia

E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Pavel A. Vladimirov

RUDN University,

Moscow, Russia

E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States

Nataliya S. Avtonomova, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia

Purushottama Bilimoria, University of California and Graduate Theological Union, Berkeley, United States; University of Melbourne, Victoria, Australia; RUDN University, Moscow, Russia

Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

Abdusalam A. Guseynov, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania

Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russia

Li Zhiqiang, Sichuan University, Chengdu, China

Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China

Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China

Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel

Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany

Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy

Edward Swiderski, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland

Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden

Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada

Vladimir Tsyvk, RUDN University, Moscow, Russia

Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany

Michael Zank, Boston University, Boston, USA

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
named after Patrice Lumumba (RUDN University),
Moscow, Russian Federation

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English, German.

Indexed in Russian Index of Science Citation, Scopus, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.ru

Editor *K.V. Zenkin*

English Language Editors *O.V. Chistyakova, V.N. Belov*

Computer Design *N.A. Yasko*

Assistant Editor *D.A. Slepukhina*

Address of the Editorial Board:

3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia

Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:

10 Miklukho-Maklaya st., bldg. 2, Moscow, 117198, Russia

Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba

6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia

Printed at RUDN Publishing House:

3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia,

Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Зайцева Н.В., Зайцев Д.В. Экспериментальный поворот в философии	931
Косилова Е.В. Что может быть другим? Роль опыта в философии	945
Власова О.А. Старые проблемы и новые перспективы нейрофеноменологии в психиатрии: хроника радикального поворота	964
Веракса Н.Е., Веракса А.Н., Айрапетян З.В., Крашенинников Е.Е. Развитие диалектического мышления: роль структурированности и организованности повседневной жизни ребенка в дошкольном детстве	979
Елхова О.И. Метрики феноменологического виртуального опыта	997
Чалый В.А. Экспериментальная этика и кантианская деонтология	1014
Фалёв Е.В. «Эпистемологически различные миры»: от Я. Иксюля до Г. Вакариу	1032
Алексеева Е.А. Методологическое взаимодействие экспериментальной и компьютерной философии	1050
Боков Г.Е., Чапны Е.В. Экспериментальная философия и когнитивная наука в контексте осмысления гибридного интеллекта: философско-антропологический аспект	1067
Kabakhidze E.L. Philosophical and Cognitive Aspects of Visual Metaphor in Political Discourse (Кабахидзе Е.Л. Философско-когнитивные аспекты визуальной метафоры в политическом дискурсе)	1086

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Evlampiev I.I., Yue W. Leo Tolstoy's Principle of Non-Resistance to Evil by Violence and Its Criticism in Ivan Ilyin's Philosophy (Евлампиев И.И., Юе В. Принцип непротивления злу насилием Льва Толстого и его критика в философии Ивана Ильина)	1106
Соколова Ю.В. Влияние мультилингвизма на творчество Василия Сеземана	1122

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Коротких В.И. Проблема выражения спекулятивной конкретности в «Феноменологии духа» и понимание Гегелем природы и границ философского знания	1141
Palenko M.S. "Enjoyment and Conviviality Book" (984) by Abu Nayyan al-Tawhidi and Its Famous Dispute about Language and Logic (Паленко М.С. «Книга услады и развлечения» (984) Абу Хайяна ат-Таухиди и ее известный диспут о логике и языке)	1156
Göller T. Jonas Cohns Werttheoretische Begründung der Ästhetik (Гёллер Т. Ценностно-теоретическое обоснование эстетики Йонаса Кона)	1165
Кирабаев Н.С. Парадокс Аверроэса	1187

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кирсанова Ю.А., Черкасова И.К. Философский аспект пространственно-временных ритмов социального пространства города в документальном фильме: на примере экранного хронотопа Дзиги Вертова	1200
Топчиев М.С. Социально-философские теории и практики социетальной безопасности Скандинавских стран: сравнительный анализ	1212

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Стрельник О.Н. Виртуализация культуры и мифологизация сознания 1225

Волков Д.А., Евстигнеев М.Д. Два лица трансцендентального эмпиризма: Жиль Делез
и Джон Макдауэлл 1236

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Слепухина Д.А., Сальникова Т.В., Добромиров Д.Д. Философское наследие
С.Л. Рубинштейна: международный круглый стол 1252

CONTENTS

EXPERIMENTAL PHILOSOPHY

Zaitseva N.V., Zaitsev D.V. Experimental Turn in Philosophy (in Russian)	931
Kosilova E.V. What Can Be Other? The Role of Experience in Philosophy (in Russian)	945
Vlasova O.A. Old Problems and New Perspectives for Neurophenomenology in Psychiatry: The Chronicle of the Radical Turn (in Russian)	964
Veraksa N.E., Veraksa A.N., Airapetyan Z.V., Krashennnikov E.E. The Development of Dialectical Thinking: The Role of Structure and Organization in the Child's Daily Life in Preschool Childhood (in Russian)	979
Elkhova O.I. Metrics of Phenomenological Virtual Experience (in Russian)	997
Chaly V.A. Experimental Ethics and Kantian Deontology (in Russian)	1014
Falev E.V. "Epistemologically Different Worlds": from J. Uexküll to G. Vakari (in Russian)	1032
Alekseeva E.A. Methodological Interaction between Experimental and Computer Philosophy (in Russian)	1050
Bokov G.E., Chapny H.V. Experimental Philosophy and Cognitive Science in the Context of Comprehending Hybrid Intelligence: Philosophical and Anthropological Aspect (in Russian)	1067
Kabakhidze E.L. Philosophical and Cognitive Aspects of Visual Metaphor in Political Discourse	1086

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Evlampiev I.I., Yue W. Leo Tolstoy's Principle of Non-Resistance to Evil by Violence and Its Criticism in Ivan Ilyin's Philosophy	1106
Sokolova J.V. The Influence of Multilingualism on the Works of Vasily Sesemann (in Russian)	1122

HISTORY OF PHILOSOPHY

Korotkikh V.I. The Problem of Expression of Speculative Concreteness in the "Phenomenology of Spirit" and Hegel's Understanding of the Nature and Limits of Philosophical Knowledge (in Russian)	1141
Palenko M.S. "Enjoyment and Conviviality Book" (984) by Abu Hayyan al-Tawhidi and Its Famous Dispute about Language and Logic	1156
Göller T. Jonas Cohns Werttheoretische Begründung der Ästhetik (Göller T. Jonas Cohn's Value-Theoretical Foundation of Aesthetics)	1165
Kirabaev N.S. The Paradox of Averroes (in Russian)	1187

SOCIAL PHILOSOPHY

Kirsanova J.A., Cherkasova I.K. The Philosophical Aspect of the Spatial-Temporal Rhythms of the Social Space of the City in the Documentary: Using the Example of Dziga Vertov's Screen Chronotope (in Russian)	1200
Topchiev M.S. Theories and Practices of Societal Security in the Scandinavian Countries: A Comparative Analysis (in Russian)	1212

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

- Strelnik O.N.** Virtualization of Culture and Mythologization of Consciousness
(in Russian) 1225
- Volkov D.A., Evstigneev M.D.** Two Faces of Transcendental Empiricism: Gilles Deleuze
and John McDowell (in Russian) 1236

SCIENTIFIC LIFE

- Slepukhina D.A., Salnikova T.V., Dobromirov D.D.** The Philosophical Legacy
of S.L. Rubinstein: International Round Table (in Russian) 1252



Экспериментальная философия

Experimental Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-931-944>

EDN: JAJMIK

Научная статья / Research Article

Экспериментальный поворот в философии

Н.В. Зайцева  , Д.В. Зайцев 

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

 natvalen@list.ru

Аннотация. Исследование служит введением в проблематику экспериментальной философии и предвещает специальный выпуск журнала по этой теме. Прослеживается недолгая история экспериментальной философии, рассматриваются различные варианты ее трактовки. Предлагается понимание экспериментальной философии не как особого направления или этапа развития философской мысли, но как радикального изменения в методе философского исследования, предполагающего синтез традиционных философских методов исследования и методов эмпирической (в первую очередь когнитивной) науки для решения философских проблем. Важной характерной чертой экспериментальной философии является ее междисциплинарность. Философ не просто использует результаты эмпирического исследования, но может участвовать в исследовании на всех этапах, начиная с построения модели исследуемого явления или процесса и выдвижения гипотез, последовательно проходя через выбор стимульного материала и разработку дизайна эксперимента к интерпретации результатов и их философскому осмыслению. Развиваемая трактовка экспериментальной философии открывает возможность экспериментально-философского исследования в любой области: от эпистемологии или онтологии до логики и философии языка, без надуманного разделения на аналитическую и экспериментальную версии. При этом авторы делают акцент на особенной плодотворности (нейро)феноменологии, которая благодаря ее обращенности к непосредственно данному опыту субъекта оказывается методологически близкой к естественным наукам. В заключительной части дается краткий обзор работ тематического выпуска.

Ключевые слова: экспериментальная философия, когнитивный поворот, нейрофеноменология, когнитивная наука

Информация о финансировании. Исследование выполнено в рамках исследовательской программы Центра философии когнитивных наук и искусственного интеллекта философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

© Зайцева Н.В., Зайцев Д.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 01.06.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: Зайцева Н.В., Зайцев Д.В. Экспериментальный поворот в философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 931–944. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-931-944>

Experimental Turn in Philosophy

Natalia V. Zaitseva  , Dmitry V. Zaitsev 

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

 natvalen@list.ru

Abstract. The research serves as an introduction to experimental philosophy and introduces a special journal issue on this topic. We trace a brief history of experimental philosophy and consider different variants of its interpretation. Building upon this, we propose the interpretation of experimental philosophy not as a particular direction or stage in the development of philosophical thought but rather as a radical change in the method of philosophical inquiries, involving the synthesis of traditional philosophical research methods and methodology of empirical (primarily cognitive) science to solve philosophical problems. An important characteristic feature of experimental philosophy, so defined, is its interdisciplinarity. The philosopher does not just use the results of empirical research but can participate in research at all stages, starting with constructing a model of the phenomenon or process under study and hypothesizing, consistently going through the selection of stimulus material and the design of the experiment towards the interpretation of the results and their philosophical understanding. This interpretation of experimental philosophy opens up the possibility of experimental philosophical research in any field, from epistemology or ontology to logic and philosophy of language, without a far-fetched division into analytical and experimental versions. At the same time, the authors emphasize the remarkable fruitfulness of (neuro)phenomenology, which, due to its appeal to direct subjective experience, turns out to be methodologically close to the natural sciences. The final part provides a brief overview of the studies in the thematic issue.

Keywords: experimental philosophy, cognitive turn, neurophenomenology, cognitive science

Funding of Sources. The research was carried out within the framework of the research program of the Center for Philosophy of Cognitive Sciences and Artificial Intelligence, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 01.06.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Zaitseva NV, Zaitsev DV. Experimental Turn in Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):931–944. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-931-944>

Новый поворот

Пути философии никогда не были прямыми и ровными, но последние два столетия изобилуют множеством новых развилок и неожиданных поворотов. Поворот к самим вещам, лингвистический, когнитивный, прагматический и практический, метафизический и спекулятивный, социальный.., всех и не упомнишь. И вот сравнительно новый, экспериментальный поворот. В чем его суть? Какими будут его последствия? Станет ли он лишь очередной данью моде или определит вектор развития мировой философии на ближайшее будущее? В принципе ответы на эти вопросы отчасти должны дать исследования специального выпуска журнала «Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия», посвященного экспериментальной философии. В этой вводной работе мы постараемся обосновать свое видение экспериментальной философии как результата, в первую очередь радикального поворота в области методологии исследований, а также продемонстрировать фундаментальную роль феноменологического подхода в междисциплинарных экспериментально-философских исследованиях.

В последние годы об экспериментальной философии пишут много и по-разному. Авторы работы [1], проанализировав корпус из 1 248 книг и статей в этой области, опубликованных за последние два десятилетия, отмечают тенденцию роста публикаций, характеризуя при этом последние пять лет как плато с уровнем около ста публикаций за год. Условно все это множество текстов можно разделить на два потока: работы, в которых обсуждается специфика и суть экспериментальной философии как относительно молодого философского направления, и непосредственно исследовательские статьи, выполненные в рамках экспериментальной философии. По очевидным причинам в данной работе нас больше будет интересовать первая группа публикаций.

Едва ли имеет смысл в данном исследовании подробно описывать проблематику экспериментальной философии. Она очень широка и охватывает спектр тем от концептуального анализа и мысленных экспериментов до языка индейцев Хопи и когнитивных функций человека. Как станет ясно из дальнейшего изложения, с нашей точки зрения специфика экспериментальной философии определяется не набором тем, а подходом к их исследованию. Дабы не перегружать вводную работу ссылками на литературу, укажем статью Ноуба и Николса [2] как удобный информационный ресурс. В этой статье, традиционно для Стенфордской энциклопедии, есть много ссылок для поиска наиболее значимых публикаций в этой области, а также описание основных подходов к трактовке и определению экспериментальной философии.

Практически все авторы, ставящие перед собой задачу дать краткую характеристику экспериментальной философии, во-первых, отмечают, что единого определения не существует, а во-вторых, предлагают свою

интерпретацию этого философского направления. Новейшую историю экспериментальной философии принято отсчитывать с целого ряда работ начала этого века (см. [3–5]) и ключевой книги [6], увидевшей свет в 2008 г., в которой в частности содержится своеобразный манифест экспериментальной философии и намечаются тенденции ее развития. Однако при этом многие авторы согласны с тем, что исследования, позднее объединенные под зонтиком экспериментальной философии, присутствовали в традиционном философском пространстве со времен Аристотеля. В ряду предшественников экспериментальной философии называют также Т. Гоббса, Ф. Бэкона, Р. Декарта, И.Канта, Д. Локка, У. Джеймса и конечно Д. Юма. Именно Юму мы обязаны термином «экспериментальная философия» (*experimental philosophy*, в русском переводе «основанная на опыте философия»), который появляется во Введении к «Трактату о человеческой природе» ([7. С. 57]). Удивительным образом рассуждения Юма оказываются сегодня актуальны и созвучны нашему пониманию экспериментальной философии, поэтому приведем их с небольшими купюрами. «Итак, единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, состоит в следующем: ...будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, – саму человеческую природу; став наконец господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным. С этой позиции мы сможем распространить свои завоевания на все те науки, которые наиболее близко касаются человеческой жизни...» [7. С. 56]. И далее: «Но если наука о человеке является единственным прочным основанием других наук, то единственное прочное основание, на которое мы можем поставить саму эту науку, должно быть заложено в опыте и наблюдении» [7. С. 57]. В другом месте «Трактата» он характеризует экспериментальную философию как наиболее естественную и простую.

Именно такую, основанную на опыте и наблюдении философию, Юм и называл экспериментальной. Как нам представляется, это ключевая характеристика верна и для современной экспериментальной философии как философского исследования, в котором используются методы когнитивных наук для постановки и рассмотрения философских вопросов. При этом важно отметить, что с нашей точки зрения в ряду этих вопросов исследование человеческой природы, сознания, мышления и других когнитивных функций занимает главенствующее положение. Будучи экспериментальными философами, мы стремимся исследовать человека и окружающий мир как данный, с опорой на непосредственное описание, наблюдение того, что и как представлено в опыте. Такой подход требует междисциплинарных усилий, тесного взаимодействия философа и ученого, направленного на реализацию общей цели. В этом тандеме нет ведущего и ведомого, экспериментальная философия не является лишь философским теоретическим осмыслением постфактум экспериментального научного опыта. Впрочем, и экспериментальная наука обращается к философии не только ради теоретического осмысления уже полученных данных, поднимая волну философских размышлений и интерпретаций, как это произошло, например, в случае знаменитых экспериментов В. Либета (см., например,

[8]), вызвавших широкую философскую дискуссию о свободе воли, не прекращающуюся и по сей день.

Есть другой, на наш взгляд, более перспективный формат взаимодействия философии и экспериментальной науки – это совместная экспериментальная работа философа и ученого, нацеленная на решение определенной познавательной задачи, которая требует непосредственного участия философа уже на стадии разработки эксперимента, с последующим философским осмыслением экспериментальных данных и выдвижением гипотез для дальнейшей экспериментальной проверки. Речь в данном случае идет не о «переключке двух соседей», а о совместном целенаправленном междисциплинарном взаимодействии.

Сегодня вряд ли кто-то усомнится в том, что экспериментальная философия – это взаимодействие философии и экспериментальной науки. Название говорит само за себя. Вопрос встает о характере взаимодействия философии и науки. Уточнения требует и само понятие эксперимента. Мысленные эксперименты, на которые опираются некоторые исследователи сознания, очевидно, не относятся к научным экспериментам. Тем не менее, мысленные эксперименты широко представлены в философии сознания, особенно в ее аналитическом варианте. Безусловно, они выполняют важные функции, связанные с акцентированием внимания на проблеме, выдвижением гипотез, прогнозированием и анализом следствий и т.д., но рассматриваться в качестве научно-экспериментального обоснования теоретических положений, конечно, не могут. Мысленная репрезентация, на которую опирается мысленный эксперимент и репрезентируемый непосредственный опыт в условиях научного эксперимента, не тождественны по своему когнитивному статусу, и нацелены на решение разных познавательных задач. Мысленный эксперимент не нацелен на научное обоснование, подтверждение или опровержение, и может быть включен в экспериментально-философский дискурс только с определенными оговорками.

Современная наука убедительно демонстрирует, что философские вопросы могут возникать не только перед философами. Психологи, ученые естественники, в первую очередь физики и биологи, нейрочеловек, в своей научной деятельности исследуя природу и человека, стремятся обнаружить фундаментальные диспозиции, лежащие в основе жизни, сознания, поведения, морали и т.п. Естественно, такие исследования не могут не затрагивать наиболее общие философские вопросы об устройстве мира и природы человека. Не менее естественно отнести эти исследования, вызванные к жизни и основывающиеся на научных экспериментах, к области экспериментальной философии, пусть и с определенными оговорками.

Еще одна важная черта экспериментальной философии, которую мы уже упомянули, состоит в ее принципиальной междисциплинарности. В связи с этим в литературе достаточно часто встречаются высказывания, которые могут быть не вполне корректно истолкованы вне более широкого контекста экспериментальной философии. Так, авторы работы [9. Р. 2] пишут о том, что постепенно растет число экспериментальных философов, которые «используют

экспериментальные психологические методы для разработки и оценки философски значимых понятий». Примерно о том же пишет Дж. Александер в книге [10], утверждая, что экспериментальные философы используют методы социальных и когнитивных наук. На наш взгляд, буквальное прочтение этих утверждений может ввести в заблуждение. Если исследователь является профессиональным философом и не имеет специального образования в релевантных эмпирических науках, очень сомнительно, что он сумеет квалифицированно провести эмпирическое исследование и получить надежные верифицированные выводы. К сожалению, особенно в области исследований, связанных с социологией, такое периодически происходит. Достаточно вспомнить работу [5], которую традиционно указывают в качестве одного из первых исследований в области экспериментальной философии. Ее авторы, не будучи социологами или психологами, основывают свои выводы на проведенных ими же опросах. Аналогичным образом ведет свои исследования Дж. Ситсма и многие другие. К счастью, в области нейрокогнитивных наук такое самостоятельное творчество философов представляется практически невозможным.

С нашей точки зрения, кроме редких случаев удачного совмещения, философ всегда остается философом, а когнитивный ученый – когнитивным ученым. Задача не в том, чтобы первый начал проводить эмпирические исследования, а второй занялся философией (хотя такое тоже случается). Экспериментальной философию делает сотрудничество философов и когнитивных ученых при решении философских проблем. Сегодня возникают междисциплинарные научные коллективы, в состав которых входят психологи, философы, нейрочеловеческие, специалисты в области ИИ и т.д. В качестве аргумента в пользу продуктивности таких коллективов достаточно вспомнить союз Варелы, Томпсона, Рош и ассоциированную с именем Варелы нейрофеноменологию, опирающуюся на феноменологию Гуссерля.

Феноменология методологически оказалась близкой к естествознанию и нейрокогнитивным наукам. Призыв ее основателя Гуссерля вернуться «к самим вещам» требовал объективности рассмотрения с опорой на описание и наблюдение. Акцент феноменологии на непосредственно переживаемом субъектом опыте оказался релевантным этому призыву. Не удивительно, что именно феноменологические исследования сознания «от первого лица» с акцентом внимания на базовых когнитивных концептах и структурах оказались востребованы современной когнитивной наукой, биологией, психологией, психиатрией, медициной. Ученые, объективно исследующие когнитивные процессы разного уровня, хотят знать, что скрывается за фиксированными научными данными, каким феноменальным переживаниям они соответствуют.

Феноменология, с ее обращенностью к опыту как субъективному переживанию, оказала и продолжает оказывать влияние на становление и развитие психиатрии, экзистенциальной медицины и психотерапии. Достаточно упомянуть Карла Ясперса, Эжена Минковски, Людвиг Бинсвангера. Всех их объединяло убеждение в том, что подход к пациенту должен быть феноменологически ориентированным, очищенным от разного рода предпосылок,

предубеждений, вносящих искажения в понимание субъективных переживаний. Эти идеи нашли отражение и развитие в работах Ф. Перлза, К. Роджерса, Р. Мэя, Р. Лэйнга, А. Джорджи, Э. Спинелли, Ю. Джендлина и многих других.

Почти все психические заболевания связаны с изменениями субъективного жизненного опыта. Научное изучение физиологической основы психических заболеваний, как правило, сосредоточено на объективных показателях и наблюдаемом поведении, что ограничивает потенциал нашего понимания природы и механизмов болезненных состояний, соответственно, и возможных методов лечения. Применение объективных научных методов, предназначенных главным образом для интерпретации объективных поведенческих показателей, к описанию субъективных состояний, не продуктивно, так как наталкивается на массу трудно разрешимых проблем, требующих учета субъективных переживаний пациента. Призыв Гиппократов «лечить человека, а не болезнь» оказывается весьма актуальным. Современные исследователи все чаще обращаются к феноменологии, высоко оценивая потенциал феноменологической методологии «от первого лица» не только для объяснения основ психических заболеваний, но и для генерирования новых и плодотворных предложений для нейробиологических исследований, разработок нейроинтерфейсных технологий, биоэтических экспертиз и других направлений.

Сегодня бурное развитие технологий, связанных с человеческим сознанием, предполагает исследование самого сознания как сложной междисциплинарной области на базе интегрированной методологии, включающей наряду с научными методами феноменологические исследования. Успешное развитие интерфейсных технологий (**мозг-компьютер – ВСІ** или **мозг-машина – ВМІ**), предполагающих фиксацию активности мозга пользователя и преобразования его команд для внешнего приложения, требует понимания того, что мозг не является субъектом коммуникации человека и технического устройства, а лишь репрезентирует телесного сознательного агента, постоянно взаимодействующего со средой, переживающего разные модусы сознательного субъективного опыта. Как влияют имплантируемые устройства нового поколения с интерфейсом мозг-компьютер на субъективный опыт? Происходят ли внутренние изменения феноменального опыта, самости, самоидентификации, проприоцепции – вопросы, которые требуют самого широкого обсуждения и релевантных исследований. Очевидно, что получение подобной информации и адекватная ее интерпретация возможны лишь через исследования с опорой на отчеты от первого лица.

В немногочисленной литературе по этой проблеме обращают на себя внимание клинические инвазивные испытания на людях, целью которых было изучение изменений субъективного опыта до имплантации консультативных устройств ВСІ и после имплантации (см., например, [11; 12]). Ученые констатировали различные векторы изменения субъективного опыта, которые можно охарактеризовать как с позитивной, так и с негативной стороны. Особенностью таких исследований было применение интегрированной методологии: наряду с объективными данными использовались феноменологически

ориентированные интервью пациентов. Результаты показали, что, с одной стороны, ВСІ могут позитивно влиять, например, на Я-образ и чувство самоконтроля; с другой стороны, они могут вызывать радикальный дистресс, чувство потери контроля и идентичности Я у пациента. Результаты подобных исследований трудно переоценить. Они фиксируют наше внимание на необходимости упреждающих действий, которые позволят избежать потенциальных негативных последствий для человека. В арсенал таких упреждающих средств должны быть включены феноменологические исследования и феноменологически ориентированные протоколы. Эволюция протезов конечностей, контролируемых с помощью ВСІ, ставит вопросы, требующие уточнения понятий самости, самопринадлежности, владения телом, самоидентификации, Я-образа, минимального Я, нарративного Я, чувства независимости и других, развиваемых в феноменологической парадигме. В какой степени имплантируемое устройство ВСІ интегрируется в самоощущение пациента – вопрос, который имеет серьезные биоэтические основания.

Очевидно, что решение этих и подобных им задач потребует междисциплинарного взаимодействия. Экспериментальная философия – пример такого взаимодействия. Принципиальная междисциплинарность исследований конечно влечет серьезные следствия. Во-первых, общность интересов и решаемых задач естественно обуславливают тот факт, что экспериментально-философские исследования могут иметь и зачастую имеют значение не только для философии, но и для смежных наук. Это происходит по ряду причин и в различной форме. Выше мы уже привели некоторые примеры подобных исследований.

Во-вторых, междисциплинарный формат исследований экспериментальной философии несомненно усиливает научный потенциал и наукоемкость результатов. Следует заметить, что понятие научного результата, его надежности в философии и естественных науках на протяжении долгого времени существенно различались. Как известно, это связано с различными критериями научности, что обусловлено спецификой гуманитарного и естественнонаучного знания, а в конечном итоге объясняется различиями в методах. Пожалуй, единственное исключение в этом отношении представляет философская логика, в которой к научному результату всегда применялись почти те же требования, что и в математике, дополненные философской спецификой. В случае экспериментальной философии оказываются напрямую или, по крайней мере, косвенным образом применимы принятые в естественной науке критерии научности и оценки валидности результатов исследований.

Естественным ужесточением критериев стала так называемая негативная программа экспериментальной философии (см., например, [13]). Исторически различие позитивной и негативной экспериментальной философии возникло в рамках аналитической традиции и было связано с трактовкой философской интуиции. Роль интуиции в позитивном варианте аналитической экспериментальной философии двоякая – она может служить источником данных для концептуального анализа или играть роль обоснования или даже доказательства.

Последняя ипостась философской интуиции напрямую связана с методом мысленных экспериментов. И именно мысленные эксперименты оказываются основной мишенью негативной программы, ставящей под сомнение надежность интуитивного метода в философии. В определенном смысле негативная программа экспериментальной философии дополняет позитивную, отбрасывая ненадежные интуитивные обобщения, данные и выводы благодаря применению более строгих критериев философской научности.

Подводя некоторый итог этому вводному разделу, важно отметить, что, на наш взгляд, неправильно было бы трактовать экспериментальную философию как особое автономное направление или течение философской мысли. Характеристика ее как нового этапа в развитии философии ближе к истине, но тоже не вполне верна: есть и всегда будут философские проблемы, решение которых не предполагает использования экспериментальных методов. Ниже мы попытаемся обосновать точку зрения, согласно которой экспериментальная философия – это не просто одно из направлений или течений в современной философской мысли, а междисциплинарный синтез научных и философских исследований на базе интегрированной методологии. В этом смысле экспериментальной может быть аналитическая философия и континентальная, метафизика и эпистемология, этика, эстетика и логика – любое направление в философии допускает экспериментальный подход. Таким образом, под экспериментальной философией следует понимать изменение в философской методологии, предполагающее синтез традиционных философских методов и методов эмпирической науки для решения философских проблем.

Назад к человеку

Чем объясняется интерес философов к методам экспериментальной науки, почему экспериментальный поворот происходит именно в наши дни?

В качестве одной из причин оказывается произошедший ранее в 70–80 гг. прошлого века практический поворот в философии. Смещение философского интереса, особенно ярко проявившееся в социальной науке и социологии, с метафизически-субстанциального на сферу повседневного опыта, жизненного мира агента в определенном смысле подготовило почву для более фундаментального экспериментального поворота, ставшего естественным продолжением движения философии к практике. Прагматизм, поворот к субъекту, акцент на исследовании сознания – характерные черты философии нашего времени. На этом фоне вполне естественным выглядит стремление гуманитарной науки к объективности своих результатов, их практической значимости.

Не менее важной причиной экспериментального поворота, часто указываемой исследователями особенно аналитического направления, стало стремление сделать концептуальный анализ как основной метод «кабинетного философствования» более точным. Аналитические философы прибегают к экспериментальному подходу в надежде до определенного предела прояснить туманные интуиции, выявить типичные ошибки и когнитивные искажения, в некотором смысле «заземлив» эмпирическими методами проверки (в первую очередь

взятыми из арсенала социологии и психологии) философские рассуждения, тем самым как бы придавая философскому знанию объективный характер в противоположность чисто субъективному мнению того или иного исследователя. Отсюда парадигма достаточно типичного исследования, выполненного в аналитической традиции и претендующего на экспериментальность. В качестве материала используются речевые протоколы, часто представленные в письменной форме, а само исследование представляет собой социологический или психологический опрос, например, о восприятии контрафактических высказываний. Выше мы уже касались сложного вопроса о компетентности исследователей, проводящих подобные опросы. Как бы то ни было, подкрепление концептуального анализа эмпирическим материалом, очищение его от когнитивных искажений полезно любому философу вне зависимости от занимаемой им философской позиции.

Третья причина, сделавшая возможным экспериментальный поворот, – это прогресс в области методов нейрокогнитивных исследований, достигнутый в начале века. Перед исследователями открылись новые возможности изучения нейрокогнитивных механизмов, установления корреляций между мозговой активностью и когнитивными функциями. Это позволяет ставить вопросы о том, почему и каким образом люди осуществляют познавательные операции, исследовать мышление и на новом этапе искать подходы к пониманию сознания и интеллекта. Важно отметить, что технологический прогресс привел к активизации экспериментально-философских исследований в двух смежных, но отличающихся модусах. Во-первых, философы получили возможность исследовать сознание с помощью и на основе методов нейронауки, во-вторых, сами нейрочеловеки столкнулись в своих исследованиях с подлинно философскими проблемами, ставить и решать которые адекватно они без помощи профессиональных философов не могут.

Как нам представляется, наиболее продуктивным в отношении синтеза философии и когнитивной науки в рамках экспериментального подхода является феноменология. Феноменология не только является эффективным средством увязать воедино многочисленные разрозненные данные эмпирических исследований и предложить их философскую интерпретацию и объяснение. Благодаря изначальной нацеленности на изучение феноменов сознания «от первого лица» она является, пожалуй, лучшим кандидатом на сращивание с когнитивной, в том числе нейро-, наукой для всестороннего исследования познания. Ярким примером и подтверждением плодотворности такого синтеза является нейрофеноменология Ф. Варелы, которую он сам характеризовал как проект сращивания современной когнитивной науки с гуссерлианской феноменологией. Такой проект, по замыслу его создателей, должен был позволить преодолеть известный «провал в объяснениях» через использование данных от первого лица, поставляемых «феноменологически тренированными» агентами при конструировании объясняющих моделей. Это пример своеобразной «натурализации феноменологии», обусловленной стремлением к научной объективизации данных феноменологического исследования. Возможен и обратный путь

«феноменологизированной естественной науки», когда ученые обращаются к феноменологии для концептуализации и обоснования эмпирических данных. Заметным представителем этого направления является Ш. Галлахер, выступающий за использование феноменологического концептуального аппарата и методов исследования при разработке дизайна нейроэкспериментов.

В любом случае союз феноменологических и когнитивных нейронаучных исследований оправданно претендует на всестороннее исследование сознания, и с феноменологической позиции «от первого лица», и с научной позиции «от третьего лица». В таком подходе учитывается двусторонняя специфика сознания: с одной стороны, сознание представляет собой способ конституирования мира, с другой – само является объектом этого мира. Д. Захави и Ш. Галлахер [14] подчеркивают фундаментальную роль феноменологии как исследования от первого лица для всестороннего исследования сознания, основываясь на убеждении, что не бывает объективности, не зараженной субъективностью. Нейроученый должен иметь представление о том, *что* стоит за данными нейроисследований.

Глубокая концептуальная связь философии с различными когнитивными науками и с нейронаукой в частности сегодня ни у кого не вызывает сомнения. Достаточно упомянуть гештальт- и феноменологическую психологию (Ф. Перлз, К. Коффка), нейрофеноменологию и энактивизм (Ф. Варела, Э. Рош, Э. Томпсон), теорию воплощенного моделирования (В. Галлезе), теорию взаимодействия Ш. Галлахера.

Все чаще ученые, занимающиеся эмпирическими исследованиями в различных академических областях, пытаются подняться на философский уровень осмысления мира, обращаясь к вопросам о природе сознания и морали, мышления и языка, свободы воли и многим другим, традиционно относящимся к компетенции философии. А. Дамасио, Х. Матурана, Ф. Варелла, Ф. де Вааль, Н. Хомский, С. Пинкер, Р. Сапольски, А. Вежбицка и сотни других исследователей в своих книгах поднимают вопросы, которые с равной легкостью могут относиться к области современной биологии, психологии, психолингвистики, нейронауки, а также быть непосредственно отнесены к общему разделу «философия». Неслучайно в вызвавшем бурное обсуждение так называемом «Меморандуме Барретт», авторы которого (тринадцать когнитивных ученых, включая знаменитую Л.Ф. Барретт) призывают к пересмотру устоявшихся в нейрокогнитивных исследованиях предпосылок о локализации и взаимно-однозначном соответствии между выделенными нейрональными ансамблями и психическими событиями или когнитивными функциями, специально отмечается, что, во-первых, пересматриваемые предпосылки и допущения интерпретируются как онтологические и относятся к сфере философии науки, а во-вторых, плодотворное исследование мозга как сложной системы предполагает подход, основанный на построении модели исследуемого явления, частью которой является явная формулировка принимаемых допущений и онтологических предпосылок [15. P. 253–254].

Заключение

Представленные в этом номере журнала работы как нельзя лучше иллюстрируют и представленный выше плюрализм подходов к пониманию экспериментальной философии, и плодотворность экспериментально-философских исследований в совершенно разных областях. Условно их можно разделить на две группы: исследования, посвященные обоснованию той или иной трактовки экспериментальной философии и перспективам развития этого философского направления, и работы, в которых обсуждаются возможности или непосредственно представлены результаты экспериментально-философских исследований.

К работам первой группы относится исследование О.А. Власовой «Старые проблемы и новые перспективы нейрофеноменологии в психиатрии: хроника радикального поворота», посвященная психиатрической нейрофеноменологии. В работе прослеживается трансформация традиционных проблем психиатрии с акцентом на важность междисциплинарного подхода для их решения. Автор обосновывает мысль о том, что именно нейрофеноменология является наиболее плодотворной почвой и для экспериментальной философии вообще и для философии психиатрии в частности.

Е.В. Косилова в исследовании «Что может быть другим? Роль опыта в философии» задается вопросом пониманию опыта в философии и его месте в философских рассуждениях. Высказывается гипотеза о роли опыта как фильтра в процессе обоснования метафизических суждений.

В работе Е.В. Фалёва «Эпистемологически различные миры» анализируется введенное Г. Вакариу понятие «эпистемологически различных миров» в сравнении с концепцией умвельта Я. Икскюля, прослеживаются связи и влияние последней на феноменологию Э. Гуссерля, фундаментальную онтологию М. Хайдеггера и нейрофеноменологию Ф. Варелы.

Исследование «Экспериментальная философия и когнитивная наука в контексте осмысления гибридного интеллекта: философско-антропологический аспект» (Г.Е. Боков, Е.В. Чапны) и «Методологическое взаимодействие экспериментальной и компьютерной философии» (Е.А. Алексеева) занимают промежуточное положение: авторы основываются на определенном понимании экспериментальной философии и вместе с тем апеллируют к подтверждающим перспективность их трактовки эмпирическим исследованиям. Г.Е. Боков и Е.В. Чапны делают акцент на тех возможностях, которые дает тесный диалог философии и когнитивной науки, при этом экспериментальная философия понимается ими как «такая философия, которая открыта для осмысления новых данных, полученных экспериментальным, опытным путем». Иллюстрацией плодотворности такого подхода по замыслу авторов должны служить перспективы применения конвергентных НБИКС-технологий, исследования нейроинтерфейсов, в частности результаты работы ученых НИТЦ нейротехнологий ЮФУ в сфере гибридного интеллекта. Е.А. Алексеева стремится обнаружить взаимосвязи между экспериментальной философией и компьютерной

философией. В связи с этим автор обсуждает возможность экспериментального философского исследования, посвященного проблеме обоснования в области доказательной медицины.

Вторую группу работ открывает исследование профессиональных психологов Н.Е. Вераксы, А.Н. Вераксы, З.В. Айрапетян и Е.Е. Крашенинникова «Развитие диалектического мышления: роль структурированности и организованности повседневной жизни ребенка в дошкольном детстве». В центре внимания авторов работы проблема обработки противоречивой информации. Экспериментальной основой работы послужило проведенное авторами лонгитюдное исследование, направленное на уточнение научных представлений о развитии диалектического мышления в дошкольном и младшем школьном возрасте.

Е.Л. Кабахидзе в исследовании «Философско-когнитивные аспекты визуальной метафоры в политическом дискурсе» исследует философско-когнитивные основания метафоры в американской, британской и чилийской лингвакультурах. Для этих целей автором была разработана специальная методология, а стимульным материалом послужили 30 карикатур политических лидеров.

Работа В.А. Чалого «Экспериментальная этика и кантианская деонтология» посвящена рассмотрению основанной на экспериментах критике деонтологической нормативной теории Дж. Грином. Автор предлагает свою интерпретацию экспериментальных данных, ставящую под сомнение критические выводы Грина.

Работа «Метрики феноменологического виртуального опыта» О.И. Елховой также может быть отнесена к зарождающейся традиции экспериментально-философского исследования. Предметом исследования становится феноменология виртуального опыта, а само исследование соединяет в себе феноменологический подход и естественнонаучные методы.

Таким образом, предваряемая данной работой подборка публикаций при всех различиях подходов, трактовок и объектов философско-экспериментальных исследований как нельзя лучше подтверждает развиваемое нами понимание экспериментальной философии как методологического поворота, в равной степени плодотворного в любой области при принятии любых философских предпосылок.

Список литературы / References

- [1] Li J, Zhu X. Twenty years of experimental philosophy research. *Metaphilosophy*. 2023;54(1):29–53. <https://doi.org/10.1111/mec.12602>
- [2] Knobe J, Nichols S. Experimental Philosophy. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/experimental-philosophy/> (accessed: 10.05.2024).
- [3] Machery E et al. Semantics, cross-cultural style. *Cognition*. 2004;92(3):B1–B12. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2003.10.003>
- [4] Knobe J. Intentional action and side effects in ordinary language. *Analysis*. 2003;63(3):190–194. <https://doi.org/10.1111/1467-8284.00419>

- [5] Weinberg JM, Nichols S, Stich S. Normativity and epistemic intuitions. *Philosophical topics*. 2001;29(1/2):429–460. <https://doi.org/10.5840/philtopics2001291/217>
- [6] Knobe J, Nichols S, editors. *Experimental philosophy*. Oxford University Press; 2007. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195323252.002.0004>
- [7] Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1996.
Hume D. *Works in 2 vols*. Vol. 1. Moscow: Thought; 1996.
- [8] Libet B. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and brain sciences*. 1985;8(4):529–539. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00044903>
- [9] Wilkenfeld DA, Samuels R, editors. *Advances in experimental philosophy of science*. Bloomsbury Publishing; 2019. <https://doi.org/10.5040/9781350068896>
- [10] Alexander J. *Experimental philosophy: An introduction*. Polity; 2012. <https://doi.org/10.1017/s0031819113000259>
- [11] Gilbert F et al. Embodiment and estrangement: results from a first-in-human “intelligent BCI” trial. *Science and engineering ethics*. 2019;25:83–96. <https://doi.org/10.1007/s11948-017-0001-5>
- [12] Klein E et al. Engineering the brain: ethical issues and the introduction of neural devices. *Hastings Center Report*. 2015;45(6):26–35. <https://doi.org/10.1002/hast.515>
- [13] Alexander J, Mallon R, Weinberg JM. Accentuate the negative. *Review of Philosophy and Psychology*. 2010;1:297–314. <https://doi.org/10.1007/s13164-009-0015-2>
- [14] Gallagher S, Zahavi D. *The phenomenological mind*. Routledge; 2020. <https://doi.org/10.4324/9780429319792>
- [15] Westlin C et al. Improving the study of brain-behavior relationships by revisiting basic assumptions. *Trends in cognitive sciences*. 2023;27(3):246–257. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2022.12.015>

Сведения об авторах:

Зайцева Наталья Валентиновна – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, кафедра философии языка и коммуникации, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-1691-1402. SPIN-код: 3458-9236. E-mail: natvalen@list.ru

Зайцев Дмитрий Владимирович – доктор философских наук, профессор, кафедра логики, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-9076-4658. SPIN-код: 3506-3020. E-mail: zaitsev@philos.msu.ru

About the authors:

Zaitseva Natalia V. – PhD in Philosophy, Leading Research Associate, Department of Philosophy of Language and Communication, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1691-1402. SPIN-code: 3458-9236. E-mail: natvalen@list.ru

Zaitsev Dmitry V. – DSc in Philosophy, Department of Logic, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-9076-4658. SPIN-code: 3506-3020. E-mail: zaitsev@philos.msu.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-945-963>

EDN: JBVYMV

Научная статья / Research Article

Что может быть другим? Роль опыта в философии

Е.В. Косилова  

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

 implicatio@yandex.ru

Аннотация. В наше время появляется так называемая экспериментальная философия. Примерами ее являются экспериментальное изучение мышления, эмпирические наблюдения за работой ученых и развитием научного знания (STS) и некоторые другие области. В то же время философские утверждения претендуют на независимость от опыта. Логические позитивисты считали, что метафизические утверждения не верифицируемы и потому бессмысленны. Согласно Канту всякое познание начинается с опыта, но его результаты не всегда *зависят* от опыта. Опытные выводы в иных условиях могли бы быть иными, метафизические выводы остаются истинными при любых условиях. В данном исследовании делается попытка ответить на вопрос, каким образом опыт входит в философские рассуждения. Прежде всего встает вопрос: как понимать опыт? Опыт можно понимать узко и широко. В последнем случае в него включается также опыт мышления (поскольку мышление могло бы быть иным). Однако нельзя отрицать возможность познания внеопытных, в том числе нормативных, истин. Вопрос, как мы их отличаем от истин факта, остается пока открытым. Опыт собственного мышления дан в рефлексии, а опыт мышления разных людей изучается когнитивной наукой. Роль опыта в философском мышлении рассматривается на примерах: философия музыки, нейрофеноменология, материал психопатологии, экзистенциальная философия. Во всех этих областях философии метафизические утверждения так или иначе делаются на основе опытных данных. В заключение я формулирую собственную гипотезу роли опыта в философии: метафизические суждения вытекают только из других метафизических суждений, опыт же играет роль фильтра. Эта гипотеза открыта для обсуждения.

Ключевые слова: эмпирическая философия, рефлексия, общезначимые утверждения, нормативные науки, философия музыки, нейрофеноменология, психопатология, экзистенциальная философия

История статьи:

Статья поступила 01.06.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

© Косилова Е.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Косилова Е.В. Что может быть другим? Роль опыта в философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 945–963. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-945-963>

What Can Be Other? The Role of Experience in Philosophy

Elena V. Kosilova  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

 implicatio@yandex.ru

Abstract. In our time, the so-called experimental philosophy is emerging. Examples of it are the experimental study of cognition, empirical studies of the work of scientists and the development of scientific knowledge (STS), and some other fields. At the same time, philosophical statements claim to be universally valid. Logical positivists held that metaphysical statements are unverifiable and therefore meaningless. According to Kant, knowledge begins with experience, but its results is not derived from experience. Experiential conclusions could be different under other conditions; universally valid conclusions remain true under all conditions. This study attempts to answer the question of how experience enters into philosophical reasoning. First of all, the question arises: how is experience to be understood? Experience can be understood narrowly and broadly. In the latter case, it also includes the experience of thinking (since thinking could be different). However, one cannot deny the possibility of cognizing extra-experiential, including normative, truths. How we distinguish them from truths of fact is still an open question. The experience of our own thinking is given in reflection, while the experience of thinking of different people is studied by cognitive science. The role of experience in philosophical thinking is examined through examples: philosophy of music, neurophenomenology, material of psychopathology, and existential philosophy. In all these areas of philosophy, metaphysical claims are made in one way or another on the basis of experiential data. In conclusion, I formulate my own hypothesis of the role of experience in philosophy: metaphysical judgments follow only from other metaphysical judgments, experience playing the role of a filter. This hypothesis is open for discussion.

Keywords: empirical philosophy, reflection, generalizable statements, normative sciences, philosophy of music, neurophenomenology, psychopathology, existential philosophy.

Article history:

The article was submitted on 01.06.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Kosilova EV. What Can Be Other? The Role of Experience in Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):945–963. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-945-963>

Данное исследование, проведенное для специального номера Вестника РУДН по экспериментальной философии, является попыткой разобраться с тем, какую роль в философии играет опыт, *понятный в широком смысле*.

Вообще-то словосочетание «экспериментальная философия» сначала удивляет. Все мы привыкли, что философия, логика, математика – науки не

эмпирические, в отличие от физики, биологии, истории и так далее. Лейбниц разделил истины на истины факта и истины разума. Философия не занимается истинами факта, это дело других наук. Истинами разума она занимается или еще какими-то – это уже более сложный вопрос. Ответ на него зависит от определения философии.

Что такое философия?

Определений философии (метафизики) в разное время разными авторами давалось очень много. Вероятно, можно сказать, что философия за 27 веков своего существования стала фактически зонтичной наукой. Тем не менее, многим философствующим знакомо чувство: «Вот, это настоящая философия!» В какие-то моменты что-то вдруг схватывается и является как-то по-особому истинным. Как можно это примерно описать?

Прежде всего, я полагаю, что философия оперирует особым типом суждений, а именно метафизическими суждениями. Называть их можно по-разному, например, фундаментальные суждения, предпосылки, аксиомы и т.п. Я выбрала термин «метафизические». Для них характерно то, что они претендуют на общезначимость и не могут быть ни верифицированы, ни фальсифицированы опытом. На этом основании логические позитивисты считали такие суждения бессмысленными. Поппер – просто нефальсифицируемыми. Витгенштейн называл их правилами для построения других суждений. Можно считать их чем-то вроде скрытых определений, операций с концептами. Примеры метафизических суждений: «суть бытия вещи присуща ее форме» (Аристотель), «бытие определяет сознание» (Маркс), «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (Кант; сюда же относятся любые суждения о должном); «Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто» (Хайдеггер), «Время нереально» (Мактагарт) и так далее.

Метафизические суждения построены таким образом, что претендуют на охват всех данных опыта, в любых возможных мирах. Они описывают то, *что не может быть другим*. Сюда относятся истины разума по Лейбницу, априорные утверждения по Канту. Такие суждения не берутся из опыта. Это точно известно с XVIII в., а вообще-то было понятно всегда.

Весьма часто они аналитические. Философия разрабатывает понятия и дает определения (не обязательно в явном виде). Это может быть работа в «плане имманенции» [1. С. 43], то есть внутри философского текста, творчество новых концептов. Психология не могла бы заниматься проблемой понимания смысла, если бы философия не разработала понятия «понимание» и особенно «смысл» [2. С. 230; 3].

Однако сам Кант сказал: всякое познание начинается с опыта. Просто оно иногда не зависит от опыта. Но это познание того, что нам как-то *дано*. Это может быть рефлексия, это может быть язык, а могут быть даже наблюдения

над жизнью. Или созерцание идей, его тоже нельзя априори отрицать. Опыт всегда текуч, случаен, он всегда может быть другим. Иногда мы замечаем, что кое-что в нем не меняется, но теоретически могло бы быть другим. А иногда замечаем, что не меняется, и тут же понимаем: а это измениться и не могло! Аподиктичность, немыслимость иного. И тут мы ухватываем что-то из структуры самого бытия (или мысли). И тогда это уже философия.

Что такое опыт?

Понятие опыта не слишком очевидно. В узком смысле опыт обычно понимается как нечто, в основе чего лежит восприятие органами чувств [4] (такое значение термина опыт, как «опытный врач» или «житейский опыт», мы не будем рассматривать). Однако уже у Локка мы видим два источника идей: ощущение и рефлексия [5. С. 154]. Область нашего собственного мышления – тоже нечто данное нам как вид опыта, если рефлексию считать чем-то типа ощущения. Хотя, конечно, как философски объяснить рефлексию – это вопрос сложный. Обычно никто не отрицает, что она есть, но что тут наблюдает за чем? В.А. Лекторский в цитированной выше статье НФЭ сильно сомневается в том, что существует внутренний опыт. Он считает, что для него нет соответствующего внутреннего чувства и неясно, кто является его субъектом. Очевидно, что он сомневается и в рефлексии. Более того, он не считает видом опыта тексты и не считает философию априорной наукой.

Однако опыт можно понимать и в широком смысле, как принятие субъектом любого типа информации (новой). Обычно это информация о чем-то во внешнем мире, но может быть и информация о себе. Тогда и написанные тексты, и сам язык, и восприятие искусства, и собственные переживания, и рефлексия, и эмоции – все это будет видами опыта. Многие англоязычные авторы понимают опыт именно так. В Стэнфордской энциклопедии, к сожалению, нет статьи про опыт вообще, однако есть частные статьи: опыт восприятия, религиозный опыт, эстетический опыт, трансформирующий опыт [6–9]. В статье про трансформирующий опыт приводятся такие примеры, как любовь, родительство, искусство, принятие решений и многие другие [9]. В английской Википедии перечисляется еще больше видов опыта: восприятие, воображение, эпизодическая память, мышление, удовольствие, эмоции, настроение, желания, действие, религиозный и необычный опыт, эстетический и трансформирующий опыт¹. Сильные переживания, во всяком случае, точно являются опытом, так что с Лекторским нельзя согласиться. Есть самые разные подходы к осмыслению опыта, например, анализируются восточные учения об опыте без Эго [10].

¹ Experience. Режим доступа: <https://en.wikipedia.org/wiki/Experience> (дата обращения: 02.05.2024).

Опыт и внеопытное в мышлении

При таком широком понимании опыта возникает закономерный вопрос: что же тогда не является опытом?

Ответ на этот вопрос далеко не легок. Прежде всего, очевидно, не являются опытными нормативные науки, такие как логика. По крайней мере, это вытекает из рассуждений Карнапа о верификации, он прямо пишет, что любые нормативные науки оперируют бессмысленными выражениями [11] (но сам занимается логикой. Не относит логику к нормативным наукам? Считает ее верифицируемой? Гуссерль убедительно критикует такой подход в своих «Логических исследованиях» [12]).

Затем, совершенно очевидно, что математика также не является опытной наукой (интересен вопрос, нельзя ли ее отнести к наукам нормативным). Арифметика, конечно, началась со счета на пальцах, а геометрия с измерения земли, но любое доказательство требует операций в уме. Чистое мышление уже нельзя назвать опытом. Точнее, оно может быть видом опыта для рефлексии, но его продукты, такие как логические и математические рассуждения, внеопытны.

Таким образом, мы видим, что опыт мышления как деятельности ума и внеопытные продукты мышления, то есть идеи и утверждения, следует различить. Одна важная черта любого опыта, как следует из написанного выше, в том, что он может быть другим. Соответственно, встает вопрос, может ли наше мышление быть другим. И, разумеется, ответ на него ясен: может. Во-первых, мышление сильно завязано на свою историю. Сюда относится склонность мыслить на языке (а языки разные), влияние культурных и исторических факторов, влияние образования и социума, прошлая история мышления субъекта. Во-вторых, мышление весьма спонтанно. У некоторых творческих людей эта спонтанность выходит на первый план. Но и у любых людей спонтанность всегда присутствует, на что указывал и Кант [13. С. 70]. Недаром Хайдеггер говорит «стихия мышления» [14. С. 116]. В старой классической рациональности мышление рассматривалось как что-то истинное по своей сути, хотя возможны были ошибки. Новое понимание мышления в неклассической рациональности рассматривает его как веер возможностей, выбор из которых нередко произволен или вне-рационален (например, диктуется эмоциональными склонностями субъекта или его ценностями).

Однако даже такое обусловленное, не слишком свободное, часто случайное, немного детское мышление все равно, несмотря ни на что, может прийти к утверждениям, которые окажутся истинными с рационально-нормативной точки зрения. И они уже будут внеопытными, такими, которые не могли бы быть другими.

Как мы узнаем, что нашли такое утверждение? Я не знаю. Это, похоже, какое-то чувство истинности. Гуссерля тоже волновал этот вопрос, но он в «Логических исследованиях» говорит о созерцании [3. С. 9, 18, 38], а это слово к нашему времени вышло из употребления.

Именно этот вопрос для меня является движущей силой в этой работе, но ответа на него я не знаю.

Рефлексия

Как определить рефлексия? Здесь можно выделить два подхода.

Самый простой и естественный подход – у Локка: наше наблюдение, направленное на внутренние действия нашего ума [5. С. 154]. Разумеется, сразу встает вопрос, кто «мы», которые наблюдаем за нашим умом. И как надо понимать позицию Локка – наблюдателя не только за умом, но и за самой рефлексией. Тут возникает явный уход в бесконечность, бесконечное наращивание порядков рефлексии вплоть до исчезновения субъекта.

Второе понимание рефлексии мы находим, например, в статье А.П. Огурцова: рефлексия есть деятельность, направленная не только на самого субъекта (это, конечно, главное), но и на осмысление культуры и ее «оснований» [15]. Также распространено определение философии как «рефлексии предельных оснований бытия» [16. С. 40], источник которого, по-видимому, в Гегеле, у которого субъектом была субстанция. Здесь идет речь о рефлексии оснований. Возможно, имеется в виду, что эти оснований даны нам через самих нас. Однако рефлексия ли это, остается неясным. К тому же неясно, как определить «предельные основания». Скорее всего, это то, что я выше назвала «то, что не может быть другим».

Философию часто определяют через рефлексия. В таком понимании философия сама является субъектом собственной рефлексии, как у Гегеля Абсолютный дух. На практике же философ обсуждает то, что написано предшественниками, то есть отражает их в своем мышлении.

Однако даже философская рефлексия возможна «внутри» единичного субъекта. Очень глубоко изложил это понимание философии М.К. Мамардашвили.

Фактически мышление в данном случае есть нечто, что нам предстает, и (если мы вспомним платоновский миф о пещере) мышление есть состояние, в котором видение видит само себя, или способно видеть само себя, или я способен видеть, как я вижу, или, если воспользоваться древней метафорой, мышление есть свет, освещающий самого себя [17. С. 72].

При этом философию Мамардашвили связывает также с трансцендированием [17. С. 72]. Он, как мне представляется, напрямую сближает два эти понятия: рефлексия и трансценденция (трансцендирование, трансцензус). То есть философская рефлексия – это не наблюдение верхнего отдела ума за нижним, а еще более верхнего за ним, а сразу выход за пределы себя и данность себя себе с неопределенной точки вовне. Эта точка, которую очень трудно определить, существует. Возможно, в какой-то степени это взаимный процесс: трансцендентная точка является условием возможности рефлексии, а рефлексия сама конституирует эту трансцендентную точку. Потребность

человеческого ума в рефлексии, я полагаю, дана вместе с самим умом. Впрочем, у рефлексии есть и источники. М. Аркадьев связывает ее с саморефлексивностью языка, особенно слова «я» [18]. Нередко рефлексия связывается с социальностью человека, с интериоризацией других людей. Хотелось бы добавить сюда и объективацию одного человека другим, которая приводит к самообъективации, и это тоже способствует рефлексивному взгляду на себя (нечто подобное описывал и Лакан в «Стадии зеркала» [19], однако у него речь шла о маленьком ребенке, я же полагаю, что реальная стадия зеркала у человека начинается в подростковом возрасте).

Таким образом, понятно, как нам дан собственный опыт. Проблема только в том, чтобы увидеть именно его предельные основания, то есть то, что в нем не меняется. Ведь гораздо легче заметить то, что меняется, любое наше восприятие, в том числе рефлексивное, реагирует больше не на «что», а на «как», не на предметы, а на движение.

Пример 1. Философия музыки

Сейчас я немного отвлекусь от темы эмпирической философии как таковой и рассмотрю случай философского и теоретического анализа музыки.

Философия музыки существует со времен Аристоксена Тарентского (ок. 370/360 до н.э. – после 300 до н.э.) и характеризуется, если можно так выразиться, определенным дуализмом. Музыка понимается, с одной стороны, как нечто близкое к математике, как гармония сфер, умозрительная по своей природе. Это идет от Пифагора. С другой стороны, музыка воздействует на душу, на эмоции, да и на тело, повествует о страстях. Об этом больше говорили Платон и Аристотель, а затем философы Нового времени. Сейчас вряд ли кто-то будет спорить, что музыка имеет оба эти аспекта.

Современная философия музыки в англоязычных странах развивается очень интенсивно. Если не брать некоторые статьи, от которых остается впечатление схоластических рассуждений, то, в общем, обе традиционные линии обсуждения присутствуют. Добавилась важная тема возможности немusicalного содержания в музыке, но нас сейчас она не интересует. Философы с уклоном в феноменологию обсуждают, конституируется ли смысл музыкального произведения слушателем, или он хотя бы как-то заложен в самой музыке. Это нам существенно, хотя решить этот спор вряд ли можно: то и другое наверняка имеет место.

Что совершенно очевидно, так это то, что для того, чтобы что-то о музыке понять, музыку надо слушать. Надо иметь хотя бы какое-то личное переживание музыкального опыта. Еще лучше любить и ценить музыку. Статьи, написанные без любви, обычно не оставляют ощущения понимания, не затрагивают чего-то существенного.

С другой стороны, философские высказывания о музыке, разумеется, не должны быть субъективны. Как всегда, они должны быть метафизическими.

Скажем, есть обсуждение вопроса, является ли музыка чем-то типа структуры, или первична в ней звуковая материя, как сказал бы Гуссерль, гилетические данные. Своим звучанием она может вызывать сильные переживания, может быть теплой, или светлой, или тяжелой, или напряженной. И в то же время она – структура, а структура внеопытна. Ее надо слушать интеллектуально, схватывать ее логику, симметрии, повторы, подобия и различия. Опыт слушания музыки должен быть, но структурные законы музыки не зависят от опыта (не буду вдаваться в детализацию того, что можно понимать под «законами музыки», «логикой музыки». Самое простое, для привычной нам европейской классической или рок музыки: законы лада, законы ритма, законы «квадратов»).

На примере музыки очень хорошо видно, что опытные данные с их интеллектуальной обработкой связаны неразрывно. То же самое можно было бы продемонстрировать на примере архитектуры, искусства орнамента, а в пределе это выводит и к самой математике. Тут идеально подходят слова Канта о том, что всякое познание начинается с опыта, но оно не обязательно будет зависеть от опыта. В этом опыте могут оказаться совершенно общезначимые вещи. И опять встает вопрос, как мы их узнаем. Но в частном случае музыки на этот вопрос все же можно попытаться ответить. Схватывание таких вещей, как симметрия, фигуры, рисунок мелодии сродни непосредственному видению геометрических фигур. Скорее всего, оно так просто, что, можно полагать, буквально аппаратно встроено в наш мозг. Даже маленький ребенок может отличить квадрат от круга. Вероятно, он отличит их, даже если не знает этих слов. Более того, отличать квадраты от кругов нетрудно научить и умных животных, ворон, например, таких опытов очень много [20]. Дальнейшие же построения осуществляются умственной рефлексией (хотя с ней вопросов гораздо больше).

Замечательный философ музыки и феноменолог Р. Скрутон пишет: «Есть знакомый всем нам и центральный для ценностей искусства опыт, который мы можем охарактеризовать как чувство необходимости, абсолютной правильности в каком-либо художественном жесте, ощущение того, что „иначе и быть не может“» [21. Р. 163]. Я совершенно согласна, что это переживание действительно одно из центральных в эстетическом опыте. И ведь что тут сказано? *Иначе быть не может* – это же и есть априорная истинность. Мы переживаем ее, схватываем. В случае музыки это можно объяснить каким-то резонансом с нашей «внутренней музыкой». Но это переживание именно истинности, или, может быть, гармоничности «художественного жеста». Он соответствует чему-то априорному в нас.

Задача эмпирической философии

Вернемся к нашей проблеме опытного и метафизического. Мы примерно нащупываем поле эмпирической философии. Как уже было сказано, опыт

необходим, он всегда есть, и само мышление тоже опыт для рефлексии. В таком смысле вообще любая философия эмпирическая, потому что всегда имеет дело с самой собой и рефлексивирует саму себя, то есть является для самой себя опытом.

Еще было сказано, что и мышление-то далеко не всегда занимается рациональными вещами. Оно барахтается в паутине слов, путается в гипотезах, оперирует размытыми понятиями, перескакивает через шаги в рассуждениях и так далее. Оно спонтанно и обусловлено внешними факторами. Каждый пишущий философскую статью знает, каково это – сражаться с собственным не очень умным мышлением. Даже Декарт, гений, это знал: «Мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины. Пусть будет так: ослабим пока как можно больше поводья, дабы несколько позже вовремя их натянуть и тем самым легче привести свою мысль к повиновению» [22. С. 25].

И в то же время метафизические утверждения есть, нормативные науки есть, истинность есть. Это всегда надо иметь в виду, потому что каким-то образом мы к этому приходим и это видим.

Стихию мышления Хайдеггер назвал «блужданиями» [23. С. 25]. Я в другом месте писала, что подлинное философское мышление только и может быть блужданиями [24]. Думается, что не только философское. Любой ученый выдвигает гипотезы и отвергает их, иногда отстаивает недоказанные вещи, так что возникает дискуссия и блуждания переходят в целый коллектив, а то и затягиваются на много лет.

Исследовать мышление на пути к истине, исследовать эти блуждания можно только эмпирически. Можно наблюдать и за самим собой, но более богатый материал собирается на многих примерах. Например, так действуют такие ветви эмпирической философии, как STS. Вся неклассическая эпистемология опирается на эмпирические наблюдения за реальным процессом научного исследования, реальной научной работой в лаборатории, реальным функционированием научных понятий и теорий. Уже ясно, что оно далеко не всегда рационально (в смысле классической рациональности).

Аналогично этому действует и когнитивная наука, только она сосредоточена на изучении мышления человека, и не только научного мышления. Человек решает повседневные задачи, принимает повседневные решения. Уже никого не удивляет, как много внерациональных факторов в это вмешивается. Это эмпирические исследования, философского же в них то, что мы должны как-то держать в уме понятия истинности, той же рациональности, рефлексии, способности выносить суждения о самом себе. На этом материале мы сможем лучше понять, что такое вообще человек.

Поиск истины в мышлении

Еще раз зададим вопрос, который звучит все время, с самого начала статьи. Как мы отличаем истинное от не-истинного? В анализе нормативных

наук, а также вообще в анализе человеческого мышления этот вопрос имеет первостепенную важность.

А. Вариант платонизма.

Гуссерль подробно исследует вопрос истинности в «Логических исследованиях», в рамках спора с психологизмом. Психологизм утверждал, упрощенно говоря, что истинное мышление является видом вообще мышления, и, следовательно, логика является частью психологии. Однако из эмпирического исследования мышления нельзя сделать вывод, истинное оно или нет, возражает Гуссерль, так как для этого надо *заранее* обладать представлением об истинности. Откуда же оно берется? Гуссерль указывает только на усмотрение очевидности: «Ведь мы с очевидностью усматриваем не простую вероятность, но истину логических законов. Мы усматриваем основные принципы силлогистики, индукции Бернулли, умозаключения вероятности, общей арифметики и т. п., т. е. мы схватываем в них саму истину...» [12. С. 70], «достаточно бросить взгляд на какой-либо из законов логики, обратить внимание на его подлинный смысл и на очевидную убедительность, с которой он постигается в качестве истины в себе (*Wahrheitansich*)...» (там же). Надо полагать, это связано с тем, что Гуссерль, как и многие математики по образованию, был склонен к платонизму. Сейчас такой вариант обоснования истинности, как «мне очевидно», не считается убедительным [25].

Б. Вариант практики.

Витгенштейн видит источник нормативности в социальной практике: «38. Знание в математике. Следует постоянно помнить, что здесь важен не „внутренний процесс“ или „состояние“, и вопрошать: „Почему это могло бы быть важным? Какое мне до этого дело?“ Ведь интересно именно то, как мы *употребляем* математические предложения. 39. Вот *так* производится вычисление, при таких условиях его считают абсолютно достоверным, безусловно корректным» [26. С. 70]. «49. А поразмысли: даже когда вычисление явлено мне как нечто утвердившееся, это ведь определяется только с практической точки зрения» [26. С. 71]. Более того, можно даже думать, что Витгенштейн (в поздний период) считал и логические, и математические предложения языковыми играми. А игры определяются только принятыми правилами (и, конечно, в случае математики – инженерной практикой, так как Витгенштейн по образованию был инженер). Проблему следования правилу Витгенштейн поставил очень четко: правило выучивается в определенном контексте, но как мы ему следуем в других условиях? И у него ясного ответа нет. Хочется сказать, что мы поняли «суть» правила, но он категорически против этого.

К таким же релятивистским учениям примыкает концепция Блура о социальной природе математики. Многие утверждения Блура не выдерживают критики, да и позиция Витгенштейна столь релятивна, что вообще не позволяет поставить вопрос об общезначимости каких бы то ни было утверждений. Все сведется к тому, как они употребляются, а не что означают сами по себе.

В. Вариант интуиции

В Стэнфордской энциклопедии статья «Экспериментальная философия» [27] почти целиком посвящена проблеме интуиции и ее экспериментального исследования. Авторы предполагают, что наибольшую уверенность мы испытываем тогда, когда утверждение совпадает с нашими интуитивными представлениями. Честно говоря, этот вариант мне представляется самым слабым. Интуицию можно рассматривать очень по-разному. Интеллектуальная интуиция Декарта – это совсем не то, что интуиция у К.-Г. Юнга, можно сказать, даже противоположные вещи. Авторы статьи «Интуиция» в той же SEP [28] определяют интуицию так широко, что туда попадает и интуиция по Декарту, и интуиция по Юнгу. Если такую интуицию изучать экспериментально, то поле исследования окажется огромным, а результаты будут совершенно разнородны.

К тому же есть множество логически правильных рассуждений и в логике, и в математике, которые представляются весьма контринтуитивными. Не соответствует интуиции положение классической логики о том, что из противоречия следует что угодно. Есть простые варианты выводов, таких как «конверсия» и «инверсия», *modus ponens*, логическая некорректность или корректность которых не очевидна для детей, да и для неискушенных взрослых. Что же касается математики, то в ней контринтуитивных парадоксов более чем достаточно (хотя бы парадокс Банаха-Тарского).

Следовательно, вопрос, как мы интуитивно отличаем правильность от неправильности, истинность от неистинности, остается открытым.

Пример 2. Нейрофеноменология

Идея нейрофеноменологии принадлежит Ф. Вареле, который по образованию был биологом. Вместе с коллегой биологом У. Матураной он развил теорию аутопоэзиса – самоорганизации живых организмов и ее когнитивных следствий. Будучи разносторонним мыслителем с широким диапазоном интересов, Варела интересовался философией, в том числе феноменологией, а также всерьез увлекался буддизмом. Уже из этого нетрудно предположить, что нейрофеноменология, которую он развивал, окажется наукой в лучшем случае междисциплинарной, в худшем – эклектичной.

То, что я в данной работе называю опытным и внеопытным познанием, в нейрофеноменологии называется знанием от третьего / первого лица. Если мне удалось правильно понять идеологию этой науки, ее сторонники хотят просто установить четкие соответствия мышления, как оно дано самому субъекту, и работы его мозга. В аналитической философии это называется преодолеть разрыв (*gap*) между сознанием и телом, решить *mind-body problem* в целом и трудную проблему сознания в частности [29].

Феноменологию они в данном случае понимают как методику особо точного отчета субъекта о самом себе. С этим же связано и привлечение методов

буддийской медитации, как способ хорошо разобраться в собственном сознании. Что касается методов регистрации работы мозга, то тут нейрофеноменология предлагает интересные вещи, связанные с проблемами регистрации работы мозга как целостной системы. Однако эти методы сейчас в биологии развиваются такими темпами, что как-то философски их анализировать трудно.

Является ли это примером вхождения эмпирики в философию? Мне кажется, пока нет. Являлось бы, если были бы поняты глубокие задачи феноменологии: проблема интенциональности и конституирования смысла, бытия в жизненном мире, усмотрения сущности, созерцания очевидности, традирования смысла и его индивидуальной реактивации, трансцендентального Я и тому подобные. Возможно, устройство и функционирование мозга может пролить свет на то, как такие вещи у нас организованы. А пока о возможности перепрыгнуть *gap* у критиков большие сомнения. Я согласна с Т. Бейном: «Я полагаю, что анализ сущностей включает в себя *необходимые истины*. И здесь, кажется, действительно существует важное различие между феноменологией и интроспекцией, поскольку интроспекция, я думаю, не дает доступа к необходимым истинам (как необходимым истинам). Можно обосновать утверждения о природе собственного сознания на основе интроспекции, но в лучшем случае неясно, как интроспекция может обосновать утверждения о необходимой структуре сознания вообще» [30. Р. 352] (курсив мой). Бейн говорит именно о необходимых истинах сознания, о том, что не может быть другим. Феноменология пытается проникнуть к сфере таких истин, но поможет ли этому параллельный сбор данных о работе мозга? Пока не видно, как протянуть эту связь.

Пример 3. Психопатология и учение о субъекте

Теория субъекта – чисто философское учение. Оно имеет массу вариантов, начиная от классических теорий субъекта Декарта (дуалистический субъект), Канта (трансцендентальный субъект) и Гуссерля (тоже вид трансцендентального субъекта) и далее переходя к неклассическим теориям, предшественником которых был Юм (отрицания тождества Я), а далее были важные учения в психоанализе, экзистенциализме, деятельностном подходе, логическом бихевиоризме, материализме и диалектическом материализме, аналитической философии сознания (несколько), постмодерне, гендерных исследованиях... Поначалу в основном философов интересовал познающий субъект и проблема постоянства Я, затем в поле внимания вошли формирование субъекта в социуме, его отношения, его структура и связанные с этим вопросы.

Очень многое в исследованиях субъектности, ее структуры, ее отношений и вообще бытия субъекта имеет выход на эмпирический материал. Эти вопросы тесно связаны с жизнью. Каждый из нас субъект, каждый познает, мыслит, действует, принимает решения, психологически переживает свою

свободу или несвободу. Поэтому нередко учения о субъекте вытекали из чистого самонаблюдения, как было, по крайней мере теоретически, у Декарта и Гуссерля (при этом ранее мы видели, что собственное мышление также может быть опытом для философской рефлексии).

Однако есть специальные случаи состояний субъекта, которые в собственном опыте нам не даны. Это психопатологические состояния, прежде всего шизофрения и аутистическое расстройство. Пионером исследования субъектности при шизофрении был английский психиатр Р. Лэйнг. На основе эмпатии и открытости к бытию своих пациентов он создал его проникновенное описание. Их состояние он назвал «онтологическая неуверенность» (*ontological insecurity*) [31]. Ему удалось показать, как под тяжестью превосходящего их силы бытия их Я распадается, теряет интеграцию, и, следовательно, как много ресурсов тратится на интеграцию Я у здоровых людей. Целая философская традиция выделения «минимального Я», «рефлексивного Я» и других структур субъектности сейчас основывает свои идеи на теориях шизофрении [32]. В общем и целом их результаты те же, что и у Лэйнга: раздробленность и слабость Я первичны по отношению к здоровью, для поддержания целостности Я требуются ресурсы. Болезнь, а не здоровье, онтологически первична.

Пример 4. Экзистенциальная философия и трансформирующий опыт

Экзистенциальная философия – это философия существования человека, она близка к жизни как только возможно. Разумеется, как любая философская теория, она работает и с текстами предшественников, но ее основные идеи вытекают из анализа бытия человека в мире. Причем во многом эти идеи рассматриваются под особенно нормативным углом зрения. Поэтому в учении, скажем, Хайдеггера или Камю онтология практически неразрывно связана с этикой. Из-за нормативности такого рода учений нам они особенно интересны на предмет вхождения в них опыта, индивидуальной эмпирики.

Прежде всего вспомним Ясперса и его учение о пограничных ситуациях. Пограничные ситуации одновременно случаются в эмпирической жизни, но в то же время и являются структурообразующими для человеческой экзистенции.

Теперь перейдем к Хайдеггеру. Нормативность его учения выражается в том, что он выделяет такой модус бытия, как *eigentlich*. В. Бибахин в «Бытии и времени» переводит это как «собственный», можно переводить как «подлинный», «сущностный», «такой, как на самом деле [надо]». Разумеется, у нас сейчас встанет тот же вопрос, который встает все время в этой работе: откуда известно, что именно так подлинно и на самом деле надо? В логике мы можем установить истинность чем-то типа созерцания, но в этике не может быть созерцания, разве только в виде интуитивного согласия. Однако было бы неверно считать, что Хайдеггер рассчитывает добиться его суггестивными

методами. У него четкая структура доказательства, в основе которой лежит понятие Ничто. Именно в свете Ничто – то есть, по сути, смерти – и становится подлинным либо неподлинным бытие человека.

Но как человеку дано это Ничто? Хайдеггер отвечает: через «фундаментальное настроение» ужаса. Фундаментальное настроение (настроенность, расположенность) и есть тот опыт, который является философской основой бытия человека. У Хайдеггера это не только ужас. Немало он пишет о тоске. Причем, говоря о тоске, он тем не менее говорит о «пробуждении» фундаментального настроения [33. С. 107], о каком-то особом бодрствующем состоянии ума, при котором становится возможным философствование. Это действие субъекта, которое он совершает сам над собой.

Еще я хочу обратить внимание на эмпирический материал «трансформирующего опыта». В Стэнфордской энциклопедии не обсуждается хайдеггеровский ужас, но по сути ужас, разумеется, относится к трансформирующему опыту. Более того, Хайдеггер во многих местах указывает, что фундаментальные настроения мы можем выбирать фактически произвольно, и авторы SEP [9] тоже выделяют произвольные виды трансформирующего опыта («окунуться в неизведанное»). Таким образом, выбирая опыт, мы выбираем самих себя. И мы вольны выбрать пробужденные, более подлинные виды своего бытия. Таким образом, мы видим, что нормативные суждения так же могут быть тесно связаны с опытом.

Заключение

Как отличить истинное метафизическое утверждение от истинного опытного, я по-прежнему не знаю. Мне кажется, это осуществляется каким-то особым мыслительным органом, настроенным на философию. Но никто не знает пока, что это за орган.

Однако нам ясно, что метафизические утверждения из опыта не выводятся. Какую же роль играет в них опыт?

Позволю себе собственную гипотезу.

Есть большое множество метафизических утверждений, которые либо следуют одно из другого, либо рождаются по аналогии, в ходе сравнения, в ходе дискуссии и т.д. Это происходит, говоря словами Делеза, в плане имманенции. Они не выходят к эмпирике, не описывают эмпирику. Это обмен утверждениями внутри философии. В наше время мы можем наблюдать много таких обменов в американской философии сознания. (И я уже намекала раньше, что некоторые статьи по философии музыки не производят впечатления, что авторы слушали музыку – эти статьи подобны схоластическим спорам).

Среди метафизических утверждений почти всегда есть противоречащие друг другу. Или несовместимые друг с другом, или прямо противоположные (Платон–Аристотель, реализм–номинализм в средние века, материализм–

идеализм в СССР, дуализм-материализм в философии сознания, реализм-конструктивизм в философии науки...). Те и другие являются метафизическими, те и другие вытекли откуда-то из более ранних философских теорий, как феноменология Гуссерля вытекла из идей Декарта, Канта, Brentano и других.

И вот какие-то из этих заранее данных метафизических суждений входят в некий «резонанс» с опытом какого-то определенного мыслителя. Он их в этот момент понимает, потому что они описывают то, что он переживал сам. Отчасти он и когда переживал пытался описать это максимально обще, но, может быть, не мог до конца сформулировать. И вот ему попало чье-то учение – возможно, на другом языке, в другом дискурсе, как у Brentano со средневековой схоластикой. И оно оказалось в резонансе с тем, что у него было и раньше, но раньше было как опытный материал, а теперь уложилось в логическую систему (а логическая система внеопытна).

Тогда мыслитель переводит основную структуру метафизической теории на свой язык, как Хайдеггер перевел Гуссерля, заменив «интенциональность» «заботой». И ему уже ясно, что подставить на место пробелов в исходной системе. Так, у Гуссерля не хватало бытия-к-смерти, а Хайдеггер проникся им, видимо, от Кьеркегора. Таким образом, в философии мыслителя сплавляются воедино несколько предшествующих учений и обязательно – его личный опыт, который он должен осмыслить. Именно его любой философ хочет осмыслить прежде всего. Я практически уверена, что именно потребность уложить свой собственный опыт во что-то общезначимое двигает большинством философов! Причем «личный опыт» тоже может быть разным. Это даже может быть говорящий через мыслителя опыт его культуры. Или его ценностей, или того, что он любит. Я далеко не претендую исчерпать тут все варианты.

Такова, как мне кажется, роль опыта в философии. Он не в начале и не в конце, а в середине. Он играет роль фильтра при отборе того, какую позицию философ хочет отстаивать, как он хочет видоизменить уже известные теории. Любая метафизическая система должна согласовываться с опытом как минимум одного человека. Или как минимум одной ценностью, которую он любит. Вполне возможно, что этот человек останется один. Ценность философии от этого никак не зависит.

Что же теперь считать задачей экспериментальной философии? Думаю, только исследовать этот опыт, который приводит к построению философской системы вот таким, опосредованным, образом.

Список литературы

- [1] Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М. : Академический Проект, 2009.
- [2] Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика / пер. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой. М. : Аспект Пресс, 2000. С. 230–246.
- [3] Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В.И. Молчанова. М. : Академический проект, 2011.

- [4] *Лекторский В.А.* Опыт // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743acd07bb138eccfee67> (дата обращения: 03.05.2024).
- [5] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / пер. с англ. А.Н. Савина, под ред. И.С. Нарского. М. : Мысль, 1985.
- [6] *Silins N.* Perceptual Experience and Perceptual Justification // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / edit. by E.N. Zalta. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-justification/> (дата обращения: 03.05.2024).
- [7] *Peacocke A.* Aesthetic Experience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / edit. by E.N. Zalta. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-experience/> (дата обращения: 03.05.2024).
- [8] *Webb M.* Religious Experience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / edit. by E.N. Zalta. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/> (дата обращения: 03.05.2024).
- [9] *Chan R.* Transformative Experience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / edit. by E.N. Zalta. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/transformative-experience/> (дата обращения: 03.05.2024).
- [10] *Nishihira Tadashi.* The Philosophy of No-Mind. Experience without Self. London, New York etc : Bloomsbury Academic, 2024.
- [11] *Карнан Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1993. № 6. С. 11–26.
- [12] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I. Прологомены к чистой логике / пер. с нем. Э.А. Бернштейн; под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. М. : Академический Проект, 2011.
- [13] *Кант И.* Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994.
- [14] *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / пер. Э. Сагетдинова. М. : Территория будущего, 2006.
- [15] *Огурцов А.П.* Рефлексия // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHc974bd5cb7cf4bf458b2c9> (дата обращения: 03.05.2024).
- [16] *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М. : Современные тетради, 2004.
- [17] *Мамардашвили М.К.* Беседы о мышлении. М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2018.
- [18] *Аркадьев М.А.* Лингвистическая катастрофа. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2013.
- [19] *Лакан Ж.* Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я // Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А.К. Черноглазова, М.А. Титовой. М. : Русское феноменологическое общество, Логос, 1997. С. 7–14.
- [20] *Зорина З.А., Смирнова А.А.* Современные представления о когнитивных способностях врановых птиц Corvidae // Русский орнитологический журнал. 2019. Т. 28. Вып. 1747. С. 1325–1330.
- [21] *Scruton R.* Understanding Music. Philosophy and Interpretation. London and New York : Continuum, 2009.
- [22] *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Соч. в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1994. С. 3–72.
- [23] *Хайдеггер М.* О сущности истины // Разговор на проселочной дороге: сб. М. : Высш. школа, 1991.
- [24] *Косилова Е.В.* Бессилие. М. : Канон-плюс, 2024.

- [25] *Косилова Е.В.* Борьба сомнения с созерцанием: к ситуации в современной философии математики // *Логос*. 2023. Т. 33. № 4. С. 49–70. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2023-4-48-69>
- [26] *Витгенштейн Л.* О достоверности / Культура и ценность. О достоверности / пер. с англ. Л. Добросельского. М. : АСТ: Астрель, 2010.
- [27] *Knobe J., Shaun N.* Experimental Philosophy // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / edit. by E.N. Zalta. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/experimental-philosophy/> (дата обращения: 03.05.2024).
- [28] *Pust J.* Intuition // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / edit. by E.N. Zalta. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/intuition/> (дата обращения: 03.05.2024).
- [29] *Thompson E., Lutz A., Cosmelli D.* Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers // *Cognition and the Brain* / edit. by A. Brook, K. Akins. *The Philosophy and Neuroscience Movement*. P. 40–97.
- [30] *Bayne T.* Closing the gap? Some questions for neurophenomenology // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2004. Vol. 3. P. 349–364. <https://doi.org/10.1023/B:PHEN.0000048934.34397.ca>
- [31] *Laing R.D.* *Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London : Penguin Classics, 2010.
- [32] *Henriksen M.G., Parnas J., Zahavi D.* Thought insertion and disturbed for-me-ness (minimal selfhood) in schizophrenia // *Consciousness and Cognition*. 2019. Vol. 74: 102770. P. 1–9. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.102770>
- [33] *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество / пер. с нем. В.В. Библихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб. : Владимир Даль, 2013.

References

- [1] Deleuze G, Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Moscow: Akademicheskii Proyeckt publ.; 2009. (In Russian).
- [2] Frege G. Über Sinn und Bedeutung. In: *Schriften zur Logik und logischen Semantik*. Moscow: Aspekt Press publ.; 2000. S. 230–246. (In Russian).
- [3] Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis. Moscow: Akademicheskii Proyeckt publ.; 2011. (In Russian).
- [4] Lektorskiy VA. Experience. *New Philosophic Encyclopedia*. Available from: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743acd07bb138eccfee67> (accessed: 03.05.2024). (In Russian).
- [5] Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. In: *Selected Works in 3 vols.*, Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1985. (In Russian).
- [6] Silins N. Perceptual Experience and Perceptual Justification. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-justification/> (accessed: 03.05.2024).
- [7] Peacocke A. Aesthetic Experience. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-experience/> (accessed: 03.05.2024).
- [8] Webb M. Religious Experience. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/> (accessed: 03.05.2024).

- [9] Chan R. Transformative Experience. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/transformative-experience> (accessed: 03.05.2024).
- [10] Nishihira Tadashi. *The Philosophy of No-Mind. Experience without Self*. London, New York etc: Bloomsbury Academic; 2024.
- [11] Carnap R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Vestnik Moscovskogo Universiteta. Seria 7: Philosophy*. 1993;(6):11–26. (In Russian).
- [12] Husserl E. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Moscow: Akademiceskiy Proyekt publ; 2011. (In Russian).
- [13] Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Moscow: Mysl' publ.; 1994. (In Russian).
- [14] Heidegger M. *Was heißt Denken?* Moscow: Territoria Budushchego publ.; 2006. (In Russian).
- [15] Ogurtsov AP. Reflection. In: *New Philosophical Encyclopedia*. Available from: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHc974bd5cb7cf4bf458b2c9> (accessed: 03.05.2024). (In Russian).
- [16] Ivanov AV, Mironov VV. *University Lectures on Metaphysics*. Moscow: Sovremennye Tetradi publ.; 2004. (In Russian).
- [17] Mamardashvili MK. *Conversations on Thinking*. Moscow: Merab Mamardashvili Foundation; 2018. (In Russian).
- [18] Arkadiev MA. *Linguistic Disaster*. Saint Petersburg: Ivan Limbakh publ.; 2013. (In Russian).
- [19] Lacan J. Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In: *L'instance de la lettre*. Moscow: Russkoye Fenomenologicheskoye Obshchestvo publ.; 1997. (In Russian).
- [20] Zorina ZA, Smirnova AA. Current insights into the cognitive abilities of birds of Corvidae Family. *Russkiy Ornitologicheskij Jurnal*. 28(1747):1325–1330. (In Russian).
- [21] Scruton R. *Understanding Music. Philosophy and Interpretation*. London and New York: Continuum; 2009.
- [22] Descartes R. Meditations on First Philosophy, in which the existence of God and the immortality of the soul are demonstrated. In: *Selected Works in 2 vols.*, Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1997. P. 3–72. (In Russian).
- [23] Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit. In: *Feldweg-Gespräche*. Moscow: Vysshaya Shkola publ.; 1991. (In Russian).
- [24] Kosilova EV. *Powerlessness*. Moscow: Kanon publ.; 2024. (In Russian).
- [25] Kosilova EV. The struggle of Doubt Against Intuition: On the Situation in Contemporary Philosophy of Mathematics. *Logos*. 2023;33(4):49–70. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2023-4-48-69>
- [26] Wittgenstein. On Certainty. In: *Culture and Value, On Certainty*. Moscow: AST, Astrel publ.; 2010. (In Russian).
- [27] Knobe J, Shaun N. Experimental Philosophy. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/experimental-philosophy/> (accessed: 03.05.2024).
- [28] Pust J. Intuition. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/intuition/> (accessed: 03.05.2024).
- [29] Thompson E, Lutz A, Cosmelli D. Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers. In: Brook A, Akins K, editors. *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. New York and Cambridge: Cambridge University Press; 2005. P. 40–97.

- [30] Bayne T. Closing the gap? Some questions for neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*; 2004;3:349–364. <https://doi.org/10.1023/B:PHEN.0000048934.34397.ca>
- [31] Laing RD. *Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Penguin Classics; 2010.
- [32] Henriksen MG, Parnas J, Zahavi D. Thought insertion and disturbed for-me-ness (minimal selfhood) in schizophrenia. *Consciousness and Cognition*. 2019;74:102770:1–9. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.102770>
- [33] Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' publ.; 2013. (In Russian).

Сведения об авторе:

Косилова Елена Владимировна – доктор философских наук, доцент, кафедра онтологии и теории познания, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-2261-7680. SPIN-код: 9757-9534. E-mail: implicatio@yandex.ru

About the author:

Kosilova Elena V. – PhD in Philosophy, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-2261-7680. SPIN-code: 9757-9534. E-mail: implicatio@yandex.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-964-978>

EDN: JFQCMC

Научная статья / Research Article

Старые проблемы и новые перспективы нейрофеноменологии в психиатрии: хроника радикального поворота

О.А. Власова  

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

 o.a.vlasova@gmail.com

Аннотация. На волне интенсивного развития когнитивных наук в отечественной традиции ведутся физиологические, психологические, философские исследования. В центре последних – аналитическая философия и проблема свободы воли, логика, эпистемология и энактивизм, очень редко, но все же слышны голоса востоковедов с их вниманием к опыту. На этом фоне в полном забвении оказывается одна из важных для мировой науки и практики сфер – психиатрическая нейрофеноменология. Работа выстраивает преемственность между «старыми» философски ориентированными теориями психиатрии первой трети – середины XX в. и «новыми» интерпретациями нейронаук. Демонстрируются наиболее характерные параллели: как К. Ясперс, нейрофеноменология ставит проблему описания и понимающей методологии, как Э. Штраус, говорит о дологическом переживании, как Л. Бинвангер, стремится уйти от субъект-объектного раскола к непосредственному опыту, как Р. Лэйнг, акцентирует воплощенность и бесконечную тотализацию коммуникации. С опорой на анализ актуальных дискуссий последних лет показывается, как трансформируются традиционные проблемы в последние годы и какие перспективы для философии и междисциплинарной практики открывают эти трансформации. Исследуется психиатрическая феноменология опыта Й. Парнаса, Дж. Стангеллини, Л. Сасса, Д. Захави, К. Мундта, Т. Фукса и др., анализируется междисциплинарный потенциал современных исследовательских и диагностических программ. Делается вывод о том, что, преодолевая дихотомию биологического и психического, обращаясь к полю опыта как полю общего интереса, нейрофеноменология создает исследовательское пространство экспериментальной философии опыта, в котором философия психиатрии стремится преодолеть свойственный ей антиномизм.

Ключевые слова: философия психиатрии, феноменология, энактивизм, нейронауки, опыт

Информация о финансировании. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01172 «Антиномизм и методологические основания философии психиатрии».

© Власова О.А., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 09.06.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: *Власова О.А.* Старые проблемы и новые перспективы нейрофеноменологии в психиатрии: хроника радикального поворота // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 964–978. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-964-978>

Old Problems and New Perspectives for Neurophenomenology in Psychiatry: The Chronicle of the Radical Turn

Olga A. Vlasova  

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

 o.a.vlasova@gmail.com

Abstract. On the wave of intensive development of cognitive sciences we see the intensive physiology, psychology and philosophy studies in the Russian tradition. Philosophy discusses the analytical think and the problem of free will, logic, epistemology and enactivism; the orient studies with attention to experience are very rarely. Against this background, psychiatric neurophenomenology as one of the most important field for science and practice is completely forgotten. The paper reconstructs continuity between the “old” philosophical theories in psychiatry in the 20th century beginning and the “new” interpretations in neuroscience. The author demonstrates the most characteristic parallels of this renewal: neurophenomenology problematizes the problem of description and understanding methodology, as K. Jaspers, accents the prelogical experience, as E. Strauss, tunes away from the subject-object split to immediate experience, as L. Binswanger, emphasizes the embodiment and totalization of communication, as R. Laing. Reliance on the analysis of actual modern discussions paper shows how traditional problems transforms in recent years, and what perspectives these transformations open for philosophy and interdisciplinary practice. The author studies psychiatric phenomenology of experience of J. Parnas, G. Stanghellini, L. Sass, D. Zahavi, K. Mundt, T. Fuchs and others, analyses the interdisciplinary potential of modern research and diagnostic programs. It is concluded that, by overcoming the biological and psychological dichotomy, by turning to the field of experience as a field of general interest, neurophenomenology creates a research field in which the philosophy of psychiatry overcomes its antinomianism.

Keywords: philosophy of the psychiatry, phenomenology, enactivism, neuroscience, experience.

Funding of Sources. The research was supported by Russian Science Foundation, project 24-28-01172 “*Antinomianism and Methodological Foundations of the Philosophy of Psychiatry*”.

Article history:

The article was submitted on 09.06.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Vlasova OA. Old Problems and New Perspectives for Neurophenomenology in Psychiatry: The Chronicle of the Radical Turn. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):964–978. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-964-978>

На волне интенсивного развития когнитивных наук в отечественной традиции идут физиологические (К.В. Анохин), психологические (Т.Г. Черниговская), философские (Д.И. Дубровский, В.А. Лекторский, В.В. Васильев) исследования. В центре последних – аналитическая философия и проблема свободы воли (А.П. Беседин, А.В. Кузнецов), логика (Н.В. Зайцева, Д.В. Зайцев), эпистемология и энактивизм (Е.Н. Князева, Д.В. Иванов), очень редко, но все же слышны голоса востоковедов (В.Г. Лысенко) с их вниманием к опыту. На этом фоне в полном забвении оказывается одна из важных для мировой науки и практики сфер – психиатрическая нейрофеноменология.

Пространство схождения нейронауки, психиатрии и философии (в лице феноменологии) есть очень гармоничное и продуктивное междисциплинарное пространство экспериментальной философии, которое вырастает прямо из практики. Еще в конце 1940-х гг. один из родоначальников экзистенциально-феноменологической психиатрии (предшественницы нейрофеноменологии) Эрвин Штраус (опять же прямой предшественник М. Мерло-Понти) начинает свою работу «Об Obsessii» следующими словами: «Психозы и неврозы являются изменениями человеческого опыта и поведения. Они... – эксперименты, устроенные самой природой. ...Психиатрические палаты можно бы было рассматривать как огромные естественные лаборатории психологии» [1. Р. V].

Развитие нейрофеноменологии в психиатрии открывает не акцентированные ранее источники самой нейрофеноменологии, и в этом поле переживает новое рождение экзистенциально-феноменологическая психиатрия. Благодаря переводу интерпретации экзистенциального опыта человека в измерение нейронаук она обретает научность и де-маргинализуется.

Настоящая работа выстраивает преемственность между «старыми» философски ориентированными теориями психиатрии первой трети – середины XX в. и «новыми» интерпретациями нейронаук. С опорой на анализ актуальных дискуссий последних лет показывается, как трансформируются традиционные проблемы в последние годы и какие перспективы для философии и междисциплинарной практики открывают эти трансформации.

Программа энактивизма в экзистенциально-феноменологической психиатрии

Одно из наиболее заметных событий XXI в. в психиатрии – столетие «Общей психопатологии» Карла Яспера: разговоры о книге не стихают до сих пор, и в соотношении себя с ней замечены почти все крупные специалисты. Ясперс, действительно, сделал немало для того, чтобы состоялся сегодняшний разговор философии и психиатрии в поле нейронаук. Он развивался

и сформировал свой методологический взгляд в биологической психиатрии XX в. Его поистине революционное достижение в психиатрии – изменение исследовательской перспективы: именно Ясперс стал настаивать на том, что реальность, которую исследует психиатрия, – не внешняя реальность симптомов и синдромов, наших интерпретаций, а реальность больного, его сознания и его опыта. «...В экзистенциальной перспективе Ясперса психопатология описывается с позиции первого лица...» [2. Р. 176], – подчеркивает Кристоф Мундт.

По Ясперсу, психиатрия, психопатология должна дать слово самому больному, как можно точнее зафиксировать представленную им картину переживаний как феноменов *его* сознания, воссоздать *его* структурные связи во внутренней целостности. Разработанные им методы есть стороны введенной оптики: феноменология вычленяет отдельные феномены, понимающая психология проясняет связи между ними, и эти методы сегодня дают тот материал, те данные, которые ставят вопросы перед нейронауками. Зафиксированные рассказы больных – основной материал психопатологов, поэтому в центр Ясперс ставит описательный подход. Как совершенно верно почувствовал в шестидесятые годы Г.К. Рюмке: «Феноменология – начало и конец всей нашей психиатрической работы. И описание должно ускорить наше движение вперед. Многочисленные теории приходят и уходят, но хорошее описание переживает даже самую великолепную теорию» [3. Р. 25]. Сегодня описания больных, зафиксированные экзистенциально-феноменологическими психиатрами, часто цитируются уже в работах совсем другой парадигмы.

Изменение перспективы, описательная и понимающая методология, разработанная Ясперсом, дает доступ к новой реальности, которую экзистенциально-феноменологические психиатры именуют реальностью живого опыта и дологического переживания. В работе 1935 г. Эрвин Штраус, в противоположность традициям Р. Декарта и Дж. Локка, предлагает обратиться к тому, что он описывает как «непосредственное ощущение». Это дологический непосредственный сенсорный опыт включенности в мир и схватывания «выражения», реальность которого разворачивается вне знаков. Переход к непосредственному дологическому опыту позволяет отказаться от разделения на (чувственное) восприятие и (рациональное) мышление. Штраус настаивает, что сенсорный опыт – не форма познания, а вовлеченное взаимодействие с миром, в котором нет позиции сверху и снизу, внешнего и внутреннего, первичного и вторичного, где тело становится не границей, а «посредником между мной и миром» [4. S. 252], пространством коммуникации. Позднее Штраус напишет: «Мы переживаем реальность в личных отношениях; она не отделена от нас; как живое существо я являюсь ее частью; она воздействует на меня в своей поразительной фактичности; я охвачен ею и пойман. <...> Опыт реальности предлогичен...» [5. Р. 113].

Одновременно со Штраусом в конце 1920-х – начале 1930-х гг. Эжен Минковский акцентирует важность непосредственного, дологического опыта

для «проникновения» в аномальные феномены. Он следует за М. Шелером (в методе) и А. Бергсоном (в теории) и заговаривает о проживаемом опыте, разворачивающемся во времени и пространстве. В своей диссертации он пишет о целостности человека и мира и описывает эту дологичную связность как «жизненный контакт с реальностью», который и разрушается в психопатологии, когда на смену непосредственности и непосредственной динамике взаимодействия приходит опосредованное мышлением объяснение [6]. В работе 1932 г. «Проживаемое время» он стирает границу между познанием и жизнью и обращается к непосредственному опыту сознания больного. Постигание болезни для него есть «проникновение» в опыт взаимодействия с миром и, главное, в его динамику, понимание жизни души как темпорального потока [7].

Все феноменологические исследования патологии обобщает Людвиг Бинсвангер, который подчеркивает необходимость понимания взаимодействия человека и мира как интенционального, вне разделения на субъект и объект, сознание и тело, я и мир [8. С. 182], и в своих поздних работах концептуализирует само понятие опыта. Он определяет естественный опыт как еще не рефлексивную непосредственную последовательную связность существования [9. С. 27–28]. Однако переходной фигурой для современной нейроинтерпретации в психиатрии (как для энактивизма в целом) становится Моррис Мерло-Понти, который стоит между старым миром экзистенциально-феноменологической традиции и новым миром нейрофеноменологии в психиатрии.

В «Феноменологии восприятия», как и в своей более ранней работе «Структура поведения», Мерло-Понти исследует оппозицию экспериментальной (физиологической) психологии и трансцендентальной философии и приходит к выводу о необходимости выработки срединного подхода, как называет его Герберт Шпигельберг, «биполяриной феноменологии» [10. С. 547]. В рамках него ситуация восприятия предстает не как ситуация познания, а как дологический опыт непосредственной включенности в мир, развертывающийся вне знаков (как у Штрауса), в живой (как у Минковского) синхронии с миром. «Мир неотделим от субъекта, но субъекта, который не может быть ничем иным, как проектом мира, и субъект не отделим от мира, но мира, который он сам проецирует» [11. С. 543], – подчеркивает Мерло-Понти, и эта фраза будет цитироваться в самом начале первой главы «Отелесненного разума». В исходной связности человека и мира вне знаков мы можем отбросить критикуемую Бинсвангером субъект-объектную дихотомию и выйти в то поле, которое Мерло-Понти концептуализирует как экзистенциальный анализ.

Поле снятия оппозиции для Мерло-Понти – живая телесность, в которой мир встречается с «я», накладываются поля внешнего и внутреннего, отпадает необходимость слова и осуществляется переход к действию. Обращение к телесности как полю снятия дихотомии субъекта и объекта дает психиатрии

две продуктивные линии интерпретации: индивидуально ориентированные исследования воплощенности и исследования интерсубъективности. «...Для Мерло-Понти воплощенность есть нечто большее, чем схематическая интенциональность тела; она раскрывается в интерсубъективной сфере, пронизывает аффективную жизнь и становится видимой в жестах и языке. Энактивисты развивают эти проблемы, основываясь на идее межтелесности Мерло-Понти, чтобы разработать новый подход к социальному познанию, обращенный к динамическому, воплощенному взаимодействию» [12. Р. 45], – подчеркивает Шон Галлахер.

Обе указанные потенции развивает в начале 1960-х гг. Рональд Лэйнг уже в двух своих первых работах «Разделенное Я» и «Я и Другие». В «Разделенном Я» он называет корнем психического расстройства «онтологическую ненадежность» – как раз разрушение (описываемой Мерло-Понти) исходной связности с миром, приводящее к развоплощенности. В «Я и Других» обращается к межличностной перспективе и связывает психические отклонения уже с разрушением невербальной реципрокной сети взаимодействия. Развивая идеи Мерло-Понти, феноменологию взгляда и тотализации Ж.-П. Сартра, а также теорию двойного послания Г. Бэйтсона он приходит к выводу о важности для психиатрии осмысления и работы с сетью коммуникации, понимаемой как постоянная взаимная горизонтальная тотализация посланий [13]. Примечательно, что именно разработка проблем воплощенности и реципрокной коммуникации в начале 1990-х гг. становятся центральными для новой феноменологии психиатрии.

В описанных выше идеях представители экзистенциально-феноменологической психиатрии, с одной стороны, развивают потенции феноменологии и экзистенциальной философии, а с другой делают ряд радикальных шагов, которые готовят психиатрию к переходу к современной парадигме нейронаук. Таковыми шагами, если обобщить, становятся: 1) изменение перспективы с третьего лица на первое (К. Ясперс), 2) акцентирование описательной методологии (К. Ясперс), 3) сдвиг с познания на опыт и переживание (Э. Штраус) и признание его онтологической реальности, 4) снятие оппозиции между органическим и личностным и представление опыта пространства и времени как живого, проживаемого опыта (Э. Минковский), 4) преодоление в терминологии переживания и существования субъект-объектной дихотомии (Л. Бинсвангер), 5) обращение к дологическому опыту связности человека и мира, разработка категорий телесности (М. Мерло-Понти) и воплощенности (Р. Лэйнг), 6) переход к множественной концепции коммуникации, учитывающей контекст, метаперспективу и тотализацию опыта взаимодействия (Р. Лэйнг).

Перечисленные наработки есть результат синкретического развития идей феноменологии и экзистенциальной философии (а также теории коммуникации) в психиатрической клинике. Они не являются результатом простого развития философских идей, но есть самостоятельные достижения

экзистенциально-феноменологической психиатрии, оформившиеся на основании тех же источников, которые сегодня в эпистемологии обозначают как предпосылки энактивизма: феноменологии, философски переосмысленной теории живого, экзистенциальной неврологии и теории коммуникации и реципрокности восприятия.

В своей монографии Е.Н. Князева характеризует энактивизм как выход за пределы следующих дихотомий: субъекта и объекта, тела и ума, живого организма и познаваемой среды, различения познания и жизни, реального и виртуального, физического и эндофизического. «Субъект и объект, тело и разум, организм и среда, жизнь и познание, реальное и виртуальное – все эти пары понятий находятся во взаимной циклической детерминации, обуславливают друг друга, составляют единый процесс, в который втянуты всякий раз обе эти стороны» [14. С. 7], – подчеркивает она. Именно этими характеристиками можно с точностью описать обобщенные выше достижения экзистенциально-феноменологической психиатрии. Разумеется, нет ничего удивительного в том, что психиатрия моментально, с первых же шагов, включается в его стремительное развитие.

Трансформации экзистенции в горизонте парадигмы сознания: теория нейрофеноменологии в психиатрии

Совершенно предсказуемо, что нейронауки меняют облик психиатрии: открытия новых механизмов функционирования сознания в норме закономерно ведут к пересмотру источников психических расстройств. Однако идеи философской психиатрии при этом оказываются поразительно продуктивны. «Хотя по сравнению с временами Ясперса и Минковского психиатрия стала еще больше ориентирована на натурализм и нейробиологию, феноменологическая психиатрия все еще остается живой традицией. За последние двадцать пять лет она пережила своеобразное возрождение и оказывает все большее влияние на традиционную психиатрию» [15. Р. 71], – характеризует новейшую ситуацию Дэн Захави в 2021 г. На этом фоне нет ничего удивительного и в развитии диалога феноменологии и нейронаук. Д.Э. Гаспарян описывает подобные явления в пространстве энактивизма: «Психология, в том числе экспериментальная, когнитивные науки или психиатрия по умолчанию практикуют то, что подлежит обоснованию в рамках программы синтеза феноменологии и натурализма. (...) Поэтому данное направление во многом идет постфактум за практической реализацией, которая уже произошла в научной практике» [16. С. 83].

Вслед за Мерло-Понти (точно так же, как феноменологические психиатры до него) пионер энактивизма Франциско Варела обращает внимание на пространство между «я» и миром, внутренним и внешним, сознанием и телом, и предлагает посмотреть за эти дихотомии, на непосредственный человеческий опыт [17]. Энактивизм практически сразу же завоевывает любовь

психиатров. «Отелесненный ум» выходит в 1991 г., а уже в 1998 г. появляется статья Йозефа Парнаса в соавторстве с Аароном Мишара и Жаном Ноденом с говорящим названием «Мосты между феноменологией, когнитивной нейробиологией и психопатологией: рождение новой дисциплины» [18]. В ней авторы констатируют очевидный всплеск интереса к сознанию и самости, интерессубъективности и темпоральности, а также рост работ, использующих идеи феноменологии в интерпретации данных когнитивной нейробиологии. Эта область прирастает в исследованиях самого Парнаса, а также Льюиса Сасса, Джованни Стангеллини, Кристофа Мундта, Дэна Захави, Томаса Фукса. В уже упомянутой статье Парнас с соавторами выделяют четыре направления исследований новой области, которые связывают с измерениями субъективного опыта: 1) схема тела, 2) интенциональность (в современных работах оба измерения объединяются в воплощенности), 3) темпоральность, 4) интерессубъективность [18. Р. 4–7].

Нейрофизиологическими основаниями нормального развертывания схемы тела, как показывают исследования Шона Галлахера, является переплетение, взаимное влияние и связь модальностей восприятия и моторики [19]. Эта связность лежит в основании интенциональности, обеспечивает спонтанное и свободное движение и ориентацию в мире. Ее нарушение в психопатологии приводит к гиперрефлексивности, выпадению из контекста. Исследование схемы тела и интенциональности приводят к представлению о так называемом основном нарушении: нестабильности дорефлексивного самосознания, минимального самосознания укорененного в телесности «я», принадлежности «мне», нестабильности перспективы первого лица [20]. Последние нейрофизиологические исследования показывают модификацию способности устанавливать источник опыта и ощущений, в результате которого происходит неадекватная идентификация стимулов (как внутренних, а не внешних или наоборот), установление атрибутивности стимула становится целой проблемой. Это нарушение связывается в единый комплекс со сниженной способностью регулировать внимание к нерелевантной информации, что приводит к вниманию к ненужным стимулам и недифференцированности перцептивного и мыслительного поля, поля сознания [21].

Экспериментальные исследования восприятия времени фиксируют связь нейроданных с феноменологическими описаниями больных. Кристоф Мундт с соавторами показывает зависимость переживания замедления времени и тяжести депрессии: доминирования прошлого, уход перспективы развития и трудности с планированием и соответственно оценкой настоящего [22]. Исследования интерессубъективности наиболее проблемны, ее нейрофизиологические основания разрабатывают в рамках «горячей теории сознания», дефицита эмпатии как плохой реакции на сигналы бедствия или теории моделирования. При этом личностная перспектива телесного «я» связывается с социальной перспективой. Так, С. Эбиш и В. Галлезе связывают телесное «я» с мультисенсорной интеграцией различных видов деятельности,

за которую отвечает премоторная зона. В психопатологии нарушаются связи между премоторной зоной и островковой долей, что приводит к неспособности переключаться между собственным телесным опытом и опытом других людей, а также самопрезентациями и репрезентациями других людей. Телесное чувство и восприятие других оказывается основой социальности [23].

Своего самосознания энактивизм в психиатрии достигает в работах Томаса Фукса. Его работы идут в русле более ранних исследований, однако он всячески акцентирует свой долг Вареле, специально анализирует особенности взаимопересечения феноменологии и современной психиатрии. Начиная с самых первых работ, он выступает против «редукционистской картины сознания», основанной на представлении об отражении реальности, и стоит на энактивистской позиции, предполагающей отказ от репрезентивизма и снятие дихотомии «сознание/тело» [24]. Можно сказать, что если в работах предшественников мы видим реакцию на бурное развитие когнитивных наук 1980-90-е гг., то идеи Фукса показывают своеобразную рефлексию второго порядка с осознанием возможностей энактивистской программы в психиатрии.

Фукс исследует мельчайшие механизмы психопатологии, обращаясь одновременно к новейшим данным нейробиологии и когнитивных наук, к экспериментам и феноменологическим теориям. «...Адекватная наука об опыте, – подчеркивает Фукс, – имеет фундаментальное значение как для психиатрии, так и для когнитивной нейробиологии. Без исследования феноменологии субъективности мы не можем прояснить соответствующие субличные процессы. Когнитивная нейробиология будет оставаться слепой к своему предмету до тех пор, пока методологически не осмыслит то, что пытается объяснить. Если мы не преодолеем нынешнюю объективистскую, редукционистскую эпистемологию в психиатрии, мы не увидим прогресса эмпирических исследований» [25. Р. 321]. По убеждению Фукса, необходимо обратиться к тому чувству общности, которое предшествует разделению проприоцепции, восприятия и эмоций, и которое в своей «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти называет интенциональной дугой. Именно трансформации этого чувства, на его взгляд, приводят к трансформациям воплощенности, темпоральности и метаперспективы при психических заболеваниях.

Идеи Фукса – образец последовательной нейрофизиологически укорененной феноменологической теории, в поле которой физиологическое и философское можно поставить на один уровень и свести в едином пространстве сознания. Однако будучи практически ориентированной отраслью, психиатрия не ограничивается, пусть даже и междисциплинарной, теорией. Теория нейрофеноменологии обращается к практике. Философия (как феноменология опыта) так оказывается как бы между практикой (экспериментальными исследованиями нейронаук) и практикой (диагностики и лечения).

Проблемные точки философии опыта и перспективы междисциплинарной практики в психиатрии

Новейшие достижения не решают центральные для психиатрии проблемы, а лишь обостряют их, высвечивая новые грани. Один из пионеров философии психиатрии Билл Фулфорд, практикующий исследователь Джованни Стангеллини в своей совсем недавней статье с Гильерме Месса «Феноменология вчера, сегодня и завтра...» связывают сложившееся положение дел со специфическим двойным статусом психиатрии, ее научно-центрированной и личностно-ориентированной ролями [26]. Они сравнивают современную ситуацию с той, которая была в «первую биологическую волну» начала XX в., и говорят о схожести больших надежд, разочарований практиков и следовавшей за ними феноменологической критике.

Для философской критики Фулфорда, Стангеллини и Месса центральные проблемные точки – это точка клинических исследований, диагностики и терапевтической практики. Во-первых, несмотря на интенсивные нейроисследования заметен разрыв как между самими исследователями (с различными подходами и отдельными не обобщенными данными) и их с практиками, что приводит к тому, что многочисленные данные не только остаются не синтезированными, но не идут в практику лечения и психотерапии. Во-вторых, несовершенной остается система диагностики, поскольку непонятно, как в ее области можно связать полученные нейроданные с переживаемым и презентуемым опытом пациента. В-третьих, открытие нейромеханизмов психических расстройств не имеет прямого влияния на совершенствование терапевтической практики улучшения качества жизни пациентов, а именно это ожидается от этой науки. В итоге создается провал между гиперинтенсивным развитием исследований, приращением данных и фантастическими открытиями и старой, как мир, ситуацией страдающего человека.

В зазоре между этими двумя ролями как раз и может располагаться философия (новая феноменология, нейрофеноменология, экспериментальная философия) опыта. Предложенная Варелой программа, развитая психиатрами, обеспечивает переход к общим основаниям двух ролей, двух наук и двух перспектив – к пространству непосредственного опыта и его структуре. Фулфорд, Стангеллини и Месса, говоря о возможной современной роли феноменологии или философии в целом в психиатрии, настаивают на их «диалектическом синтезе». «Современная феноменология... демонстрирует элементы обеих ролей не только в теоретических измерениях, но и в исследователях, которые одновременно реализуют обе роли» [26. Р. 11], – подчеркивают они.

Необходимость философии опыта для практики исследования, диагностики и терапии подтверждается в последние пятнадцать лет в связи с разработкой новых подходов в этих практических областях. Для исследования и диагностики это, прежде всего, проект «*Research Domain Criteria*», для

диагностики и терапии – проект исследования аномального опыта (*EASE* и *EAWE*).

Проект «Research Domain Criteria» показывает назревшую попытку ухода от классической диагностической сетки психиатрии [27]. Эта сетка, уходящая одновременно и к психиатрии XIX в., с ее первыми классификациями, и к описательной психологии Ясперса, вызывала и вызывает шквал философской критики: за когерентный подход, за необоснованность и за постулирование симптомов как «простых тел» психики [28]. Новый проект содержит обоснованный в современной ситуации посыл построить полисоставную систему картирования психических заболеваний, связав нейрофизиологические, биохимические, психологические исследования. Его замысел в диалоге специалистов, который стимулирует развитие нейронаук.

В основе исследования психических заболеваний в этом проекте – создание всеохватывающей таблицы, которая включает шесть измерений и подсистем: системы позитивной и негативной валентности, сенсомоторные, когнитивные, регуляторные и системы социальных процессов. В каждом из них отмечаются полученные данные о соответствующих: генах, молекулах, клетках, сетях, физиологических механизмах, поведении, инструментах по диагностике и самодиагностике и парадигмах (теориях). Посмотрев на эту таблицу, можно понять доводы противников проекта в целом: выделенные измерения недоработаны, соответствующие им данные (столбцы) не учитывают субъективное измерение болезни и предполагают перекося в сторону нейро- и биохимических данных [29]. Однако проект содержит явный исследовательский посыл (смещение от диагностики к исследованию): при дополнении матрицы со стороны феноменологии он мог бы стать основанием для долгой исследовательской работы.

Проект исследования субъективного опыта пациентов, который привел к разработке интервью *EASE* (Examination of Anomalous Self-Experience) [30] и *EAWE* (Examination of Anomalous World Experience) [31], противостоит проекту «Research Domain Criteria» и развивается примерно в те же годы. Он также создает основание для взаимодействия психиатрии и нейронаук, когнитивных наук, философии, только постулирует в качестве общего объединяющего пространства поле опыта.

Проект реализуется под руководством профессора Йозефа Парнаса и представляет собой исследование аномального опыта – переживания себя (*EASE*) и мира (*EAWE*). Эти шкалы – уникальные философски фундированные диагностические инструменты. «Наш клинический психопатологический подход во многом основан на феноменологии Гуссерля»¹, – подчеркивают авторы и требуют обязательной феноменологической подготовки (прохождения семинаров по феноменологическому описанию структур сознания) для проведения беседы. На основании описаний аномальных переживаний от первого лица, взятых из психиатрической литературы о шизофрении и сходных расстройствах, а также накопленных в клинической практике

описаний выделяются наиболее важные области (домены) переживания себя (базового, минимального самосознания) и мира. Для опыта себя – это домены познания и потока сознания, самоданности и присутствия, телесного опыта, обособленности/транзитивности, экзистенциальной перестройки; для проживаемого мира – домены пространства и окружающих объектов, времени и происходящих событий, языка (устного или письменного слова), атмосферы (ощущение реальности, витальности, релевантности, погруженности в мир, смысла), экзистенциальной ориентации (ценностей, отношений и мировоззрения). Эта система доменов ложится в основе двух больших систем структурированных интервью, которые рекомендуется использовать в исследовании и диагностике (как дополнительные методы).

В последние годы шкалы EASE/EAWE используются и в психотерапевтической практике [32] как оценочный инструмент, позволяющий оценить состояния пациента и его динамику, а также как терапевтический инструмент: дифференцировка своих переживаний, их осознание и обсуждение со специалистом способствует снятию тревожности. «Четкое знание переживаний пациентов, по нашему убеждению, является необходимой основой для всякой разумной и глубокой психотерапии» [32. Р. 118] – подчеркивают Б. Шкодлар и М.Г. Хенриксен. В соответствии с основными структурами опыта и выясненными в процессе интервью их составляющими, наиболее модифицированными у данного человека, они предлагают разные стратегии терапевтической работы. При этом заметен вектор «нейронауки – ориентированная на опыт психиатрия – психотерапия», в который философия включена на этапе диагностики и психотерапии, поскольку обеспечивает методологические основания (феноменологию) и словарь (терминологический аппарат феноменологии и экзистенциальной философии) для работы с опытом и переживаниями. Философия опыта может помочь дифференцировать данные переживания, указывая на новые структурные взаимосвязи, а затем ставить новые вопросы уже для эмпирического поля нейронаук.

Заключение

Во введении к «Отелесненному уму» Франциско Варела Эван Томпсон и Элеонора Рош характеризуют свою цель следующим образом: «Мы не стремимся к формулированию единой грандиозной теории, научной или философской, о связи сознания и тела, равно как и к созданию трактата в жанре компаративного исследования. Наша цель – создать пространство возможностей, в котором в полной мере можно будет оценить связь когнитивной науки и человеческого опыта, а также стимулировать способствующие трансформации свойства человеческого опыта в научной литературе» [17. С. 89].

Развитие нейрофеноменологии в психиатрии как раз отражает подобный диалог нейрофизиологов и психологов, психиатров и философов, терапевтов и диагностов. Современное движение развивает уже вековой диалог

философии и психиатрии, только от свойственного ему антиномизма традиций, подходов, установок и понятий пытается перейти к срединному, диалектическому пути. Преодолевая дихотомию биологического и психического, обращаясь к полю опыта как полю общего исследования и интереса, нейрофеноменология создает пространство взаимодействия (экспериментальной философии опыта), в котором с трудом можно очертить конкретное место каждой отдельной науки и так же затруднительно описать ее конкретный вклад, поскольку сама традиция пытается уйти от завершенности.

Это, действительно, примечательно, что философия уже имеет сходный опыт междисциплинарности. Как Ясперс, современная нейрофеноменология ставит проблему описания и понимающей методологии, как Штраус, говорит о дологическом опыте и интенциональной связности, как Лэйнг, акцентирует воплощенность и бесконечную тотализацию человеческого опыта. Однако в старой дуальной парадигме дальнейшее движение взаимодействия наук оказалось невозможным. Парадигма сознания и поле когнитивных наук дало этому взаимодействию новый импульс. Здесь ставятся важнейшие проблемы мозга и переживания, тела и сознания, и, что еще более значимо, пока приблизительно, но разрабатываются не только новые пути интерпретации, но и новые стратегии помощи людям с ментальными и поведенческими расстройствами. Четко определить здесь роль философии, как и ранее, трудно. Однако своей основанной на данных нейронаук теорией опыта, структур сознания, гуманистической парадигмой практики помощи она присутствует в этом поле наравне с психиатрией, нейронауками и психотерапией – в самой хронике развития нейрофеноменологии и ее коллизиях.

Список литературы / References

- [1] Straus EW. *On obsession*. New York: Coolidge Foundation Publishers; 1948.
- [2] Mundt Ch. Jaspers Concept of “Limit Situation”: Extensions and Therapeutic Applications. In: Fuchs Th, Breyer Th, Mundt Ch, editors. *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*. New York: Springer; 2014. P. 169–178.
- [3] Rümke HC. Phenomenological and Descriptive Aspects of Psychiatry. In: Cleghorn RA, editor. *Proceedings of the Third World Congress of Psychiatry*. Toronto: University of Toronto Press; 1962. P. 17–25.
- [4] Straus E. *Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: Springer Verlag; 1956.
- [5] Straus E. *Phenomenological Psychology: The Selected Papers*. New York: Basic Books; 1966.
- [6] Минковский Э. Шизофрения. Психопатология шизоидов и шизофреников / пер. Ю. Ромашева. М. : Городец, 2017.
Minkowski E. *The schizophrenia. The Psychopathology of Schizoids and Schizophrenics*. Moscow: Gorodetz publ.; 2017. (In Russian).
- [7] Минковский Э. Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования. Пер. Е. Пучковой, Т. Юшкевич. М. : Городец, 2018.
Minkowski E. *The lived time. Phenomenological and Psychopathological Studies*. Moscow: Gorodetz publ.; 2017. (In Russian).
- [8] Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., СПб. : КСП+, Ювента, 1999.

- Binswanger L. *Being-the-the-world*. Moscow, Saint Petersburg: Yuventa publ.; 1999. (In Russian).
- [9] Binswanger L. *Wahn: Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung*. Pfullingen: G. Neske; 1965.
- [10] Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. группы авторов; под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. Ч. 3. М. : Логос, 2002. Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Moscow: Logos publ.; 2002. (In Russian).
- [11] Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с франц., под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб. : Ювента, Наука, 1999. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Saint Petersburg: Yuventa, Nauka publ.; 1999. (In Russian).
- [12] Gallagher S. A Well-Trodden Path: From Phenomenology to Enactivism. *Filosofisk Supplement*. 2018;(3):42–47.
- [13] Лэйнг Р.Д. Я и Другие / пер. Е. Загородной. М. : Класс, 2002. Laing RD. *Self and Others*. Moscow: Class publ.; 2002. (In Russian).
- [14] Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в биологии. М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. Knyazeva EN. *Enactivism: A New Form of Constructivism in Biology*. Moscow, Saint Petersburg: University Book publ.; 2014. (In Russian).
- [15] Zahavi D, Loidolt S. Critical Phenomenology and Psychiatry. *Continental Philosophy Review*. 2022;55:55–75. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09553-w>
- [16] Гаспарян Д.Э. Феноменология без трансцендентального субъекта: нейрофеноменология и энактивизм в поисках перспективы от первого лица // *Философский журнал*. 2020. № 1. С. 90–96. Gasparyan DE. Phenomenology Without a Transcendental Subject: Neurophenomenology and Enactivism in Search of a First-Person Perspective. *The Philosophy Journal*. 2020;(1):90–96. (In Russian).
- [17] Варела Ф., Томпсон Э., Росч Э. Отелесненный ум. Когнитивная наука и человеческий опыт / пер. К. Тулуповой. М. : Фонд «Сохраним Тибет», 2023. Varela F, Thompson E, Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Moscow: Save Tibet Foundation publ.; 2023. (In Russian).
- [18] Mishara AL, Parnas J, Naudin J. Forging the Links between Phenomenology, Cognitive Neuroscience, and Psychopathology: The Emergence of a New Discipline. *Current Opinion Psychiatry*. 1998;(5):567–573. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1018.5129>
- [19] Gallagher S. Body Schema and Intentionality. In: Bermdez JL, Marcel A, Eilan N, editors. *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press; 1995. P. 225–244.
- [20] Sass L, Parnas J. Schizophrenia, Consciousness, and the Self. *Schizophrenia Bulletin*. 2003;(3):427–44. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.schbul.a007017>
- [21] Krcmar M, Wannan C et al. The Self, Neuroscience and Psychosis Study: Testing a Neurophenomenological Model of the Onset of Psychosis. *Early Intervention of Psychiatry*. 2024;(2):153–164. <https://doi.org/10.1111/eip.13448>
- [22] Mundt C, Richter P, van Hees H et al. Zeiterleben und Zeitschätzung depressiver Patienten. *Nervenarzt*. 1998;(1):38–45. <https://doi.org/10.1007/s001150050236>
- [23] Ebisch SJ, Gallese V. A Neuroscientific Perspective on the Nature of Altered Self-Other Relationships in Schizophrenia. *Journal of Consciousness Studies*. 2015;(1–2):220–240.
- [24] Kyselo M. The Enactive Approach and Disorders of the self – the Case of Schizophrenia. *Phenomenology and the Cognitive Science*. 2016;15:591–616. <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9441-z>

- [25] Fuchs T. The Challenge of Neuroscience: Psychiatry and Phenomenology Today. *Psychopathology*. 2002;(6):319–326. <https://doi.org/10.1159/000068593>
- [26] Messas G, Stanghellini G, Fulford KWM. Phenomenology Yesterday, Today, and Tomorrow: a Proposed Phenomenological Response to the Double Challenges of Contemporary Recovery-Oriented Person-Centered Mental Health Care. *Frontiers in Psychology*. 2023;14. <https://doi.org/10.3389%2Ffpsyg.2023.1240095>
- [27] Cuthbert BN. The RDoC Framework: Facilitating Transition from ICD/DSM to Dimensional Approaches That Integrate Neuroscience and Psychopathology. *World Psychiatry*. 2014;13:28–35. <https://doi.org/10.1002/wps.20087>
- [28] Lilienfeld SO, Treadway MT. Clashing Diagnostic Approaches: DSM-ICD versus RDoC. *Annual Review of Clinical Psychology*. 2016;12:435–463. <https://doi.org/10.1146/annurev-clinpsy-021815-093122>
- [29] Холмогорова А.Б. Обострение борьбы парадигм в науках о психическом здоровье: в поисках выхода // Социальная и клиническая психиатрия. 2014. № 4. С. 53–61. Kholmogorova AB. Clash of Paradigms in Mental Health Sciences: In Search of a Way Out. *Social and Clinical Psychiatry*. 2014;(4):53–61. (In Russian).
- [30] Parnas J, Møller P, Kircher T, Thalbitzer J, Jansson L, Handest P, Zahavi D. EASE: Examination of Anomalous Self-Experience. *Psychopathology*. 2005;38:236–258. <https://doi.org/10.1159/000088441>
- [31] Sass L, Pienkos E, Skodlar B, Stanghellini G, Fuchs Th, Parnas J, Jones N. EAWE: Examination of Anomalous World Experience. *Psychopathology*. 2017;50:10–54. <http://dx.doi.org/10.1159/000454928>
- [32] Škodlar B, Hendriksen MG. Toward a Phenomenological Psychotherapy for Schizophrenia. *Psychopathology*. 2019;52:117–125. <https://doi.org/10.1159/000500163>

Сведения об авторе:

Власова Ольга Александровна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии, ведущий научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9. ORCID: 0000-0003-4881-3652. SPIN-код: 1919-4641. E-mail: o.a.vlasova@gmail.com

About the author:

Vlasova Olga A. – DSc in Philosophy, Professor, Leading Researcher, Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 7–9 Universitetskaya Naberezhnaya, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4881-3652. SPIN-code: 1919-4641. E-mail: o.a.vlasova@gmail.com

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-979-996>

EDN: JKMNTQ

Научная статья / Research Article

Развитие диалектического мышления: роль структурированности и организованности повседневной жизни ребенка в дошкольном детстве

Н.Е. Веракса^{1,2}  , А.Н. Веракса^{1,2} ,
З.В. Айрапетян¹  , Е.Е. Крашенинников^{1,2} 

¹Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия,

²Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований,
Москва, Россия

neveraksa@gmail.com

Аннотация. В исследовании предложено аналитическое описание диалектического мышления согласно структурно-диалектическому подходу, базирующемуся на философских основаниях и понятийном психологическом аппарате, позволяющем оценить развитие этой формы мышления у детей и взрослых. Основания выделения диалектики в качестве особой формы мышления были определены в философии (Аристотель, Псевдо-Дионисий, Н. Кузанский, Л.-М. Дешан, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель и т.д.). Диалектическое мышление представляется как система особ мыслительных действий, предназначенных для решения задач конкретного типа – содержащих работу с отношениями противоположности как внутри содержания, так и структурных. Сенситивным периодом для начала формирования диалектического мышления является дошкольный период. В данном исследовании была поставлена задача выявить связи представлений родителей о степени организованности и структурированности повседневной жизни, рассматриваемой нами как форма нормативной ситуации и пространство развития детского диалектического мышления в проведенном лонгитюдном исследовании. Новые данные подтверждают выдвинутую гипотезу и согласуются с обнаруженными ранее фактами гетерохронности развития действий диалектического мышления 5–9-летних детей.

Ключевые слова: противоречие, противоположности, дошкольники, младшие школьники, представления родителей

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 19.06.2024

Статья принята к публикации 15.09.2024

© Веракса Н.Е., Веракса А.Н., Айрапетян З.В., Крашенинников Е.Е., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Веракса Н.Е., Веракса А.Н., Айрапетян З.В., Крашенинников Е.Е. Развитие диалектического мышления: роль структурированности и организованности повседневной жизни ребенка в дошкольном детстве // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 979–996. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-979-996>

The Development of Dialectical Thinking: The Role of Structure and Organization in the Child’s Daily Life in Preschool Childhood

Nikolay E. Veraksa^{1,2}  , Aleksander N. Veraksa^{1,2} ,
Zlata V. Airapetyan¹ , Evgeni E. Krashennnikov^{1,2} 

¹*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*

²*Federal Scientific Center for Psychological and Multidisciplinary Research, Moscow, Russia*
neveraksa@gmail.com

Abstract. The research proposes an analytical description of dialectical thinking according to the structural-dialectical approach, based on philosophical foundations and a conceptual psychological apparatus that allows us to assess the development of this form of thinking in children and adults. The grounds for identifying dialectics as a special form of thinking were defined in philosophy (Aristotle, Pseudo-Dionysius, N. Kuzansky, L.-M. Deschamps, F.V.Y. Schelling, G.W.F. Hegel, etc.). Dialectical thinking is presented as a system of particular mental actions designed to solve problems of a specific type – containing work with relations of opposition, both within content and structural. The sensitive period for the beginning of the formation of dialectical thinking is the preschool period. In this study, the task was set to identify the connections between parents’ ideas about the degree of organization and structure of everyday life, which we consider as a form of a normative situation and a space for the development of children’s dialectical thinking in a longitudinal study. New data confirm the hypothesis put forward and are consistent with previously discovered facts of heterochronicity in the development of dialectical thinking actions in 5–9 year old children.

Keywords: contradiction, opposites, preschoolers, younger schoolchildren, parents’ perceptions

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 19.06.2024

The article was accepted on 15.09.2024

For citation: Veraksa NE, Veraksa AN, Airapetyan ZV, Krasheninnikov EE. The Development of Dialectical Thinking: The Role of Structure and Organization in the Child's Daily Life in Preschool Childhood. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):979–996. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-979-996>

Введение

Диалектическое мышление как научная проблема стало рассматриваться в философии уже в античности в трудах Платона и Аристотеля.

Уже Аристотель, предлагая классификацию противоположностей, отмечает состояния, когда противоположное прямо следует из противоположного и обратно [1].

Псевдо-Дионисий (Дионисий Ареопагит), переходя от катафатического к апофатическому методу познания для изучения сущностей, неподвластных изучению с помощью прямого опыта, он предлагает понимать объект не через наличные и познанные свойства, а через то, что в нем отсутствует, «посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что... невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать» [2. С. 258].

Для Николая Кузанского средние понятия (диалектический синтез) существуют до того, как возникают противоположности; последние порождают бесчисленные возможности, создающие основу многообразия мира, в котором не может быть ничего непредставимого, что бы не могло возникнуть, и даже то, «что не произойдет, ... пребывает... не потенциально, но актуально» [3. С. 84].

Л.-М. Дешан выводит возможность одновременного существования противоположностей из идеи, что они являются частями не целого, а друг друга, черпая в одной крайности возможность существования другой; это «последние возможные крайности, взаимно друг друга утверждающие» [4. С. 88].

По Ф.В.Й. Шеллингу, противоречие между противоположностями является не отталкивающей их силой, но, наоборот, притягивающей друг к другу, потому что природа стремится к единству и умиротворению; но при этом противоположности в этом поиске не могут обнаружить друг друга, становясь тем самым источником движения и развития: «последнее основание всякого движения следует искать в факторах... синтеза; между тем эти факторы – не что иное, как факторы изначальной противоположности, следовательно, и основание всякого движения надлежит искать в факторах этой противоположности» [5. С. 362]. Описанный процесс Ф.В.Й. Шеллинг прослеживает во всей истории мира.

Г.В.Ф. Гегель раскрывает разные сферы бытия (общество, искусство, история, философия, право и т.п.) как процесс появления продуктивного синтеза в результате борьбы тезиса и антитезиса; на этом развитие не завершается, так как начинается следующий цикл: синтез превращается в новый тезис с неизбежным выстраиванием к нему антитезиса. Но борьба описывается Г.В.Ф. Гегелем без примеси негативистического фатализма: хотя «в этой

пестрой игре мира как совокупности существующих вначале нигде не видно твердой опоры; все выступает здесь только как относительное» [6. С. 287–288].

Онтологический оптимизм коренится в творческом характере этого процесса, порождающем новое, и в его целенаправленности к раскрытию максимального потенциала.

В аналогичном направлении движется мысль В.С. Соловьёва, который предлагает диалектические разрешения реальных социальных проблем [7] включая тюремное заключение, войну и т.п., когда становление синтеза из тезиса и антитезиса не только приносит внешний эффект, но и увеличивает добро. Т. Адорно был противником системности: « пороки систем... своей неистинностью свидетельствуют о неистине систем, их заблуждениях и безумствах » [8. С. 275]. Он утверждал, что следствием диалектических процессов является не синтез, а распад, так как появление множества явлений создает пространство вечного наличия противоположностей; но это как раз нужно расценивать позитивно как непрекращающуюся ситуацию развития. Как рождение единства многообразия оценивал диалектический « процесс восхождения от всеобщего теоретического определения предмета к пониманию всей сложности его... конкретности » [9. С. 338], то есть от абстрактного к конкретному, Э.В. Ильенков, считая противоречие условием развития науки и познания.

Неуничтожаемая антиномичность становится существенным свойством мышления у П.А. Флоренского. Он пояснял: « каждое из противоречащих предложений становится в суждении истины и поэтому наличность каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности – с необходимостью » [10. С. 220].

Оригинальное представление о взаимоотношении противоположностей сформулировал Р. Гвардини [11]. Противоположности не взаимоисключают друг друга, но представляют собой относительное включение и относительное исключение одновременно, создавая контуры процесса, но не прекращая его.

А.Ф. Лосев предлагал выстраивать гегелевскую триаду из очевидных суждений, базирующихся на эмпирическом опыте и здравом смысле, очищая их от предрассудков и ошибок суждения и постепенно открывая таким образом в исследуемых явлениях (мифология, математика, музыка и т.п.) [12–14] тоже очевидное, но то, что люди боятся признать, завороченные логическим законом противоречия.

В советской философии проблема диалектического мышления была в центре напряженной дискуссии о соотношении логики диалектической и формальной, в ходе которой возникли два понимания феномена диалектического мышления. В системе воззрений, которой придерживалось большинство авторов, диалектическое мышление изучалось с точки зрения содержания,

то есть как мышление, предназначенное для исследования сложных развивающихся объектов, творческих процессов и преодоления противоречивых ситуаций. Сторонники содержательного понимания диалектики противопоставляли ее формальной логике. Придерживающийся данной позиции Б.М. Кедров писал: «всякая попытка соединить диалектику с формальной логикой на деле означает замену ее действительных основ совершенно другими, чуждыми ей» [15. С. 76].

Участие диалектической логики в процессе мышления, например, при формировании понятий, описывалось в виде содержательных правил, включавших абстрагирование от чувственно воспринимаемых свойств, понимание роли человеческой практики, образование абстракции на определенной степени зрелости и т.п. [16]. Но при этом существовал и альтернативный подход [17], в котором диалектика представлялась особым видом логики со своими, хотя и не совпадающими с описываемыми в рамках логики традиционной, но формальными структурами, так как «для отображения... сложного понятия в мышлении требуется мыслительная форма, которая не просто фиксировала бы общие признаки, а могла бы вскрыть моменты взаимной связи и взаимопревращения» [18. С. 81].

В рамках структурно-диалектического подхода в психологии [19–21] диалектическое мышление рассматривается как независимая форма мышления, развивающаяся внутри системы когнитивных процессов особым путем и предлагающая «язык описания связей между противоположностями» [22. С. 15]. При таком подходе диалектическое мышление можно представить в виде системы мыслительных действий [19; 23], оперирующих противоположностями и выходящих за пределы закона непротиворечия, позволяя представлять и создавать объекты, которые в одно и то же время, в одном и том же месте и в одном и том же отношении способны обладать взаимоисключающими свойствами.

Описание диалектического мышления черпает основания в богатой мировой философской традиции изучения диалектических структур, которая позволяет перевести антагонистические отношения между противоположностями из ситуации вечной войны или уничтожения одной из сторон в продуктивный процесс порождения принципиально новых явлений, объектов, ситуаций при сохранении изначальных полярностей.

Таким образом, мы можем сказать, что разные философы, изучавшие структуру диалектической логики, видели в ней не только инструмент преодоления противоречий, но и механизм порождения нового.

Продуктивность диалектического мышления

Если оценивать борьбу противоположностей как позитивное явление, то необходимость развития диалектического мышления, способного преобразовать то, что для мышления формально-логического является противоречием,

в ситуацию опосредствования противоположностей, может приводить к возникновению нового (явления, объекта, ситуации). Тем самым открываются определенные перспективы развития современной психологии [19; 20; 24]. Человек, обладающий способностью продуктивно оперировать противоположностями, в каждом действии может одновременно осуществлять процессы аккомодации и ассимиляции. Ж. Пиаже представил эти противоположные процессы как основные механизмы психологического развития в любом возрасте, включая высшую стадию функционирования интеллекта [25]. Вместе с тем он не предложил полного описания процессов ассимиляции и аккомодации и оставил без ответа вопрос, как формальный интеллект находит решение этой противоречивой задачи. Зарубежные последователи Ж. Пиаже, опираясь на его исследования последних лет жизни [26], стали применять конструкт «диалектическое мышление» с целью разрешения этой ситуации. Однако диалектическое мышление во многом рассматривалось всего лишь как хорошее развитие формальных операций во взрослом возрасте [27–29].

Отечественная традиция психологического изучения диалектического мышления обращается к его развитию начиная с дошкольного возраста. Это время считается наиболее продуктивным, учитывая своеобразие чувствительности дошкольников к противоречию [30]. Мыслительная деятельность взрослых в значительной мере ограничена законами формальной логики. Для ребенка-дошкольника подобные ограничения отсутствуют, что позволяет дошкольникам применять диалектические мыслительные действия при решении противоречивых задач [19]. В проведенных нами экспериментальных исследованиях было установлено, что оперирование противоположностями позволяет детям получать новый по сравнению с исходным результат, а значит, можно вести речь о творческом характере диалектического мышления [31–35]. Чтобы решить творческую задачу, т.е. создать принципиально новое, требуется как отрицание предыдущего, так и его удержание [36; 37]. Теоретический и экспериментальный анализ научного и технического творчества, творчества в искусстве позволяет говорить о том, что и взрослые, и дети дошкольного возраста в процессе преобразования противоречивых ситуаций совершают сходные диалектические мыслительные действия.

Среда и развитие диалектического мышления

Трендами современного образования являются развитие инициативности, самостоятельности, активности, спонтанности; организация гибкой, легко меняемой внешней пространственной и временной среды, ухода от четкой организации и структурированности окружающей среды [38–40]. Данные полюса не отделены строго друг от друга, между ними возможны теоретически осознанные переходы. При этом инициативность, спонтанность и т.п. могут трактоваться очень по-разному: от необходимости предоставления ребенку максимальных возможностей самоопределения в разнообразных

жизненных ситуациях до целенаправленно выстроенного задачного пространства выращивания индивидуальности.

Учитывая сказанное, проблема, которая требует специального анализа, касается вопроса о влиянии жизненного уклада дошкольника, складывающегося в условиях семейного воспитания, на развитие его диалектического мышления. Мы полагаем, что основу уклада составляют разделяемые членами семьи нормы. Нормы представляют собой предписания к определенному поведению, в конкретных обстоятельствах. В приведенной формулировке предполагается связь предписаний и условий, к которым эти предписания относятся. Попадая в соответствующие условия или обстоятельства, ребенок должен действовать по предписаниям. Другими словами, он должен действовать тем стандартным способом, который санкционирован членами его семьи. Можно было бы ожидать, что стандартизация детского поведения в рамках семейного уклада не будет способствовать развитию диалектического мышления детей.

Но важно учитывать ряд моментов. Во-первых, нормы входят в состав социальной ситуации развития, т.е., согласно Л.С. Выготскому, могут выступить в качестве содержания детского переживания в случае несоответствия некоторых семейных норм и норм, которые приняты в дошкольном учреждении. В этом случае ребенок оказывается в противоречивой ситуации, где сталкиваются противоположные предписания. Эти предписания могут стать основанием для развития диалектического мышления.

Во-вторых, социальная норма вводится в тех условиях, в которых она необходима. Другими словами, социальная норма вводится для ограничения нежелательного, анормативного поведения. Из этого обстоятельства следует, что любая норма предполагает не только нормативно предписываемое поведение, но и его нарушение. И в этом случае ребенок оказывается в противоречивой ситуации со всеми вытекающими возможными последствиями активизации диалектического мышления. Таким образом, есть основания предположить возможность связи представлений родителей о благоприятном способе организации жизни ребенка и развития диалектического мышления дошкольников.

Организация исследования

Данное исследование направлено на уточнение научных представлений о развитии диалектического мышления в дошкольном и младшем школьном детстве. В работе оценивалась связь представлений родителей о том, в какой степени структурированность и организованность повседневной жизни ребенка, может сделать его ребенка счастливым и здоровым и показателей диалектического мышления у детей, которые приняли участие в лонгитюдном исследовании начиная с 5–6 лет и до 8–9 лет включительно. Мы предпо-

жили, что представление родителей о структурированности и организованности повседневной жизни ребенка связано с развитием диалектического мышления.

Выборку составили 92 ребенка, которые начали принимать участие в исследовании в старшем дошкольном возрасте ($M = 63.00$, $SD = 3.98$ мес.) и проходили индивидуальную диагностику диалектического (творческого) мышления ежегодно вплоть до окончания 2-го класса. Соотношение девочек и мальчиков в выборке было приближенным к равному (51 % мальчиков).

Для сбора социально-демографических данных (уровень финансовой обеспеченности семьи, уровень образования родителей, количество сиблингов) и получения информации об отношении к желательности структурированности и организованности повседневной жизни детей был проведен опрос родителей при запуске исследования. На основе полученных ответов выборка может быть охарактеризована следующим образом: 92,3 % из опрошенных родителей имеют высшее профессиональное образование; 6,6 % имеют среднее профессиональное образование, 1,1 % имеют научную степень. Обеспеченность семей в 71,4 % случаев была оценена родителями как средняя, в 22 % – выше среднего, и 6,7 % – ниже среднего.

Процедура. На первом этапе был проведен опрос родителей детей 5–6 лет с помощью бумажных анкет, которые в персональном порядке были переданы респондентам в детском саду. На втором этапе реализована диагностика развития диалектического мышления. Методики предъявлялись в строго заданной последовательности.

Методики. Для диагностики диалектического мышления использовались методики «Что может быть одновременно?» и «Рисунок необычного дерева» и «Циклы» (автор: Н.Е. Веракса) [33]. Каждая методика позволяла оценить результат применения определенного диалектического мыслительного действия.

Методика «Что может быть одновременно?» была направлена на оценку способности преодолевать противоречия и применять мыслительное действие опосредствование (две противоположности объединяются в единый объект). Детям предлагалось ответить на пять вопросов: «Что бывает сразу, одновременно: и черным, и белым; и легким, и тяжелым; и большим, и маленьким; и живым, и неживым; и тем же самым, и другим?». За каждое задание начислялось от 0 до 4 баллов, итоговая оценка могла варьироваться от 0 до 20 баллов.

Методика «Рисунок необычного дерева» позволяла оценить успешность решения ребенком творческой задачи по созданию нового графического образа с помощью диалектического действия превращения (объект меняется на противоположный). Ребенку предлагалась инструкция: «Нарисуй, пожалуйста, необычное дерево». После завершения рисунка ребенка просили подробно рассказать, в чем заключается необычность изображенного дерева. В результате мы оценивали тип трансформаций. Трансформация в рамках

«нормативного» изображения, при котором изменения: отсутствовали; совершались частично, затрагивая одну часть дерева; совершались комплексно (грибное дерево); были попыткой полной трансформации, но дерево существует (кактус), оценивалась от 0–3 баллов. Трансформация обычного дерева в рамках «символического» рисунка: в рисунке присутствует тема волшебства и необычности, есть элементы оживления и отражения темы желаний; создание нового образа с помощью скрещивания с иными объектами; попытка полной трансформации, при которой наблюдаются структурные изменения, но есть и символизм (дерево-фонтан), оценивалась в 4–6 баллов. Изображение «диалектического» дерева, в котором отразилась структурная трансформация (перевернутые деревья, растущие вниз кроной) оценивалось в 7 баллов.

Методика «Циклы» оценивала способность ребенка решать задачи, отражающие процессы развития, и применять действие сериации (на протяжении серии действий объект сначала меняется на противоположный, а затем возвращается в исходное состояние). Ребенку предлагались три задания с пятью карточками, содержащими сериацию. Инструкция звучала следующим образом: «Разложи карточки так, чтобы получилась история». За каждую пробу ребенок получал от 0 до 5 баллов, максимально 15 баллов за 3 задания.

Родителям было предложено оценить степень их согласия с утверждением, которое звучало следующим образом: «Чтобы вырастить ребенка счастливым и здоровым, важно, чтобы повседневная жизнь была структурированной и организованной». Оценки проставлялись по 5-балльной шкале, где: 1. Совершенно не согласен(-на), 2. Не согласен(-на), 3. Затрудняюсь ответить, 4. Согласен(-на) и 5. Полностью согласен(-на).

Результаты

Значения средних и их стандартные отклонения по возрастам, полученные с помощью методик, направленных на изучение диалектического мышления, представлены в табл. 1.

Как показывают полученные данные, дети с возрастом успешнее решают задачи, направленные на использование диалектических мыслительных действий опосредствования, сериации и превращения. Эта тенденция подтверждается также в результате сравнительного анализа с помощью t -критерия Стьюдента: «Что может быть одновременно?» $t = 0,276$, $p = <0,05$, «Циклы» $t = 0,328$, $p = <0,01$, «Рисунок необычного дерева» $t = 0,303$, $p = <0,05$.

Результаты изучения связи показателей диалектического мышления детей 5–9 лет с представлениями их родителей о степени структурированности и организованности повседневной жизни ребенка представлены в табл. 2.

Таблица 1

Средние и стандартные отклонения по показателям развития диалектического мышления у детей 5–9 лет

Показатели развития диалектического мышления	Mean	SD	Min	Max
Действие опосредствования, ЧМБО (5–6 лет)	4,08	3,607	0	12
Действие опосредствования, ЧМБО (6–7 лет)	7,12	4,784	0	17
Действие опосредствования, ЧМБО (8–9 лет)	12,93	4,313	1	20
Действие сериации, Циклы (5–6 лет)	6,13	3,390	0	12
Действие сериации, Циклы (6–7 лет)	9,39	2,434	5	13
Действие сериации, Циклы (8–9 лет)	14,33	1,272	9	15
Действие превращения, РНД (5–6 лет)	2,80	2,514	0	7
Действие превращения, РНД (6–7 лет)	4,17	2,247	0	7
Действие превращения, РНД (8–9 лет)	4,61	1,810	0	7

Источник: составлено авторами.

Table 1

Descriptive statistics for dialectical thinking measures in 5–9-year-old children

Dialectical thinking measures, (y.o.)	Mean	SD	Min	Max
Action of mediation, What can be both at the same time? (5–6)	4.08	3.607	0	12
Action of mediation, What can be both at the same time? (6–7)	7.12	4.784	0	17
Action of mediation What can be both at the same time? (8–9)	12.93	4.313	1	20
Actions of seriation, Cycles (5–6)	6.13	3.390	0	12
Actions of seriation, Cycles (6–7)	9.39	2.434	5	13
Actions of seriation, Cycles (8–9)	14.33	1.272	9	15
Action of transformation, Drawing an unusual tree (5–6)	2.80	2.514	0	7
Action of transformation, Drawing an unusual tree (6–7)	4.17	2.247	0	7
Action of transformation, Drawing an unusual tree (8–9)	4.61	1.810	0	7

Source: compiled by the authors.

Таблица 2

Лонгитюдная связь показателей диалектического мышления с оценкой родителями степени структурированности и организованности повседневной жизни ребенка (коэффициент корреляции Пирсона)

Показатели развития диалектического мышления	Степень структурированности и организованности повседневной жизни ребенка	
	r	p
Действие опосредствования, ЧМБО (6–7 лет)	0,352*	0,019
Действие сериации, Циклы (5–6 лет)	0,400**	0,004
Действие превращения, РНД (8–9 лет)	0,463**	0,002

Источник: составлено авторами.

Table 2

The longitudinal association between dialectical thinking measures and parental ratings of the child's daily life structure and organization (Pearson correlation coefficient)

Dialectical thinking measures	The level of structure and organization in a child's daily life	
	<i>r</i>	<i>p</i>
Action of mediation, What can be both at the same time? (6–7 y.o.)	0.352*	0.019
Actions of seriation, Cycles (5–6 y.o.)	0.400**	0.004
Action of transformation, Drawing an unusual tree (8–9 y.o.)	0.463**	0.002

Source: compiled by the authors.

Таким образом, дети результативнее решили диалектические задачи, если родители в большей степени были согласны с утверждением, о том, что для благополучия ребенка важно, чтобы его жизнь была структурированной и организованной. Дошкольники успешнее решали задачу, направленную на применение действия опосредствования в 6–7-летнем возрасте, а также они успешно справлялись с выстраиванием сериаций в 5–6-летнем возрасте. В младшем школьном возрасте дети продемонстрировали высокие показатели при решении творческой задачи, направленной на изображение противоположного объекта.

Обсуждение результатов

Прежде чем обсуждать результаты проведенного исследования, остановимся на особенностях применяемых методик. Как мы стремились показать при рассмотрении подходов к изучению феномена диалектической логики и диалектического мышления, это мышление можно интерпретировать с содержательной позиции или структурной.

При содержательной интерпретации задачи, решаемые ребенком, состоят в преодолении имеющихся противоречий, выстраивании понимания элементарных процессов развития и создании творческих продуктов. Измерения в этом случае рассматриваются как показатели решения этих содержательных задач.

Так, методика «Что может быть одновременно?» позволяет оценить способность ребенка разрешать противоречия; методика «Циклы» показывает понимание процессов развития, а методика «Рисунок необычного дерева» направлена на оценку возникновения продукта, который можно отнести к творческим.

Проведенные методики, изучая структурную сторону диалектического мышления, позволяют определить уровень освоения диалектических умственных действий. Методика «Что может быть одновременно?» позволяет измерить успешность выполнения действия опосредствования; «Циклы» –

сериацию и обращение; «Рисунок необычного дерева» – превращение. Таким образом, методики позволяют рассматривать развитие диалектического мышления и содержательно, и структурно.

Полученные результаты с содержательной стороны указывают на повышение успешности разрешения противоречий, способность понимать элементарные процессы творчества и развития. Если рассматривать структурную сторону, то они указывают на более совершенное освоение нескольких диалектических умственных действий (превращение, опосредствование, обращение, сериация). Изучая полученные результаты, можно видеть особую систему оперирования противоположностями как развивающееся диалектическое мышление.

Обсуждая вопрос о связи представлений родителей о степени структурированности семейной среды и развития диалектического мышления у детей, необходимо иметь в виду позицию Л.С. Выготского. Он говорил о том, что среда является источником детского развития. При этом он подчеркивал, что важная роль отводится переживаниям, которые обеспечивают возникновение в условиях окружающей среды социальной ситуации развития [41]. Л.С. Выготский показал, как одна и та же среда порождает различные социальные ситуации развития в зависимости от характера детских переживаний [41]. Переживания могут быть как позитивными, так и негативными. Согласно Л.С. Выготскому детские переживания представляют своеобразную призму, через которую преломляется содержание окружающей среды.

Таким образом, сама проблема структурирования пространства повседневной жизни является более сложной, чем оказывается на первый взгляд. Ребенок может находиться в спонтанной и гибкой среде, однако его переживания могут быть вызваны такими обстоятельствами, которые прямо не связаны с семейными нормами. Точно также, вокруг ребенка может быть построена структурированная домашняя среда, а его переживания будут вызваны причинами, мало связанными с жизненным укладом его семьи. Тем не менее, поскольку семейные нормы входят в структуру социальной ситуации развития, вопрос о воздействии характера уклада семейной жизни на развитие диалектического мышления ребенка становится достаточно правомерным.

Анализируя данные о взаимосвязях в период дошкольного детства освоения детьми действий диалектического мышления и структурированности и организованности домашней среды, которые были обнаружены в ходе проведенного исследования, можно сказать, что гипотеза подтвердилась. Однако учитывая, что такая связь проявляется не для всех возрастов, можно указать на несколько особенностей, которые так или иначе прослеживаются в этих процессах.

Во-первых, дело заключается не только в том, что гипотеза подтвердилась. Сам факт существования корреляций между результатами выполнения заданий и организацией среды в условиях семьи позволяют говорить о том, что период дошкольного детства в целом и непосредственно дошкольное образование становятся ключевыми для развития диалектического мышления в

будущей жизни. Новые результаты также согласуются с данными о гетерохронности развития диалектического мышления у детей 5–9 лет, которые были получены в более ранних исследованиях [32; 33; 42].

Во-вторых, особенность заключается в том, что успешность выполнения заданий отражается в связи диалектического мышления со структурными компонентами окружающей среды не во всех возрастах. Данное обстоятельство требует дополнительного изучения.

В-третьих, эта особенность связана с переходом от одной социальной ситуации развития к другой. Наши данные показывают, что в этот момент происходит усиление связи диалектических мыслительных действий и структурированности и организованности повседневной жизни детей.

Заключение

Проведенное исследование продолжает линию развития философских взглядов на диалектическое мышление в перспективе экспериментальной философии и психологии. Философские идеи и интуиции нашли отражение в дизайне экспериментального исследования, включая гипотезу о наличии значимых статистических взаимосвязей между способностью применять действия диалектического мышления и представлениями родителей о степени структурированности и организованности повседневной жизни ребенка.

Полученные результаты подтвердили гипотезу. При этом мы отдаем себе отчет, что степень структурированности и организованности повседневной жизни ребенка определялась исходя из оценочных суждений родителей, то есть ответы анкеты могли передавать не только родительские установки, но включать и социально желаемые высказывания. Нам представляется, что это обстоятельство не является существенным для интерпретации полученных результатов исследования: родители, которые предпочитают гибкое и спонтанное обустройство среды, не будут заниматься ее структурированием; родители с противоположными представлениями как минимум не будут относиться к организации среды индифферентно.

Проведенное исследование показало важность дошкольного детства для психического развития ребенка на следующих возрастных этапах. Эти данные нуждаются в дальнейшем изучении.

Полученные результаты говорят о том, что развитие диалектического мышления детей происходит как с содержательной, так и со структурной стороны.

Практическое подтверждение реальности феномена диалектического мышления в его связи с социальной средой придает дополнительную значимость самой экспериментальной философской проблематике и показывает актуальности ее дальнейшей разработки.

Список литературы

- [1] *Аристотель*. Топика. М. : Мысль, 1978.

- [2] Дионисий Ареопагит. Корпус ареопагитикум // Восточные отцы и учителя церкви V века: Антология / сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Илариона (Алфеева). М. : МФТИ, 2000. С. 258–390.
- [3] Кузанский Н. Об ученом незнании. М. : Мысль, 1979.
- [4] Дешан Л.-М. Истина, или истинная система. М. : Мысль, 1973.
- [5] Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. М. : Мысль, 1987.
- [6] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1974.
- [7] Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М. : Республика, 1996.
- [8] Адорно Т. Негативная диалектика. М. : АСТ, 2014.
- [9] Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М. : АН СССР, 1960.
- [10] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). М. : Правда, 1990.
- [11] Guardini R. Der Gegensatz. Versuche zur einer Philosophie den Lebendig-Konkreten. Mainz-Paderborn : Matthias-Grünwald-Verlag; 1998.
- [12] Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Миф – Число – Сущность. М. : Мысль, 1994. С. 263–298.
- [13] Лосев А.Ф. Математика и диалектика // Хаос и структура. М. : Мысль, 1997. С. 793–802.
- [14] Лосев А.Ф. Очерк о музыке // Форма – Стиль – Выражение. М. : Мысль, 1995. С. 637–666.
- [15] Кедров Б.М. Предмет марксистской диалектической логики и его отличие от предмета формальной логики // Диалектика и логика. Законы мышления / под ред. Б.М. Кедрова. М. : Наука, 1962. С. 76–132.
- [16] Горский Д.П. Применение диалектической логики к изучению процессов мышления // Диалектика и логика. Формы мышления / под ред. Б.М. Кедрова. М. : АН СССР, 1962. С. 5–41.
- [17] Мальцев В.И. Очерк по диалектической логике. М. : МГУ, 1964.
- [18] Корсаков С.Н. Мальцев В.И. // Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова: страницы истории / под ред. А.П. Козырева. М. : МГУ, 2011. С. 80–89.
- [19] Veraksa N.E. Dialectical thinking and structural dialectical analysis // *The Routledge International Handbook of Dialectical Thinking (Routledge International Handbooks) 1st Edition* / edit. by N. Shannon, M.F. Mascolo, A. Belolutsкая, editors. NY : Routledge; 2024. P. 71–82.
- [20] Krasheninnikov E.E. Historical problems of dialectic and dialectical thinking // *The Routledge International Handbook of Dialectical Thinking (Routledge International Handbooks) 1st Edition* / edit. by N. Shannon, M.F. Mascolo, A. Belolutsкая. NY : Routledge; 2024. P. 60–68.
- [21] Veraksa N.E., Belolutsкая A.K., Vorobyeva I.I., Krasheninnikov E.E., Rachkova E.V., Shiyani I.B., Shiyani O.A. Structural dialectical approach in psychology: problems and research results // *Psychology in Russia: State of the Art*. 2013. Vol. 6. P. 65–77. <https://doi.org/10.11621/pir.2013.0206>
- [22] Веракса Н.Е. Диалектическое мышление дошкольника (возможности и культурные контексты). М. : МГУ, 2021.
- [23] Крашенинников Е.Е. Развитие диалектического мышления. Задачник. М. : Издательские решения, 2019.
- [24] Veraksa N., Basseches M., Brandão A. Dialectical Thinking: A Proposed Foundation for a Post-modern Psychology // *Frontiers in psychology*. 2022. Vol. 13. No. 710815. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.710815>
- [25] Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Психология интеллекта. Генезис числа у ребенка. Логика и психология. М. : Просвещение, 1969.

- [26] *Piaget J., Inhelder B.* Las formas elementales de la dialectica. Gedisa. La psychologie de l'enfant. Paris : Presses universitaires de France, 1966.
- [27] *Бессечес М.* Диалектическое мышление и развитие взрослых. М. : МОЗАИКА-СИНТЕЗ, 2018.
- [28] *Basseches M.* The Development of Dialectical Thinking as an Approach to Integration // *Integral Review*. 2005. Vol. 1. P. 47–63.
- [29] *Peng K., Nisbett R.E.* Dialectical Responses to Questions about Dialectical Thinking // *American Psychologist*. 2000. Vol. 55. N 9. P. 1067–1068. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.9.1067>
- [30] *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М. : Педагогика–Пресс, 1994.
- [31] *Веракса Н.Е.* Диалектическое мышление. Уфа : Вагант, 2006.
- [32] *Веракса Н.Е., Айрапетян З.В., Алмазова О.В., Тарасова К.С.* Развитие формально-логического и диалектического мышления у детей 5–8 лет // *Культурно-историческая психология*. 2022. Т. 18. № 4. С. 4–14. <https://doi.org/10.17759/chp.2022180401>
- [33] *Веракса Н.Е., Айрапетян З.В., Алмазова О.В., Тарасова К.С.* Динамика развития диалектического и формальнологического мышления в старшем дошкольном и младшем школьном возрасте // *Психолого-педагогические исследования*. 2023. Т. 15. № 4. С. 111–127. <https://doi.org/10.17759/chp.2022180401>
- [34] *Веракса Н.Е.* Диалектическая структура игры дошкольника // *Национальный психологический журнал*. 2022. Т. 3. № 47. С. 4–12. <https://doi.org/10.11621/prj.2022.0302>
- [35] *Шиян О.А., Коротун Я.Я.* Нарративная практика «Сказки с провокациями» как пространство развития творческого мышления дошкольников // *Современное дошкольное образование*. 2024. Т. 121. № 1. С. 19–31. <https://doi.org/10.24412/2782-4519-2024-1121-19-31>
- [36] *Крашенинников Е.Е.* Диалектическое опосредствование // *Диалектическая психология* / под ред. Е.Е. Крашенинникова. Уфа : Издательство БГПУ, 2005. С. 14–15.
- [37] *Fleer M.* How Conceptual Play Worlds Create Different Conditions for Children's Development Across Cultural Age Periods – A Programmatic Study Overview // *New Ideas in Child and Educational Psychology*. 2022. Vol. 2. No. 1–2. P. 3–29. <https://doi.org/10.11621/nicep.2022.0201>
- [38] *Vysotskaya E., Yanishevskaya M., Lobanova A.* The Features of Modeling Mediation in Digital Support for Formation of Multiplicative Concepts // *Psychology in Russia: State of the Art*. 2024. Vol. 17. N 1. P. 100–113. <https://doi.org/10.11621/pir.2024.0207>
- [39] *Безруких М.М., Верба А.С., Филиппова Т.А., Иванов В.В.* Речевое развитие и формирование социально-коммуникативных навыков в старшем дошкольном возрасте // *Российский психологический журнал*. 2021. Т. 18. № 4. С. 5–17. <https://doi.org/10.21702/rpj.2021.4.1>
- [40] *Белолуцкая А.К., Вачкова С.Н., Патаракин Е.Д.* Связь с компонентом обучения и развития дети дошкольного и школьного возраста: обзорные исследования и международные практика обучения // *Образование и саморазвитие*. 2023. Т. 18. № 2. С. 32–55. <https://doi.org/10.26907/esd.18.2.04>
- [41] *Выготский Л.С.* Лекции по педологии. Ижевск : Издательство Удмуртского университета, 1996.
- [42] *Веракса Н.Е., Айрапетян З.В., Алмазова О.В., Тарасова К.С.* Лонгитюдное исследование понимания смешанных эмоций детьми 5–6 и 7–8 лет: когнитивный аспект // *Вестник Московского университета. Серия 14. Психология*. 2023. Т. 46. № 1. С. 152–174. <https://doi.org/10.11621/vsp.2023.01.7>

References

- [1] Aristotle. *Топика*. Moscow: Mysl' publ.; 1978. (In Russian).
- [2] Dionisii Areopagit. *Corpus Areopagiticum* (2000). Hieromonk Hilarion (Alfeev), comp., biogr. and bibliogr. *Eastern Fathers and Teachers of the Church of the 5th century*. Moscow: MIPT publ.; 2000. P. 258–390. (In Russian).
- [3] Kuzanskii N. *On learned ignorance*. Moscow: Mysl' publ.; 1979. (In Russian).
- [4] Deshan LM. *Truth, or true system*. Moscow: Mysl' publ.; 1973. (In Russian).
- [5] Shelling FWJ. *System of transcendental idealism*. Moscow: Mysl' publ.; 1987. (In Russian).
- [6] Hegel GWF. *Encyclopedia of philosophical sciences. Vol. I. Science of logic*. Moscow: Mysl' publ.; 1974. (In Russian).
- [7] Solov'ev VS. *Justifying the good: moral philosophy*. Moscow: Republik publ.; 1996. (In Russian).
- [8] Adorno T. *Negative dialectics*. Moscow: AST publ.; 2014. (In Russian).
- [9] Il'enkov EV. *Dialectics of abstract and concrete in Marx's Capital*. Moscow: AS USSR publ.; 1960. (In Russian).
- [10] Florenskii PA. *The pillar and ground of truth*. Moscow: Pravda publ.; 1990. (In Russian).
- [11] Guardini R. *Der Gegensatz. Versuche zur einer Philosophie den Lebendig-Konkreten*. Mainz-Paderborn : Matthias-Grünwald-Verlag; 1998.
- [12] Losev AF. *Absolute Dialectics – Absolute mythology*. Myth – Number – Essence. Moscow: Mysl' publ.; 1994. P. 263–298.
- [13] Losev AF. *Mathematics and Dialectics*. Chaos and structure. Moscow: Mysl' publ.; 1997. P. 793–802.
- [14] Losev AF. *Essay on music. Form – Style – Expression*. Moscow: Mysl' publ.; 1995. P. 637–666.
- [15] Kedrov BM. The subject of Marxist Dialectical Logic and its Difference from the Subject of Formal Logic. In: Kedrov BM, editor. *Dialectics and Logic. Laws of thinking*. Moscow: Nauka publ.; 1962. P. 76–132. (In Russian).
- [16] Gorsky DP. Application of Dialectical Logic to the Study of Thinking Processes. In: Kedrov BM, editor. *Dialectics and logic. Forms of Thought*. Moscow: AS USSR publ.; 1962. P. 5–41. (In Russian).
- [17] Mal'tsev VI. *Essay on dialectical logic*. Moscow: MSU publ.; 1964. (In Russian).
- [18] Korsakov SN. Maltsev V.I. In: Kozyreva AP, editor. *Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University: Pages of History*. Moscow: MSU publ.; 2011. P. 80–89. (In Russian).
- [19] Veraksa NE. Dialectical thinking and structural dialectical analysis. In: Shannon N, Mascolo MF, Belolutskaia A, editors. *The Routledge International Handbook of Dialectical Thinking (Routledge International Handbooks) 1st Edition*. NY: Routledge; 2024. P. 71–82.
- [20] Krasheninnikov EE. Historical problems of dialectic and dialectical thinking. In: Shannon N, Mascolo MF, Belolutskaia A, editors. *The Routledge International Handbook of Dialectical Thinking (Routledge International Handbooks) 1st Edition*. NY: Routledge; 2024. P. 60–68.
- [21] Veraksa NE, Belolutskaia AK, Vorobyeva II, Krasheninnikov EE, Rachkova EV, Shiyan IB, Shiyan OA. Structural Dialectical Approach in Psychology: Problems and Research Results. *Psychology in Russia: State of the Art*. 2013;6:65–77. <https://doi.org/10.11621/pir.2013.0206>
- [22] Veraksa NE. *Dialectical thinking of a preschooler (opportunities and cultural contexts)*. Moscow: MSU publ.; 2021. (In Russian).
- [23] Krasheninnikov EE. *Development of dialectical thinking. Problem book*. Moscow: Izdatel'skie resheniya publ.; 2019. (In Russian).

- [24] Veraksa N Basseches M, Brandão A. Dialectical Thinking: A Proposed Foundation for a Post-modern Psychology. *Frontiers in psychology*. 2022;13:710815. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.710815>
- [25] Piaget J. *Selected psychological works. Psychology of intelligence. Genesis of number in a child. Logic and psychology*. Moscow: Prosveshchenie publ.; 1969. (In Russian).
- [26] Piaget J, Inhelder B. *Las Formas Elementales de la Dialectica. Gedisa. La psychologie de l'enfant*. Paris: Presses universitaires de France; 1966.
- [27] Basseches M. *Dialectical thinking and adult development*. Moscow: Mozaika-Sintez publ.; 2018. (In Russian).
- [28] Basseches M. The Development of Dialectical Thinking as an Approach to Integration. *Integral Review*. 2005;1:47–63.
- [29] Peng K, Nisbett RE. Dialectical Responses to Questions about Dialectical Thinking. *American Psychologist*. 2000;55(9):1067–1068. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.9.1067>
- [30] Piaget J. *Speech and Thinking of a Child*. Moscow: Pedagogika-Press publ.; 1994. (In Russian).
- [31] Veraksa NE. *Dialectical thinking*. Ufa: Vagant publ.; 2006. (In Russian).
- [32] Veraksa NE, Airapetyan ZV, Almazova OV, Tarasova KS. Development of Formal-logical and Dialectical Thinking in Children 5–8 years old. *Cultural-Historical Psychology*. 2022;18(4):4–14. <https://doi.org/10.17759/chp.2022180401>
- [33] Veraksa NE, Airapetyan ZV, Almazova OV, Tarasova KS. Dynamics of Development of Dialectical and Formallogical Thinking in Senior Preschool and Primary School Age. *Psychological and Pedagogical Research*. 2023;15(4):111–127. <https://doi.org/10.17759/chp.2022180401>
- [34] Veraksa NE. Dialectical structure of preschool play. *National Psychological Journal*. 2022;3(47):4–12. (In Russian). <https://doi.org/10.11621/npj.2022.0302>
- [35] Shiyan OA, Korotun YYa. Narrative practice “Fairy Tales with Provocations” as a Space for the Development of Creative Thinking of Preschoolers. *Preschool Education Today*. 2024;121(1):19–31. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/2782-4519-2024-1121-19-31>
- [36] Krasheninnikov EE. Dialectical Mediation. In: Krasheninnikov E, editor. *Dialectical psychology*. Ufa: BSPU publ.; 2005. P. 14–15. (In Russian).
- [37] Fleer M. How Conceptual Play Worlds Create Different Conditions for Children’s Development Across Cultural Age Periods – A Programmatic Study Overview. *New Ideas in Child and Educational Psychology*. 2022;2(1–2):3–29. <https://doi.org/10.11621/nicep.2022.0201>
- [38] Vysotskaya E, Yanishevskaya M, Lobanova A. The Features of Modeling Mediation in Digital Support for Formation of Multiplicative Concepts. *Psychology in Russia: State of the Art*. 2024;17(1):100–113. <https://doi.org/10.11621/pir.2024.0207>
- [39] Bezrukikh MM, Verba AS, Filippova TA, Ivanov VV. Speech Development and the Formation of Social and Communication Skills in Senior Preschool Age. *Psychological Journal*. 2021;18(4):5–17. (In Russian). <https://doi.org/10.21702/rpj.2021.4.1>
- [40] Belolutsкая AK, Vachkova SN, Patarakin ED. Connection with the Component of Training and Development of Children of Preschool and School Age: Review Studies and International Teaching Practice. *Education and Self-development*. 2023;18(2):32–55. (In Russian). <https://doi.org/10.26907/esd.18.2.04>
- [41] Vygotskii LS. *Lectures on Pedology*. Izhevsk: Udmurt University publ.; 1996. (In Russian).
- [42] Veraksa NE, Airapetyan ZV, Almazova OV, Tarasova KS. Longitudinal Study of Mixed Emotions in 5–6 and 7–8-year-old Children: The Cognitive Aspect. *Lomonosov Psychology Journal*. 2023;46(1):152–174. (In Russian). <https://doi.org/10.11621/vsp.2023.01.7>

Сведения об авторах:

Веракса Николай Евгеньевич – доктор психологических наук, профессор кафедры психологии образования и педагогики, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9; Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4. ORCID: 0000-0003-3752-7319. SPIN-код: 9770-0787. E-mail: neveraksa@gmail.com

Веракса Александр Николаевич – доктор психологических наук, академик РАО, профессор, заведующий кафедрой психологии образования и педагогики, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9; заместитель директора Федерального научного центра психологических и междисциплинарных исследований, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4. ORCID: 0000-0002-7187-6080. SPIN-код: 9953-2754. E-mail: veraksa@yandex.ru

Айрапетян Злата Валерьевна – младший научный сотрудник кафедры психологии образования и педагогики, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9. ORCID: 0000-0002-4466-9799. E-mail: zlata.a.v@yandex.ru

Крашенинников Евгений Евгеньевич – кандидат психологических наук, психолог кафедры психологии образования и педагогики факультета психологии, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9; старший научный сотрудник лаборатории детства и цифровой социализации, Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4. ORCID: 0000-0003-0910-0297. SPIN-код: 5114-4131. E-mail: eekrashen@narod.ru

About the authors:

Veraksa Nikolay E. – DSc in Psychology, Professor of Department of Educational Psychology and Pedagogy, Lomonosov Moscow State University, 11/9 Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation; Federal Scientific Center for Psychological and Interdisciplinary Research, 9/4 Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3752-7319. SPIN-code: 9770-0787. E-mail: neveraksa@gmail.com

Veraksa Aleksander N. – DSc in Psychology, Academician of the Russian Academy of Education, Professor, Head of the Department of Educational Psychology and Pedagogy, Lomonosov Moscow State University, 11/9, Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation; Deputy Director, Federal Scientific Centre of Psychological and Multidisciplinary Research, 9/4 Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-7187-6080. SPIN-code: 9953-2754. E-mail: veraksa@yandex.ru

Airapetyan Zlata V. – Junior researcher, Faculty of Psychology, Department of Educational Psychology and Pedagogics, Lomonosov Moscow State University, 11/9 Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-4466-9799. E-mail: zlata.a.v@yandex.ru

Krashennnikov Evgeni E. – CSc in Psychology, Psychologist of the Department of Psychology of Education and Pedagogy, Faculty of Psychology, Lomonosov Moscow State University, 11/9 Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation; Senior Researcher at the Laboratory of Childhood and Digital Socialization, Federal Scientific Center for Psychological and Interdisciplinary Research, 9/4 Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0910-0297. SPIN-code: 5114-4131. E-mail: eekrashen@narod.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-997-1013>

EDN: JLFZMM

Научная статья / Research Article

Метрики феноменологического виртуального опыта

О.И. Елхова  

Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия

 oxana-elkhova@yandex.ru

Аннотация. Работа выполнена в русле экспериментальной философии и представляет собой комплексное исследование, которое сочетает в себе теоретические и практические аспекты. В ней объединяются феноменологический подход и методы естественных наук для изучения феноменологии виртуального опыта. В исследовании полагается, что виртуальная реальность возникает только в момент самораскрытия бытия «сущему» в результате взаимодействия человека с технологиями, создающими сенсорные впечатления. Автор анализирует современное состояние технологий, продуцирующих виртуальную реальность, при этом особое внимание уделяет проприорецептивным ощущениям. Подчеркивается, что физическое тело продолжает играть важную роль в восприятии виртуальной реальности, поскольку технологии виртуальной реальности недостаточно интегрированы со сложной системой проприоцепции человеческого тела. Кроме того, вестибулярная система сохраняет свою функциональность независимо от того, находится ли пользователь в реальном или виртуальном мире. Указанные факторы свидетельствуют о том, что физическое тело остается всегда значимым, даже в виртуальной реальности человек остается по-прежнему неразрывно связанным с ним. Представлена авторская концепция полевого поведения виртуальной реальности, открывающая новые перспективы для понимания взаимодействия человека с виртуальной средой. Автор выделяет полевую интерференцию реального и виртуального, а также суперпозицию реальных и виртуальных компонентов в восприятии человеком виртуальной реальности, которые человеческий мозг объединяет в единое целое. Результатом исследования стала построенная модель вероятностных зависимостей между элементами иммерсивности и метриками феноменологического опыта. Произведенная работа способствует развитию междисциплинарных исследований и важна для экспериментальной философии, предоставляя методологическую основу для эмпирического изучения философских вопросов и анализа сложных взаимосвязей между иммерсивностью и поведением человека в виртуальных средах.

Ключевые слова: экспериментальная философия, онтология, феноменология, виртуальная реальность, сенсорные ощущения, интерференция реального и виртуального, принцип суперпозиции

© Елхова О.И., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 29.05.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: Елхова О.И. Метрики феноменологического виртуального опыта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 997–1013. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-997-1013>

Metrics of Phenomenological Virtual Experience

Oksana I. Elkhova  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

 oxana-elkhova@yandex.ru

Abstract. This work is conducted within the framework of experimental philosophy and represents a comprehensive study that combines theoretical and practical aspects. It integrates a phenomenological approach with natural science methods to study the phenomenology of virtual experience. The research posits that virtual reality (VR) emerges only at the moment of the self-revelation of being “to the entity” as a result of human interaction with technologies that create sensory impressions. The author analyzes the current state of technologies producing virtual reality, with particular attention to proprioceptive sensations. It is emphasized that the physical body continues to play an important role in the perception of virtual reality, as VR technologies are not yet sufficiently integrated with the complex proprioception system of the human body. Furthermore, the vestibular system retains its functionality regardless of whether the user is in the real or virtual world. These factors indicate that the physical body remains significant; even in virtual reality, a person remains inseparably connected to it. The author’s concept of the field behavior of virtual reality is presented, opening new perspectives for understanding human interaction with the virtual environment. The author highlights the field interference of the real and the virtual, the superposition of real and virtual components in the perception of virtual reality by humans, combined by the human brain into a single perception. The result of the study is a constructed model of probabilistic dependencies between elements of immersion and metrics of phenomenological experience. This work contributes to the development of interdisciplinary research and is important for experimental philosophy, providing a methodological basis for the empirical study of philosophical questions and the analysis of complex interrelations between immersion and human behavior in virtual environments.

Keywords: experimental philosophy, ontology, phenomenology, virtual reality, sensory sensations, interference of the real and virtual, principle of superposition

Article history:

The article was submitted on 29.05.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Elkhova OI. Metrics of Phenomenological Virtual Experience. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):997–1013. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-997-1013>

Введение

Тема феноменологии восприятия виртуальной реальности остается актуальной в свете устойчивого прогресса в области сенсорных технологий, продуцирующих виртуальную реальность, а также увеличения их силы воздействия на человека. Феноменологическое описание приносит преимущества, прежде всего, благодаря проблематизации того, что в обыденном опыте считается очевидным и незначительным. В свою очередь, феноменологический метод исследования сенсорных впечатлений, получаемых пользователем в виртуальной реальности, становится важным инструментом для понимания уникальности восприятия виртуальной реальности человеком. Недостаточное исследование данной темы создает препятствия для полного осмысления данного явления, ограничивая наше понимание того, как люди воспринимают и взаимодействуют с виртуальным миром, что, в конечном итоге, затрудняет создание более реалистичных виртуальных сред.

Феноменология восприятия виртуальной реальности является пересечением нескольких дисциплин, таких как философия, психология, когнитивные науки и информационные технологии, что требует мультидисциплинарного подхода и рассмотрения с разных точек зрения. Представляют значительные интерес работы зарубежных авторов последних лет. Так, в своей работе «Реальность+: Виртуальные миры и проблемы философии» Д. Чалмерс защищает виртуальный реализм, согласно которому виртуальные объекты и события реальны и обладают свойствами, сходными с реальными объектами и событиями [1]. Феноменальный функционализм, в свою очередь, дополняет данную концепцию, обращая особое внимание на роль сенсорного опыта в определении свойств объектов и событий, придает ключевое значение сенсорному восприятию, рассматривая его как существенный элемент понимания реальности [2]. Вместе с тем некоторые исследователи отдают предпочтение альтернативным виртуальному реализму воззрениям, развивают ирреалистические концепции [3]. В рамках современного философского дискурса наблюдаются значительные усилия по осмыслению границ между реальным и виртуальным [4].

В целом, современное состояние изучения феноменологии восприятия виртуальной реальности требует дальнейших усилий исследователей для полного понимания этого сложного явления. *Цель данного исследования* заключается в создании междисциплинарной методологической основы для эмпирического изучения философских вопросов, связанных с изучением **зависимостей между элементами иммерсивности и метриками феноменологического опыта.**

Теоретико-методологические основы исследования. В работе были использованы последние достижения в области изучения физиологических механизмов проприоцепции, функционирования сенсорных рецепторов, нейронных сетей и обработки информации в мозге. В познании феноменологии восприятия виртуальной реальности автор опирался на актуальные научные данные по изучению вестибулярной системы и ее влияния на центральную нервную систему человека, открывающие путь к пониманию влияния различных типов стимуляции на ощущение присутствия и иммерсии в виртуальной реальности. В исследовании применяется феноменологический подход и методы естественных наук, производится экстраполяция теории поля на сферу виртуального восприятия. Разработанная авторская концепция полевой интерференций реального и виртуального, принципа суперпозиции виртуальной реальности обеспечивают не только более глубокое понимание виртуальной реальности, но и создают основу для дальнейших исследований и разработок в данной области. Для построения модели **вероятностных зависимостей между элементами иммерсивности и метриками феноменологического опыта** использовался метод байесовских сетей.

Феноменологический метод в онтологической перспективе

Феноменология, как термин, возникает из сочетания двух греческих слов: «φαινόμενα» (явление, феномен) и «λόγος» (слово, речь, значение). В работах феноменологов, особенно в хайдеггеровской интерпретации, «Логос» может означать нечто большее, чем просто слово или речь. В работе «Бытие и время» М. Хайдеггера рассматривается понятие Логос как принцип организации смысла и значения, который пронизывает существование человека и мира в целом. По его трактовке Логос представляет собой не только выражение смысла через речь, но и открытие сущностного значения явлений, связанное с «истиной бытия» или способом, с помощью которого человек встраивается в мир и раскрывает его через свое существование. Феноменологический подход, играющий в философии ключевую роль в понимании субъективного опыта, предназначен для изучения явлений с намерением раскрыть их истинное значение, свободное от предвзятости и искажений. Данный подход фокусируется не на конкретных объектах, а на способах их восприятия и понимания.

Феноменологическая интерпретация онтологической проблематики занимает центральное место в трудах М. Хайдеггера, при этом особое внимание уделяется вопросу о бытии. Мыслитель отмечает, что данный вопрос не ограничивается желанием просто получить конкретные данные, а представляет собой более глубокий процесс постижения мира, включающий активное стремление к осмыслению и разгадыванию некоторого аспекта реальности подразумевающий стремление к пониманию сути вещей, к поиску их оснований и значений [5].

В гуссерлевской феноменологии интенциональность относится к базовому свойству сознания быть направленным «на что-то», а сам термин «интенциональность» происходит от латинского слова «intendere», что означает «направляться на» или «проектировать».

В работах М. Хайдеггера идет дальнейшая конкретизация данного тезиса: отмечается, что мы всегда уже находимся в определенном понимании бытия, хотя не всегда осознаем это полностью. Бытие представляется как бытие сущего, а не просто абстрактное «есть». Поэтому чтобы понять бытие, необходимо прояснить существование того, кто задает вопрос. Для этого М. Хайдеггер вводит понятие *Dasein*, чтобы обозначить сущее, которое обладает «бытийной возможностью вопрошания». В результате в хайдеггеровской философии предлагается уникальный подход к вопросу о бытии, основанный на феноменологическом методе.

М. Хайдеггер делает акцент на «самопоказывании» бытия через сущее, подчеркивает, что онтология становится возможной только как феноменология, поскольку именно через феномены происходит раскрытие бытия. Философ проводит важное разграничение между понятиями «бытие» (*Sein*) и «сущее» (*Seiendes*). В хайдеггеровской трактовке «бытие» лежит в основе всего сущего и делает его возможным, представляя собой более высокий уровень описания, чем «сущее», которое является лишь его проявлением. «Сущее», в свою очередь, относится к конкретным явлениям, которые хотя и существуют в контексте «бытия», имеют определенные характеристики и присутствуют в пространстве и времени, но их существование всегда опирается на «бытие», зависит от него. В философии феномен рассматривается как одна из разновидностей «сущего». Он обычно определяется как то, что является доступным для восприятия и анализа, проявляясь перед нашими чувствами, сознанием и мыслями. Процесс перехода от абстрактной феноменологии к ее применению в контексте конкретных ситуаций и явлений в работах Эд. Гуссерля и М. Хайдеггера называется «*entformalisierung*», что можно перевести как «избавление от формы» [6]. Фраза «само-в-себе-себя-кажущее» представляет собой сложное понятие, указывающее на явление, которое проявляется само по себе, обладая собственной основой или сущностью. Работа философа-феноменолога фактически заключается в разгадывании того, что изначально скрыто или завуалировано, но имеет основополагающее значение для понимания сути явлений. Вопрос о том, что представляет собой «феномен» и как его можно раскрыть, играет ключевую роль в понимании феноменологии. В нашей работе виртуальная реальность, в ее непосредственной данности, предстает как временно расположенное в бытии «сущее». Виртуальная реальность не может быть зафиксирована в чистом виде, она может быть обнаружена только там, где свершается самораскрытие бытия «сущему». Только через человеческое существование *Dasein* осуществляется актуализация бытия в мире сущего, в нашем случае в виртуальной реальности.

Влияние сенсорных технологий на феноменологию восприятия виртуальной реальности

В ранее опубликованных работах автором исследования был произведен детальный анализ существующих подходов, с основным фокусом на онтологическом подходе, который, по его мнению, обладает наибольшим потенциалом среди прочих [7]. В данной работе, осуществляя феноменологическую интерпретацию онтологической проблематики, мы сосредоточимся на восприятии человеком виртуальной реальности, которая возникает в результате взаимодействия человека с технологиями, создающими сенсорные ощущения. Данные технологии создают ощущение присутствия в искусственно созданном мире, позволяя пользователю погрузиться в иммерсивную среду и взаимодействовать с ее виртуальными объектами. Перцептивные ощущения, вызываемые воздействием стимулов на органы чувств человека, играют ключевую роль в формировании первичного восприятия реальности. Так, в книге «Интегративное действие нервной системы» британского физиолога Ч. Шеррингтона, опубликованной более 100 лет назад, был произведен впечатляющий синтез обширного материала нейрофизиологии и анатомии, предложена концептуальная основа для понимания функционирования центральной нервной системы, определена ее роль в адаптации организма к окружающей среде. Значимость работ Ч. Шеррингтона для понимания функционирования нервной системы человека можно сравнить с влиянием «Математических начал натуральной философии» И. Ньютона на развитие физики. Оба ученых внесли значительный вклад в свои области знаний, устанавливая фундаментальные принципы и законы, которые составляют основу современного понимания соответствующих дисциплин [8]. Помимо прочего Ч. Шеррингтон ввел термин «проприоцепторы» для обозначения рецепторов, расположенных внутри организма в мышцах, суставах и сухожилиях, которые реагируют на напряжение и нагрузку, обычно вызванные движениями организма. Классификация чувственных ощущений, предложенная Ч. Шеррингтоном, имеет высокую научную ценность, им выделяется три группы чувственных ощущений в зависимости от местоположения рецепторов. Первая группа ощущений, известная как экстерорецептивные ощущения, охватывает пять основных чувств человека, которые связаны с рецепторами, расположенными на поверхности тела и передающими информацию из внешнего мира, из них контактные: зрение, слух; дистантные: вкус, запах, осязание. Вторая группа ощущений, именуемая как проприорецептивные ощущения, которые отражают положение и движение тела в пространстве. Третья группа, называемая интерорецептивными ощущениями, возникает за счет раздражения рецепторов в тканях, сосудах и внутренних органах, позволяет организму поддерживать оптимальные условия для функционирования.

Так как технологии экстерорецептивных ощущений в виртуальной реальности уже хорошо изучены и разработаны, их подробное рассмотрение в нашей работе не требуется, поэтому ограничимся кратким обзором. Особое

внимание уделим проприорецептивным ощущениям, которые требуют дальнейшего исследования и разработки. Интерорецептивные ощущения практически не применяются в современных технологиях виртуальной реальности, поэтому их обсуждение в данной работе не считаем целесообразным.

Экстерорецептивные ощущения. На первом этапе развития технологий виртуальной реальности изначально фокусировались на визуальных и звуковых аспектах, прежде чем перейти к имитации тактильных ощущений. Приходится констатировать, что технологии виртуальной реальности до сих пор ограничены в симуляции тактильных ощущений с высокой степенью реализма. Сенсорные входы от кожи, суставов и мышц в виртуальной реальности лишь приближены к реальным. Исследования по усовершенствованию подобных систем продолжаются. Одним из последних достижений в данной области является разработка тактильных перчаток с магнитореологической жидкостью [9].

Воздействие запахов на орган обоняния, конечно же, усиливает погружение в виртуальную реальность, добавляют новое измерение виртуальному пространству, усиливая погружение пользователя, поскольку запахи тесно связаны с памятью и эмоциями человека. Среди разработок последних лет отметим разработку «Wine Tasting Game», созданную в Стокгольмском университете совместно с Университетом Мальме [10]. Обонятельные рецепторы обладают высокой чувствительностью: даже одна молекула вещества способна вызвать реакцию нейронов. Такая высокая чувствительность тесно связана с уязвимостью обонятельного органа человека, что поднимает вопросы о безопасности технологий виртуальной реальности, включая потенциальные риски потери обоняния, аллергии и других проблем со здоровьем [11].

Технологии моделирования вкуса в виртуальной реальности основаны на системах кодирования, где заданный вкус передается на вафельную подложку устройством, аналогичным по принципу своей работы со струйным принтером, что позволяет воспроизводить разнообразные вкусы без фактического использования реальных ингредиентов. В научном моделировании вкусовых ощущений возможен нестандартный подход. В этом контексте представляет значительный интерес разработка «Thermal Taste Machine» малайзийских ученых – цифровой технологии активации вкуса. Принцип работы состоит в термическом воздействии на поверхность языка, т.е. быстром изменении его температуры. Поразительно, но данная технология позволяет создавать разнообразные вкусовые ощущения без применения химикатов [12].

На данный момент приложения виртуальной реальности преимущественно включают звук, видео и симуляцию тактильных ощущений. С развитием технологий цифровизации вкуса и запаха возможно вовлечение всех экстерорецептивных ощущений, что сделает виртуальный опыт более реалистичным. Основным препятствием для широкого применения технологий симуляции запаха и вкуса остается вопрос безопасности пользователя.

Технологии проприоцептивных ощущений

Вестибулярная чувствительность. Восприятие окружающего мира зависит от работы различных сенсорных систем, однако вестибулярная чувствительность заслуживает особого внимания. Вестибулярная чувствительность ориентирует живые организмы по вектору земной гравитации и является одной из наиболее древних чувствительных систем, присутствующих в их биологической архитектуре с самых ранних стадий филогенеза. Уже у самых простых организмов присутствует своеобразная вестибулярная чувствительность, помогающая им ориентироваться в пространстве. Формирование вестибулярной чувствительности у человека начинается еще в утробе матери, происходит параллельно с развитием других систем и органов, взаимодействуя с ними для адаптации будущего ребенка к окружающему миру. Вестибулярный аппарат закладывается на самых ранних этапах эмбрионального развития, в то время как другие сенсорные системы, такие как зрительная, слуховая, обонятельная и вкусовая, формируются позже. Например, глаза и слуховая система хотя и начинают свое развитие в эмбриональном периоде, но окончательно созревают в детском возрасте.

В исследованиях А.Г. Нарышкина, А.Л. Горелик, А.Ю. Егорова отмечается системная роль вестибулярного восприятия в обеспечении интегративной активности всего мозга. Они рассматривают вестибулярную чувствительность как ключевой фактор в процессе передачи информации от рецепторов к центральной нервной системе, подчеркивают ее организующее и управляющее значение как в индивидуальном развитии (онтогенезе), так и во взаимосвязи всех сенсорных данных [13].

Со своей стороны отметим, что даже в виртуальной реальности физическое тело остается включенным в восприятие пользователя, поскольку вестибулярная система человека активна независимо от того, находится ли человек в реальном мире или в виртуальной среде. Вестибулярная система выполняет основные функции оценки равновесия и ориентации в пространстве, как в реальном, так и в виртуальном мире, реагирует на изменения положения и движения головы, обеспечивая чувство стабильности и координации. Разница заключается в том, что в реальном мире вестибулярная система получает стимулы от физического движения тела и гравитационных сил, в то время как в виртуальном мире стимулы имитируются электронными устройствами и сенсорными технологиями.

Конечно, вестибулярное восприятие может быть смоделировано в виртуальной реальности, однако текущие технологии виртуальной реальности еще не достигли уровня, позволяющего полностью заменить вестибулярное восприятие физического тела виртуальным. Требуются дальнейшие исследования и разработки, при этом важно изучать не только технические аспекты, но и реакцию человеческого организма на виртуальные стимулы, а также потенциальные риски для здоровья пользователей.

Проприоцепция. Способность чувствовать свое тело, ощущать его, осознание человеком того, где находится его тело в пространстве и как оно движется, обозначается как проприоцепция. Во время движения, например, такого, как ходьба, сенсорные рецепторы, размещенные в коже, суставах и мышцах, передают сигналы в мозг, что позволяет человеку осознавать положение и движение своего тела, даже без прямого визуального контакта с ним. Проприоцепцию часто называют «шестым чувством», но, в отличие от остальных пяти чувств, она обычно находится на заднем плане и редко привлекает внимание человека до тех пор, пока не возникают какие-то нарушения ее нормального функционирования [14].

Проприоцепция в реальном и виртуальном мирах имеет свои особенности. В реальном мире проприоцепция обычно основывается на реальных сенсорных входах от кожи, суставов и мышц, которые помогают человеку осознавать положение своего тела в пространстве. В виртуальном мире, где человек взаимодействует с виртуальными объектами и средой, проприоцепция может быть слегка изменена или усилена [15].

Разработчики виртуальной реальности добавляют вибрации и силовые отклики для улучшения взаимодействия с виртуальными объектами. Однако проприоцепция в виртуальной реальности пока не столь детализирована, как в реальном мире, и ограничена в передаче точного восприятия человеческого тела. Человеческое тело обладает настолько сложной системой проприоцепции, что технологии виртуальной реальности еще не полностью интегрировались с данной физиологией.

Сенсорная интеграция. Важно отметить, что перцептивные ощущения являются лишь первым шагом в сложном процессе восприятия реальности, представляют собой сырую информацию, которая должна быть обработана центральной нервной системой человека, где происходит сенсорная интеграция. В процессе сенсорной интеграции большое количество сенсорной информации объединяется в единую систему, что позволяет человеку воспринимать и понимать окружающий мир. Разумеется, сенсорная интеграция в значительной степени является бессознательным процессом, протекающим автоматически, как и другие аспекты неврологической обработки в информационной системе человеческого мозга. Многие рефлексy происходят самопроизвольно, без участия сознания. Так, человек не задумывается о каждом вдохе и выдохе, о каждом сокращении сердца, однако наш мозг контролирует эти процессы для поддержания жизнедеятельности. Например, когда мы касаемся горячего предмета, наша рука мгновенно отводится, еще до того, как мы осознаем опасность. Мозг также координирует работу множества мышц и суставов, обеспечивает стабильность и прогрессию вперед без необходимости постоянного сознательного управления.

Полевая интерференция реального и виртуального

В физике теория поля играет ключевую роль, предоставляя универсальный каркас уравнений, для понимания явлений природного мира. За этим математическим описанием скрывается глубокая философская основа, которая отражает фундаментальные принципы бытия. В центре данной теории лежит представление о том, что объекты реальности представляют собой поля, заполняющие область пространства и времени. Поля взаимодействуют друг с другом, создавая те явления и взаимодействия, которые мы наблюдаем в мире. Теория поля простирается от микроскопических масштабов, для описания взаимодействия элементарных частиц, до масштабов мегамира. Она не только расширяет наши знания о мире, но и вдохновляет нас на поиск общих законов и принципов, которые определяют структуру феноменов. Мы полагаем, что теория поля применима не только в физике, но и в социально-гуманитарной сфере, а ее адаптация к феномену виртуального восприятия предоставляет значительные методологические перспективы.

Перцептивные ощущения составляют начальный этап восприятия реальности. В ранее опубликованных работах мы отмечаем, что виртуальная реальность отличается от других схожих онтологически образований, так как является точкой пересечения и результатом таких базовых составляющих (метрик), как *погруженность* (*immersion*), *вовлеченность* (*involvement*) и *интерактивность* (*interactivity*) [16]. Каждая из этих метрик играет важную роль в создании феноменологического виртуального опыта, поскольку они охватывают основные аспекты восприятия, участия и взаимодействия пользователя с виртуальной средой. *Погруженность* (*immersion*) определяется как охваченность органов чувственного восприятия человека аппаратными средствами виртуальной среды. *Вовлеченность* (*involvement*) определяется нами как устойчивое во времени эмоционально-окрашенное психологическое состояние пользователя, которое характеризуется его стабильно высокой концентрацией внимания на виртуальных объектах и событиях. *Интерактивность* (*interactivity*) указывает на процесс взаимодействия пользователя и среды, что определяет специфику виртуального действия [16. С. 102–105].

Присутствие в виртуальной реальности не исключает физического наличия в реальном мире. Такое явление, когда пользователь взаимодействует с виртуальной средой, оставаясь в реальном мире, можно обозначить как «полевая интерференция». В физике данный термин обычно используется для описания явления, когда два или более поля взаимодействуют друг с другом. В контексте полевой интерференции реального и виртуального можно рассматривать взаимодействие реального и виртуального полей. Реальное поле определяется вестибулярной чувствительностью и проприоцепцией тела пользователя, а также окружающей его внешней средой. Виртуальное поле

создается стимуляцией органов чувств аппаратными средствами и виртуальным контентом. Восприятие взаимодействия реального и виртуального миров формирует сложные сенсорные и когнитивные впечатления.

Человек способен одновременно реагировать на стимулы, как из реального, так и из виртуального окружения, что порождает интересные феномены, включая конфликт восприятий, перекрестное восприятие, смещение реальности и виртуальности и другие аналогичные явления. Например, феномен «двойного восприятия» проявляется, когда человек одновременно взаимодействует с реальным и виртуальным окружением: воспринимает виртуальные сигналы, сохраняет при этом осознание своего физического тела, его положения, например, чувствует свои реальные руки.

Принцип суперпозиции реального и виртуального полей. Принцип суперпозиции является широко используемым и мощным инструментом физики при анализе сложных систем и явлений. Суть принципа в самой общей формулировке заключается в том, что результат воздействия на объект нескольких сил представляет собой сумму результатов воздействия каждой из сил, т.е. результирующий эффект нескольких воздействий представляет собой сумму эффектов, вызываемых каждым воздействием по отдельности. Данный принцип является одним из ключевых, как в классической механике, так и в квантовой физике. Мы полагаем, что вполне можно рассмотреть возможность использования данного принципа в контексте восприятия человеком виртуальной реальности, где наблюдается слияние и комбинация различных реальных и виртуальных сенсорных впечатлений.

Поскольку восприятие человеком виртуальной реальности содержит в себе независимые друг от друга виртуальные и реальные компоненты, то принцип суперпозиции в контексте восприятия человеком виртуальной реальности можно сформулировать следующим образом:

$$V_{VR} = V_{real} + V_{virtual}$$

где V_{VR} – представляет собой восприятие человеком виртуальной реальности;

V_{real} – обозначает реальные сенсорные впечатления и восприятия, полученные от окружающего физического мира;

$V_{virtual}$ – представляет собой виртуальные сенсорные впечатления, созданные и предоставленные виртуальной средой.

Таким образом, восприятие человеком виртуальной реальности сочетает в себе сенсорные впечатления реального мира с добавленными виртуальными сенсорными впечатлениями, т.е. рассматривается как суперпозиция реальных и виртуальных компонентов, где человеческий мозг объединяет эти два аспекта в единое восприятие. Такой подход позволяет разбить каждое восприятие виртуальной реальности на две части: реальную и виртуальную. В процессе восприятия виртуальной реальности происходит обратимое переключение между виртуальной и физической средой, каждая из которых сохраняет свое место в целостности восприятия.

Построение модели вероятностных зависимостей между элементами иммерсивности и метриками феноменологического опыта

Опираясь на полученные теоретические результаты, построим модель вероятностных зависимостей между **элементами иммерсивности и метриками феноменологического опыта**. Было выявлено, что физическое тело остается значимым в виртуальной реальности, современные технологии не дают освобождение от физического тела: пользователь реагирует на стимулы из обоих окружений, создавая феномен «двойного восприятия». Восприятие виртуальной реальности сочетает сенсорные впечатления реального мира с виртуальными, объединяя их в единое восприятие.

В работе используется метод байесовских сетей, который позволяет эффективно моделировать зависимости между переменными, что особенно важно для изучения феноменов, где встречаются многослойные и взаимосвязанные концептуальные структуры. Философские исследования часто сталкиваются с субъективными интерпретациями и неполными данными, байесовские сети как раз и позволяют учитывать неопределенность через вероятностные оценки, упрощая формализацию и визуализацию сложных взаимосвязей, что облегчает анализ и интерпретацию данных. Визуализация зависимостей между переменными с помощью байесовских сетей поможет лучше понять сложные концептуальные связи, выявить скрытые зависимости и связи, которые неочевидны при простом рассмотрении.

Шаг 1. Определение основных переменных и их связей. Чтобы создать модель вероятностных зависимостей между феноменологическими характеристиками восприятия виртуальной реальности и его поведением в виртуальной среде с использованием байесовских сетей, начнем с определения основных переменных и их связей: *Блок 1 – иммерсивность в виртуальной реальности, Блок 2 – метрика феноменологического виртуального опыта.*

Блок 1. Иммерсивность в виртуальной реальности (V_{VR} , A_{VR} , T_{VR} , P_{VR}).

Можно выделить следующие элементы иммерсивности:

визуальная иммерсивность ВР (V_{VR}) – visual immersiveness VR;

аудиальная иммерсивность ВР (A_{VR}) – auditory immersiveness VR;

тактильная иммерсивность ВР (T_{VR}) – tactile immersiveness VR;

проприорецептивные ощущения ВР (P_{VR}) – proprioceptive sensations VR.

Поскольку человек одновременно находится в реальном и виртуальном мире одновременно, добавим *иммерсивность реального мира* (V_{Real} , A_{Real} , T_{Real} , P_{Real}). Можно выделить следующие элементы иммерсивности реального мира, дополняющие виртуальный опыт:

визуальная иммерсивность (V_{Real}) – visual immersiveness Real;

аудиальная иммерсивность (A_{Real}) – auditory immersiveness Real;

тактильная иммерсивность (T_{Real}) – tactile immersiveness Real;
проприорецептивные ощущения (P_{Real}) – proprioceptive sensations Real.

Блок 2. Метрики феноменологического опыта – Metrics of phenomenological experience (Int., T, Inv.):

интерактивность (*Int.*) – interactivity VR;

время нахождения в виртуальной среде (Time) – time spent VR;

вовлеченность (*Inv.*) – involvement VR.

Шаг 2. Построение схемы:

Условные обозначения реальной и виртуальной иммерсивности представлены в табл. 1.

Таблица 1

Реальная и виртуальная иммерсивности

Обозначение	Иммерсивность виртуальной реальности:	Обозначение	Иммерсивность реального мира:
V_1	визуальная иммерсивность ВР (V_{VR})	V_2	визуальная иммерсивность (V_{Real})
A_1	аудиальная иммерсивность ВР (A_{VR})	A_2	аудиальная иммерсивность (A_{Real})
T_1	тактильная иммерсивность ВР (T_{VR})	T_2	тактильная иммерсивность (T_{Real})
P_1	проприорецептивные ощущения ВР (P_{VR})	P_2	проприорецептивные ощущения (P_{Real})

Источник: составлено автором.

Table 1

Real and virtual immersions

Designation	Immersiveness of virtual reality:	Designation	Immersiveness of the real world:
V_1	visual immersiveness of VR (V_{VR})	V_2	visual immersiveness (V_{Real})
A_1	auditory immersiveness of VR (A_{VR})	A_2	auditory immersiveness (A_{Real})
T_1	tactile immersiveness of VR (T_{VR})	T_2	tactile immersiveness (T_{Real})
P_1	proprioceptive sensations of VR (P_{VR})	P_2	proprioceptive sensations (P_{Real})

Source: compiled by the author.

Таблица 2

Метрики феноменологического виртуального опыта

Обозначение	Поведенческие реакции
<i>Int.</i>	интерактивность ВР
<i>Time</i>	время нахождения в виртуальной среде
<i>Inv.</i>	вовлеченность ВР

Источник: составлено автором.

Table 2

Metrics of phenomenological virtual experience

Designation	Behavioral responses
<i>Int.</i>	interactivity VR
<i>Time</i>	time spent VR
<i>Inv.</i>	involvement VR

Source: compiled by the author.

На рис. 1 наглядно представлено, что элементы иммерсивности: как виртуального (V_1, A_1, T_1, P_1), так и реального мира (V_2, A_2, T_2, P_2), влияют на поведенческие реакции (*Inv.*, *Time*, *Int.*). Для создания полной вероятностной модели с использованием цепного правила Байеса мы сначала должны определить вероятностные зависимости между всеми переменными, как они представлены на схеме.

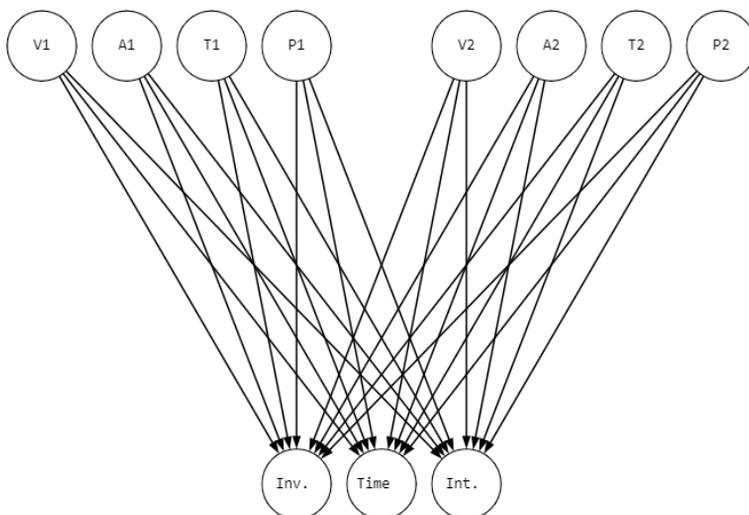


Рис. 1. Влияние элементов иммерсивности на метрики виртуального опыта

Источник: составлено автором.

Figure 1. The influence of immersiveness elements on virtual experience metrics

Source: compiled by the author.

Шаг 3. Выведение общей формулы: С учетом этих зависимостей общая формула полной вероятностной модели через совместное распределение всех переменных $P(V_1, A_1, T_1, P_1, V_2, A_2, T_2, P_2, Inv., Time, Int.)$, разложенное по цепному правилу Байеса, будет выглядеть так:

$$\begin{aligned}
 P(V_1, A_1, T_1, P_1, V_2, A_2, T_2, P_2, Inv., Time, Int.) = & P(V_1) \cdot P(A_1|V_1) \cdot P(T_1|V_1, A_1) \cdot \\
 & \cdot P(P_1|V_1, A_1, T_1) \cdot P(V_2|V_1, A_1, T_1, P_1) \cdot P(A_2|V_1, A_1, T_1, P_1, V_2) \cdot \\
 & \cdot P(T_2|V_1, A_1, T_1, P_1, V_2, A_2) \cdot P(P_2|V_1, A_1, T_1, P_1, V_2, A_2, T_2) \cdot \\
 & \cdot P(Inv.|V_1, A_1, T_1, P_1, V_2, A_2, T_2, P_2) \cdot P(Time|V_1, A_1, T_1, P_1, V_2, A_2, T_2, P_2, Inv.) \cdot \\
 & \cdot P(Int.|V_1, A_1, T_1, P_1, V_2, A_2, T_2, P_2, Inv., Time)
 \end{aligned}$$

Объяснение каждого члена формулы:

1. $P(V_1)$: вероятность визуальной иммерсивности в реальном мире.
2. $P(A_1|V_1)$: вероятность аудиальной иммерсивности в реальном мире при условии визуальной иммерсивности.
3. $P(T_1|V_1,A_1)$: вероятность тактильной иммерсивности в реальном мире при условии визуальной и аудиальной иммерсивности.
4. $P(P_1|V_1,A_1,T_1)$: вероятность проприорецептивных ощущений в реальном мире при условии визуальной, аудиальной и тактильной иммерсивности.
5. $P(V_2|V_1,A_1,T_1,P_1)$: вероятность визуальной иммерсивности в виртуальном мире при условии всех иммерсивностей реального мира.
6. $P(A_2|V_1,A_1,T_1,P_1,V_2)$: вероятность аудиальной иммерсивности в виртуальном мире при условии всех иммерсивностей реального мира и визуальной иммерсивности в виртуальном мире.
7. $P(T_2|V_1,A_1,T_1,P_1,V_2,A_2)$: вероятность тактильной иммерсивности в виртуальном мире при условии всех иммерсивностей реального мира и аудиальной иммерсивности в виртуальном мире.
8. $P(P_2|V_1,A_1,T_1,P_1,V_2,A_2,T_2)$: вероятность проприорецептивных ощущений в виртуальном мире при условии всех иммерсивностей реального и виртуального миров.
9. $P(P_2|V_1,A_1,T_1,P_1,V_2,A_2,T_2)$: вероятность проприорецептивных ощущений в виртуальном мире при условии всех иммерсивностей реального и виртуального миров.
10. $P(Time|V_1,A_1,T_1,P_1,V_2,A_2,T_2,P_2,Inv.)$: вероятность времени пребывания в виртуальном мире при условии всех иммерсивностей и вовлеченности.
11. $P(Int.|V_1,A_1,T_1,P_1,V_2,A_2,T_2,P_2,Inv.,Time)$: вероятность интерактивности в виртуальном мире при условии всех иммерсивностей, вовлеченности и времени пребывания.

Выведенная формула включает условные вероятности, определяющие влияние одной переменной на другую, что позволяет разрабатывать более детализированные и точные модели восприятия и поведения в виртуальной реальности. Важно отметить гибкость разработанной модели, ее возможность адаптироваться к новым зависимостям по мере их выявления. Представленная формула, конечно же, является упрощенной, так как в реальных условиях взаимосвязей значительно больше. Для создания точной и достоверной модели необходимо продолжить исследования и провести эмпирическую проверку каждой новой зависимости.

Заключение

Произведенная работа способствует развитию междисциплинарных исследований и имеет значимость для экспериментальной философии, представляя методологическую основу для эмпирического изучения философских вопросов: структурированный метод анализа сложных взаимосвязей между элементами иммерсивности и поведением человека в виртуальных средах.

На основании и проделанного исследования можно сделать следующие *выводы*:

– установлено, что на данный момент приложения виртуальной реальности представлены преимущественно звуком, видео и симуляцией тактильных ощущений. Полагаем, что с развитием технологий цифровизации вкуса и запаха будет возможным вовлечение всех экстерорецептивных ощущений, что сделает виртуальный опыт более реалистичным;

– выявлено, что физическое тело остается значимым даже в контексте виртуальной реальности, является неотъемлемой составляющей виртуального восприятия. Текущие технологии виртуальной реальности пока не могут полностью заменить вестибулярное восприятие физического тела виртуальным. Вестибулярная система активна как в реальном, так и в виртуальном мире. Высокая степень сложности системы проприоцепции человеческого тела мешает полной интеграции виртуальных технологий с этой физиологией;

– произведена экстраполяция теории поля поведения на сферу виртуального, что позволило выделить феномен полевой интерференции и принцип суперпозиции реального и виртуального. В виртуальной реальности восприятие представляет собой попеременное обратимое переключение между виртуальной и физической средой в динамической целостности общего восприятия виртуальной реальности;

– результатом исследования стала построенная модель **вероятностных зависимостей между элементами иммерсивности и метриками феноменологического опыта. Модель визуально демонстрирует зависимости и** позволяет проследить влияние различных аспектов иммерсивности на субъективный опыт. Оптимизация визуальных, аудиальных, тактильных и проприоцептивных компонентов способствует созданию адаптивных виртуальных сред и стимулирует развитие технологий виртуальной реальности.

Список литературы / References

- [1] Chalmers DJ. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. N. Y.: W.W. Norton & Company; 2022.
- [2] Ney A. On Phenomenal functionalism about the properties of virtual and non-virtual objects. Special Issue: Chalmers on Virtual Reality. *Disputatio*. 2019;11(55):399–410. <https://doi.org/10.2478/disp-2019-0005>
- [3] McDonnell N, Wildman N. Virtual Reality: Digital or Fictional? Special Issue: Chalmers on Virtual Reality. *Disputatio*. 2019;11(55):371–397. <https://doi.org/10.2478/disp-2019-0004>
- [4] O’Shiel D. Disappearing boundaries? Reality, virtuality and the possibility of «pure» mixed reality (MR). *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*. 2020;20(1). <https://doi.org/10.1080/20797222.2021.1887570>
- [5] Heidegger M. *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyera; 1927.
- [6] Burt CH. Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger. In: *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*. Springer Science+Business Media B.V. 2011:49–69. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1649-0_3

- [7] *Елхова О.И.* Онтология виртуальной реальности. Уфа : РИЦ БашГУ, 2011. Elkhova OI. *Ontology of Virtual Reality*. Ufa: BashSU publ.; 2011. (In Russian).
- [8] Levine DN. Sherrington’s “The Integrative action of the nervous system”: a centennial appraisal. *Journal of the Neurological Sciences*. 2007;253(1–2):1–6. <https://doi.org/10.1016/j.jns.2006.12.002>
- [9] Skupień S, Kowol P, Nowak P. Tactile Feedback Glove working in virtual reality. In: *Advanced, Contemporary Control*. Conference paper; First Online. 14 June 2023. P. 282–291.
- [10] Niedenthal S, Fredborg W, Lundén P, Ehrndal M, Olofsson JK. Tactile Feedback Glove working in virtual reality. In: *Advanced, Contemporary Control*. Conference paper; First Online. 14 June 2023. P. 282–291.
- [11] Basu T. *New research aims to bring odors into virtual worlds*. Available from: <https://www.technologyreview.com/2023/05/09/1072731/vr-smell/> (accessed: 12.05.2024).
- [12] Karunanayaka K, Johari N, Hariri S, Camelia H, Bielawski KS, Cheok AD. New thermal taste actuation technology for future multisensory virtual reality and Internet. *IEEE: Transactions on Visualization and Computer Graphics*. 2018;24(4):1496–1505. <https://doi.org/10.1109/TVCG.2018.2794073>
- [13] *Нарышкин А.Г., Горелик А.Л., Егоров А.Ю.* Роль вестибулярной афферентации в организации системного взаимодействия корковых полей головного мозга человека // *Физиология человека*. 2012. Т. 38. № 4. С. 5–10. Naryshkin AG, Gorelik AL, Egorov AYU. The role of vestibular afferentation in the organization of systemic interaction of cortical fields of the human brain. *Human Physiology*. 2012;38(4):5–10. (In Russian).
- [14] Vega JA, Cobo J. Proprioception. London: IntechOpen; 2021. <https://doi.org/10.5772/intechopen.92928>
- [15] Fülöp O. Trust and Technologies of Sense. VR and Proprioception in Hamlet Encounters. *Acta Universitatis Sapientiae Communicatio*. 2020;7(1):1–12. <https://doi.org/10.2478/auscom-2020-0001>
- [16] *Елхова О.И.* Индекс виртуальности: философское обоснование // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2021. Т. 21. № 3. С. 99–107. <https://doi.org/10.37482/2687-1505-V106> Elkhova OI. Virtuality index: philosophical justification. *Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences*. 2021;21(3):99–107. (In Russian). <https://doi.org/10.37482/2687-1505-V106>

Сведения об авторе:

Елхова Оксана Игоревна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии, Уфимский университет науки и технологий, Российская Федерация, 450076, Уфа, ул. Заки Валиди, д. 32. ORCID: 0000-0002-5052-5935. SPIN-код: 1004-6360. E-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

About the author:

Elkhova Oksana Igorevna – DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Ufa University of Science and Technology, 32 Zaki Validi St., Ufa, 450076, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-5052-5935. SPIN-code: 1004-6360. E-mail: oxana-elkhova@yandex.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1014-1031>

EDN: JLTJPD

Научная статья / Research Article

Экспериментальная этика и кантианская деонтология

В.А. Чалый^{1,2}  

¹Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

²Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет имени И. Канта,

Калининград, Россия

vadim.chaly@gmail.com

Аннотация. В исследовании дана оценка основанной на экспериментах критике деонтологической нормативной теории Дж. Грином, предложена альтернативная интерпретация экспериментальных данных, из которой не следуют выводы Грина о несостоятельности деонтологии, проанализированы некоторые аргументативные стратегии и методологические пресуппозиции экспериментального подхода к философским проблемам. Пример критики Грином деонтологической этики с экспериментальных позиций позволяет сделать ряд заключений. Во-первых, экспериментальный материал дает предмет для интерпретаций, но сами интерпретации – это философские абдуктивные теории, претендующие на роль наилучшего объяснения данных. Трудно ожидать, что подобные претензии останутся без возражений и без конкурентов, опирающихся на иные внетеоретические стандарты. Это делает экспериментальную философию ареной особенно интенсивного спора, в котором рождаются новые результаты. Во-вторых, в экспериментальной философии сохраняется базовое напряжение между естественнонаучной склонностью считать наилучшим наиболее экономное объяснение и не останавливаться перед редукцией «псевдопроблем» и более инклюзивным философским отношением к «вечным вопросам», признание важности которых выступает необходимым критерием состоятельности теории. В-третьих, случай критики деонтологии Грином позволяет выделить некоторые характерные для естественнонаучного подхода к экспериментальной философии стратегии аргументации: «молт-и-бейли», понимание нормы как эмпирической регулярности, приверженность объяснениям через происхождение. Оценка этих стратегий как ошибок или уловок была бы слишком поспешной, правильнее было бы назвать их особенностями типов рациональностей, создающими в экспериментальной философии особую динамику поиска и отличающая научно-экспериментальную партию от партии более философской. Ценность экспериментального подхода несомненна, он обогащает философию не только новыми данными, но и новыми аргументами.

Ключевые слова: xphi, экспериментальная философия, молт-и-бейли, сущее и должное, норма, моральная психология, моральный реализм, моральный конструктивизм

© Чалый В.А., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Информация о финансировании. Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград).

История статьи:

Статья поступила 31.07.2024

Статья принята к публикации 10.10.2024

Для цитирования: Чалый В.А. Экспериментальная этика и кантианская деонтология // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1014–1031. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1014-1031>

Experimental Ethics and Kantian Deontology

Vadim A. Chaly^{1,2}  

¹*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,*

²*Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia*

 vadim.chaly@gmail.com

Abstract. The study assesses J. Greene’s experimental criticism of deontological normative theory, offers an alternative interpretation of experimental data, which does not lead to Greene’s conclusions about the inconsistency of deontology, and analyzes some argumentative strategies and methodological presuppositions of the experimental approach to philosophical problems. An example of Greene’s criticism of deontological ethics from experimental position allows one to make a number of conclusions. Firstly, the experimental material provides a subject for interpretation, but the interpretations themselves are philosophical abductive theories claiming to be the best explanation of the data. It is difficult to expect that such claims will remain without objections and without competitors based on different extra-theoretical standards. This makes experimental philosophy an arena of particularly intense debate, in which new results are born. Secondly, in experimental philosophy there remains a basic tension between the natural scientific tendency to consider the most economical explanation as the best and to accept a reduction of “pseudo-problems” and a more inclusive philosophical attitude to “perennial questions”, the recognition of the importance of which serves as a necessary criterion for the consistency of a theory. Thirdly, the case of Greene’s criticism of deontology allows one to identify some strategies of argumentation characteristic of the natural scientific approach to experimental philosophy: “motte-and-bailey”, the understanding of the norm as an empirical regularity, and a commitment to explanations through origin. It would be too hasty to assess these strategies as fallacies or tricks; it would be more correct to call them features of types of rationality that create a special dynamic of search in experimental philosophy and distinguish the scientific-experimental party from the more philosophical party. The value of the experimental approach is undeniable; it enriches philosophy not only with new data, but also with new arguments.

Keywords: xphi, experimental philosophy, motte-and-bailey, is and ought, norm, moral psychology, moral realism, moral constructivism

Funding of Sources. This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant № 075-15-2019-1929, project “Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions” provided at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad.

Article history:

The article was submitted on 31.07.2024

The article was accepted on 10.10.2024

For citation: Chaly VA. Experimental Ethics and Kantian Deontology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1014–1031. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1014-1031>

Введение

Экспериментальная философия испытывает философские теории на прочность при помощи методов, выработанных для естественных наук [1]. Ее раздел экспериментальная моральная философия, или экспериментальная этика (будем считать «этику» и «моральную философию» синонимами), занимается «эмпирическими исследованиями моральных интуиций, суждений и поведения» [2]. В отношении эмпирической философии часто утверждается – например, в обоих указанных статьях Стэнфордской философской энциклопедии, – что это направление новое, возникшее в начале нынешнего века. Новизна объясняется тем, что только в последнее десятилетие развитие науки и в части экспериментальных методов и технологий, и в части объема и качества данных создало условия, позволяющие ставить задачи проверки философских идей, прежде казавшихся сугубо спекулятивными и недостижимыми для опыта.

Конечно, нельзя сказать, что до XXI в. философия не принимала во внимание данные опыта и результаты естественнонаучных исследований, пытаясь дать наилучшее объяснение всей совокупности кажущихся разнородными явлений. Однако развитие экспериментальной философии связано с надеждами на возможности применения методов эмпирического исследования, индуктивных обобщений, гипотетико-дедуктивного метода, верификации и фальсификации там, где раньше приходилось угадывать «первопринципы» и «первооснования» и выводить из них объяснения. Важнейшей областью для экспериментальной философии является комплекс проблем сознание–тело, где существует «провал» между естественнонаучными и феноменологическими объяснениями [3]. Экспериментальная этика вынуждена иметь дело с составляющими часть этого комплекса трудностями совмещения научного взгляда и обыденного переживания моральной агентности.

Далеко не все готовы признать экспериментальную программу в философии осуществимой. Возможно несколько стратегий критики. Например, можно попытаться с различной степенью радикальности атаковать реалистские допущения экспериментальной философии, в целом полагающей, что

данные отражают или представляют реальность. Для этого не обязательно быть постмодернистом: сами же экспериментальные философы получают результаты, свидетельствующие о связи эмпирических – казалось, бы самых объективных – исследовательских результатов, а также их теоретических интерпретаций и методологических стандартов приемлемости или истинности с моральными убеждениями исследователя [4].

Другая стратегия может отстаивать автономию метафизики как области, занятой осмысленными вопросами за пределами экспериментально добываемых данных о природе. Например, можно продолжать отстаивать то, что только метафизический взгляд позволяет отличать действительное от возможного, случайное, или контингентное, от необходимого, то есть позволяет иметь диапазон модальностей, недоступных эмпирическим наукам, становление которых в современном виде начинается как раз с добровольного самоограничения областью контингентного опыта. Важным для экспериментальной этики аспектом этой стратегии выступает тезис о невозможности из сущего выводить должное [5]. Все эти большие и старые претензии метафизики хорошо известны и в целом принимаются философами, занятыми экспериментальной философией, хотя и не всегда кажутся значимыми или даже не всегда вполне понимаются некоторыми учеными, обратившимися к философским проблемам¹. В целом сегодня мало кто сомневается в ценности экспериментальных методов и добываемых ими данных в деле прояснения философских вопросов. Разногласия касаются по большей части того, насколько глубокой может быть экспериментальная ревизия философии и редукция философских проблем к естественнонаучным.

В экспериментальной этике этот комплекс проблем и разногласий имеет свою специфику и особую остроту. На специфику влияют два больших обстоятельства. Во-первых, упомянутый разрыв между сущим и должным имеет для этики центральное значение. Нравственная жизнь в целом мыслится как усилие по приведению сущего в соответствие с должным. За пределами этики, если действительность не соответствует представлениям о ней, это опровергает представления. В этике дело обстоит обратным образом. Если эмпирические науки реализуют прежде всего дескриптивную установку, то

¹ Например, когда Роберт Сапольски, объясняя основные идеи своей книги “Determined: A Science of Life Without Free Will” (2023) произносит: «Весь вопрос в том, ... как вы оказались с префронтальной корой, у которой есть ценности» (см. Sapolsky R. *Neuroscientist: How To Escape The Rat Race*. Robert Sapolsky. 2024. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=PNMLIX7tyQk> (дата обращения: 31.07.2024), – он пытается риторически перепрыгнуть «провал в объяснении» посредством прямого приписывания естественнонаучной сущности, т. е. отделу мозга, неприродной сущности, т. е. ценности. В философии языка это известно как категориальная ошибка, и, увы, от нее не застрахованы даже самые выдающиеся ученые. Есть некоторая ирония в том, что борьба с метафизической бессмыслицей порождает научную бессмыслицу вида «у префронтальной коры есть ценности». Кроме того, в этой реплике, суммирующей рассуждение, очевидно сведение «всего» вопроса к вопросу о возникновении: генетическое объяснение ценностей (точнее, работы коррелята) оказывается не только необходимым, но и достаточным.

этика заряжена установкой ревизионистской, «целится выше» данного в опыте, в истории и антропологии. Если эмпирическая наука фиксирует ставшее, то этика, во всяком случае по замыслу, направляет становление. Такая конфигурация сразу помещает этику в оппозицию к естественным наукам – в том смысле, что ее энергия направлена иначе, – а попытки объяснить должествование, или нормативный характер этики, естественными причинами заставляет квалифицировать, в получившей широкое хождение терминологии Дж. Э. Мура, как «натуралистическую ошибку» [6]. Более того, из этой конфигурации следует инструментальный характер естественных (и точных) наук: назначение знаний в том, чтобы осуществлять должное. Здесь уже ученый может почувствовать претензию на гегемонию со стороны философа или, о чем речь пойдет ниже, обычного неученого, тем более сомнительную, чем менее философ или человек с улицы разбирается в актуальном состоянии науки и техники. Социально-психологический, партийный, властный и экономический фактор безусловно влияет на положение в экспериментальной этике и, шире, философии. Однако было бы упрощением сводить научный этос к борьбе за власть.

Второе обстоятельство, влияющее на специфику экспериментальной этики и несколько отличающее ее от других областей экспериментальной философии, является доминирующее сегодня представление о том, что этика есть всеобщее достояние, что нравственная жизнь доступна всем и не требует владения глубоко эшелонированными теориями. Сегодня невозможно судить об устройстве вселенной или о клеточных процессах, исходя из одних лишь обыденных представлений. Однако здравого смысла, согласно нашим гуманистическим просвещенческим ожиданиям, должно быть достаточно, чтобы принимать нравственные решения в самых сложных ситуациях и даже иметь обоснованное мнение о добре и зле как таковых. Во всяком случае, любой, усомнившийся в такой способности обычного человека, сразу окажется под подозрением как крайний реакционер и скептик в отношении демократии. Эта презумпция нравственной компетентности всякого здорового взрослого создает в экспериментальной этике ситуацию, которую можно назвать предрасположенностью к ошибке подтверждения: не мнения валидируются ценностями, а ценности мнениями. С одной стороны, презумпция истинности мнений открывает дорогу экспериментальным методам, опросам, массовым лабораторным исследованиям. Мнения выступают «данными» для эмпирических исследований. С другой стороны, когда оказывается, что нормативная теория не соответствует собранному массиву данных, это создает давление на область должного со стороны сущего, и философ, в одиночестве отказывающийся признать фальсифицированность нормативной теории фактами и приводящий в защиту своей позиции какие-то не сразу и не всем понятные аргументы, вызывает раздражение и публики, и ученых, и оказывается в рискованной ситуации, парадигмальным примером которой служит случай Сократа. Значимость обыденной моральной интуиции, «народной моральной

психологии» подкрепляется известным принципом, согласно которому нравственность не может требовать неисполнимого: должен, значит, можешь. Непонятность и трудности с исполнением этической доктрины становятся вескими свидетельствами против нее.

Еще одной специфической особенностью экспериментальной этики является наличие у нее явной предыстории в виде моральной психологии – программы исследования морали эмпирическими методами. Появление моральной психологии относят к концу XIX в., однако первые постановки морально-психологических проблем и попытки их решения обнаруживаются, как обычно, еще в античной философии – например, у Секста Эмпирика [2] или у Демокрита [7]. Становление моральной психологии в конце XIX в. можно объяснить общим психологическим поворотом эпохи. И как часть большой парадигмы, моральная психология оказывается уязвимой для общей критики психологизма, в частности, Фреге и Гуссерлем, которая не потеряла актуальности и для экспериментальной философии [8]. Новый импульс эмпирическим исследованиям морали сообщил «когнитивный поворот» 1950-х и достижения нейронаук в последние десятилетия.

В рамках экспериментальной моральной философии выделяют негативную и позитивную программы [2]. Негативная программа нацелена на критику или элиминацию метафизических или философских проблем путем демонстрации их мнимости или сведения к естественнонаучным проблемам. Эта программа не нова и встречает приверженцев как среди ученых, так и среди сциентистски мыслящих философов. Позитивная программа, признавая значимость и нередуцируемость философских вопросов, использует экспериментальные методы и данные, чтобы дать дополнительные аргументы за или против той или иной доктрины или предложить новые вопросы. На данный момент одной из самых крупных и обсуждаемых попыток реализации обеих программ сразу является критика Джошуа Грином деонтологической нормативной этики и защита утилитаризма. Используя экспериментальные данные, Грин выдвинул претензию на решение давнего спора и спровоцировал заметную дискуссию, ход и содержание которой является одной из лучших иллюстраций специфики экспериментальной моральной философии. Далее я сосредоточусь на критике Грином деонтологии и возражениях в ее защиту.

Критика деонтологии Дж. Грином как иллюстрация применения экспериментальных методов в этике

Психолог и философ Джошуа Грин снискал широкую известность в начале нулевых своими экспериментами, в которых вместе с коллегами при помощи фМРТ выявил и описал характер активности мозга у пациентов, занятых решением моральных дилемм [9]. Внимание Грина-философа привлекло хорошо известное в «вагонетковедении», но не имевшее устоявшегося

объяснения различие в моральных суждениях испытуемых при, казалось бы, объективно несущественной модификации «канонических» условий задачи: большинство испытуемых готовы направить вагонетку на трек с одним человеком, чтобы спасти пятерых, но не готовы, чтобы спасти пятерых, столкнуть на рельсы толстяка². Наилучшее объяснение разницы заключается в том, что первый случай характеризуется чувством низкой личной вовлеченности принимающего решение, в то время как второй, где есть персональный контакт с «жертвой», порождает эмоциональное личное отношение. Трудность этого результата – во всяком случае на первый взгляд – в том, что он ставит под сомнение рациональную природу морали. И философы, и широкая публика привыкли считать, что полноценный моральный выбор включает размышление, или де-liberацию, и принятие решения, включает разумное усилие и рефлексию, но результаты указывают вместо них на стихийные эмоции.

Стремясь прояснить эту философскую трудность, Грин-нейропсихолог предположил, что мозг испытуемых ведет себя различно в этих двух случаях, и оказался прав: во втором случае и в подобных, которые Грин назвал «морально-личными» (*moral-personal*), фМРТ фиксирует активность центров, связанных с эмоциями, в то время как в первом, «морально-безличном», а также в контрольных ситуациях выбора, не связанного с моралью, такой активности не наблюдалось. Кроме того, исследования показали, что решение в первом случае, не сопровождающемся эмоциями, занимает больше времени, чем во втором. Чтобы объяснить это, Грин обратился к известной «двухсистемной» концепции Канемана-Тверского: эмоциональная система-1 быстро срабатывает в «морально-личных» случаях, а рациональная система-2 вступает в действие тогда, когда непосредственных личных эмоциональных реакций недостаточно, и требуется моральная де-liberация. Важной чертой этой ранней и наиболее цитируемой работы Грина и его соавторов является сравнительная аккуратность выводов: авторы заключают лишь, что «некоторые моральные дилеммы (те, которые относительно схожи с дилеммой пешеходного моста [и толстяка на нем]) задействуют эмоциональную обработку в большей степени, чем другие (те, которые относительно схожи с [исходной] дилеммой вагонетки), и эти различия в эмоциональной вовлеченности влияют на суждения людей» [9. Р. 2106].

Экспериментальные данные были получены и требовали философской интерпретации. Можно сказать, что последовавшие попытки Грина подвергнуть ревизии нормативную этику развивались по часто встречающейся во взаимодействии различных дисциплин «стратагеме», известной с подачи философа Николаса Шейкеля как «молт-и-бейли»³: построив надежную, но

² Подробнее разные версии этой дилеммы и эксперименты нейропсихологов с ними описаны в монографии Ю.И. Александрова и К.Р. Арутюновой [10].

³ «Замок молт-и-бейли [в отечественной науке „курганно-палисадный замок“ – В. Ч.] – средневековая система обороны, в которой каменная башня на кургане (молт) окружена участком земли (бейли), который, в свою очередь, окружен каким-то барьером, например, рвом. Будучи темной и сырой, башня малопривлекательна в качестве места проживания. Единственная причина ее существования — желательность участка, который сочетание башни и рва

не особенно претенциозную «башню» из, в данном случае, экспериментальных данных, интерпретаторы совершают смелые вылазки и пытаются «присвоить» или «разорить» прилегающие философские территории, а при успешной критике выводимых из данных следствий оставляют претензии и отступают обратно в надежное укрепление. Иногда стратегия мотт-и-бейли рассматривается как аргументативная ошибка или риторическая уловка: например, Шейкель вменяет ее систематическое применение в ходе в «научных войн» постмодернистам. Однако есть основания по крайней мере в некоторых случаях считать ее легитимным способом выдвижения смелых, в смысле Поппера, гипотез, привлекающих критику и вполне могущих оказаться на какое-то время успешными или как минимум полезными в развитии знания. Атака Грина на деонтологическую нормативную этику оказалась безусловно полезной, заставив ее приверженцев искать объяснения новых данных и уточнять свои доктрины.

Статью «От нейронного «есть» к моральному «должен»: каковы моральные последствия нейронаучной моральной психологии?» [12] Грин открывает описанием «участка», на который собирается претендовать из нейропсихологической «башни». Он декларирует свою приверженность общефилософским принципам различения сущего и должного и недопустимости «натуралистической ошибки» смешения естественных и моральных свойств. Он также критикует некоторые недавние на тот момент попытки обоснования эмпирическими данными этики добродетели в противовес деонтологии и утилитаризму: из того, что «фактическое принятие моральных решений больше похоже на то, что рекомендует Аристотель», не следует и не может следовать, что Кант и Милль с Сиджвиком опровергнуты [12. Р. 846].

Далее он переходит к вопросу: насколько мы можем доверять своим моральным интуициям? «На наши ответы на этот вопрос, – пишет Грин, – вероятно, повлияет лучшее понимание того, откуда берутся наши интуитивные представления, как с точки зрения их непосредственной психологической/нейронной основы, так и с точки зрения их эволюционной истории» [12. Р. 847]. Отметим, что вопрос о доверии является нормативным – мы оцениваем правильность интуитивных моральных суждений, – а вопрос о происхождении является фактуальным. Так, Грин, вопреки заявленным и разъясненным (для читателей журнала *Nature Reviews Neuroscience*, то есть преимущественно для ученых) в первой трети статьи принципам

позволяет относительно легко удерживать, несмотря на атаки мародеров. При слабом давлении ров позволяет легко победить небольшое количество нападающих, когда они с трудом его преодолевают: при сильном давлении ров нельзя защитить, как и участок. Защитники отступают к нежилой, но защищенной, возможно, даже неприступной, башне. В конце концов мародеры сдаются, и защита оказывается в выгодном положении, чтобы снова занять желаемую землю. [...] Участок представляет собой философскую доктрину или позицию со схожими свойствами: желательную для ее сторонника, но только слабо укрепленную. Башня — это укрепленная, но нежелательная позиция, к которой отступают, когда на тебя сильно давят» [11. Р. 3].

перекидывает мостик с «участка» к «башне»: существо все-таки может влиять на понимание должного. Пока это аккуратное предположение, влияние еще не означает редукции. Далее Грин описывает две дилеммы, в которых испытуемый должен выбрать, помогать или не помогать нуждающимся. В первом случае это раненый человек на обочине, которому абсолютное большинство испытуемых готовы помочь, во втором это международная благотворительная организация, занятая помощью голодающим в далеких странах, электронные письма от которой большинство выбирает игнорировать. Согласие помочь в первом случае и отказ во втором не имеют внятного рационального объяснения или веской причины (напоминаниями об этом, помимо прочего, знаменит Питер Сингер). Грин пишет: «возможно, эта пара моральных интуиций не имеет ничего общего с «какой-то веской причиной (good reason)», а целиком и полностью связана с тем, как устроен наш мозг» [12. Р. 847]. Иными словами, вместо проблемы морального обоснования нам предлагается обратиться к эволюционной нейробиологии.

Далее Грин представляет результаты своих вышеописанных экспериментов – нейробиологическую «башню». Итогом становится заключение: «мы игнорируем тяжелое положение беднейших людей мира не потому, что мы безоговорочно ценим тонкую структуру моральных обязательств, а потому, что наш мозг устроен так, что нуждающиеся люди, которые находятся „рядом и лично“, нажимают на наши эмоциональные кнопки, а те, кто не попадает на глаза, не приходят и на ум⁴» [12. Р. 848]. Это большая, преимущественно экспериментальная часть статьи.

Заключительная часть посвящена обсуждению метаэтического противостояния морального реализма и антиреализма. Первый Грин определяет как приверженность пониманию моральных истин как «действительно полноценных истин, независимых от разума фактов о природе моральной реальности», второй – как отрицание первого. Грин утверждает – ошибочно, о чем подробнее ниже, – что деонтологические убеждения основываются на моральном реализме, то есть что идея долга требует веры в реальность внеэмпирических моральных квази-фактов. На основании данных опросов Грин утверждает, что большинство людей являются стихийными реалистами, потому что верят в независимость по крайней мере некоторых моральных суждений от историко-культурных и природных обстоятельств. Его объяснение этой веры отсылает к эволюции (мы видим здесь опять приверженность естественнонаучным генетическим стандартам объяснения): поскольку идея долга была необходима для эволюционного успеха человеческих групп, она потребовала развития в людях странных онтологических представлений о моральной

⁴ Грин использует идиому «out of sight, out of mind», которую велик соблазн перевести как «с глаз долой – из сердца вон». Переводить «mind» как «сердце» было бы слишком большой вольностью, но русская пословица точнее соответствует содержанию тезиса Грина: разница между моральными реакциями в рассматриваемых двух типах случаев объясняется эмоциями, а не рассуждениями.

реальности. Здесь можно усомниться в методологической правильности исследования, предлагающего неподготовленной публике вопрос, на который затрудняются ответить и который даже затрудняются поставить люди, специально им занимающиеся. Дело в том, что для существенной части современных деонтологов реализм–антиреализм является ложной дилеммой, разрешаемой принятием конструктивистской позиции, которую Грин не учитывает. Для конструктивиста подобный опрос оказывается иллюстрацией известного принципа «мусор на входе, мусор на выходе». Это отрезает недостаточно хорошо подготовленную в концептуальном отношении атаку Грина от надежной «башни» эмпирических данных и оставляет на «участке» метаэтики в непрестом положении.

В наиболее философски выразительной статье «Тайное остроумие души Канта»⁵ [14] Грин переходит в решительное наступление на «участок» нормативной этики и делает смелое философское утверждение, адресованное теперь уже философской публике, о том,

«...что деонтологические суждения, как правило, обусловлены (driven by) эмоциональными реакциями и что деонтологическая философия, вместо того чтобы основываться на моральном мышлении, в значительной степени является упражнением в моральной рационализации. Это контрастирует с консеквенциализмом, который, как я буду утверждать, возникает из существенно иных психологических процессов, которые являются более „когнитивными“ и с большей вероятностью включают в себя подлинное моральное мышление» [14. Р. 36].

Иными словами, согласно Грину (и Ницше), Кант построил изощренную теорию, из которой в общем следуют наши обыденные действия, полагаемые нами моральными, однако кантовское объяснение морали при помощи «чистой моральной метафизики» является полностью надуманным, а подлинное объяснение дает биология. Совпадение же многих вердиктов, полученных применением кантовской теории, с непосредственными эмоциональными суждениями мы можем отнести на счет кантовской гениальности и трудолюбия в деле подгонки теории к практике.

Грину возражает известный кантианец Марк Тиммонс [15]. Согласно Тиммонсу Грин начинает с неточного определения деонтологии, уточнение которого снимает часть критики. Если Грин считает деонтологию систематической попыткой рационализации непосредственных эмоциональных реакций, то Тиммонс указывает на сущностное значение понятия человечества и связанных с ним понятий достоинства, разумности, свободы, определяющих все остальные ходы в рамках теории. Именно понятие человечества, наиболее известное благодаря кантовской второй формуле категорического

⁵ Один из эпиграфов к своей статье Грин выбрал из Ницше: «*Остроумие Канта*. – Кант хотел шокирующим для «всего мира» способом доказать, что «весь мир» прав: в этом заключалось тайное остроумие этой души. Он писал против ученых в пользу народного предрассудка, но для ученых, а не для народа» [13. Р. 463].

императива, является центральным для современных деонтологов [16]. Понимаемое в деонтологии как источник и цель долженствования, человечество выступает ограничителем в случаях, когда утилитаристское исчисление толкает к использованию людей в качестве средств для максимизации полезности. Это понятие с очевидным объемом, но обширным и неясным содержанием и богатой историей выступает предметом непрекращающихся дискуссий [17]. Кроме того, Грин вменяет приверженцам деонтологической этики приверженность неправдоподобной эмпирической моральной психологии, в которой рациональный принцип или норма якобы выступает побудительным мотивом к действию, заменив или вытеснив из этой роли эмоцию. Ниже я подробнее обосную на примере кантовской моральной психологии, почему гриновская интерпретация деонтологической моральной психологии является «соломенным человеком».

Другое, и уже упомянутое, обвинение, согласно которому деонтология основана на моральном реализме, опровергается целым рядом конструктивистских теорий Джона Ролза, Тома Скэнлона, Кристин Корсгард, Роберта Ауди и других. В моральном конструктивизме принципы и ценности не предшествуют морали как некая реальность-в-себе и не «открываются» разумом или интуицией, а учреждаются (конституируются) и укрепляются разумным принятием и систематическим усилием к следованию [18]. Кроме того, деонтологические представления о ценностях и должном не обязательно должны обладать законченным или закрытым характером, который им вменяет Грин. Можно рассматривать их не как ставшее и предшествовавшее человеку бытие, но как процесс, в котором наши моральные и другие представления, наша конституция и ее следствия пересматриваются и уточняются [19].

Такой процессуальный и фаллибилистский взгляд позволяет ответить на еще одно обвинение Грина: деонтология не справляется с непротиворечивым объяснением скачков и колебаний моральных решений испытуемых при модификации предъявляемых им дилемм. Например, если отказ сбросить толстяка с моста можно объяснить запретом использовать людей как средства, то как быть с тем, что большинство согласны перенаправить вагонетку на рельсы с привязанным толстяком в вариации «петля», где толстяк своим телом блокирует путь к пятерым и потому при таком решении используется как средство для их спасения? Конструктивизм, согласно которому мы находимся внутри акта «творения» морального мира как его коллективные законодатели, и фаллибилизм, согласно которому мы не располагаем (и неизвестно, будем ли располагать – возможно, как утверждал У. Д. Росс, множественность и столкновение принципов неизбывны [20]) завершенным зданием морали, принимают это возражение не как фатальное противоречие, но как несовершенство или особенность актуального человеческого состояния, которое приходится обживать и по возможности шаг за шагом обустривать. Еще одну линию аргументации в этом направлении выстраивает Тиммонс при помощи аналогии с грамматикой, которой, как и моралью, в достаточной мере владеет

обычный носитель языка, но выявление которой требует больших усилий и времени, чтобы добиться теоретической полноты и связности⁶.

Тиммонс также критикует стремление Грина представить деонтологию как целиком рационалистическую доктрину, неспособность которой принять эмоциональные стороны морали означала бы провал. Развиваемая им в ответе Грину и в других работах «сентименталистская деонтология» подчеркивает базовую роль эмоций в моральной мотивации. Однако чтобы обрести моральную полноценность, эмоциональное решение должно быть объяснимым и казаться приемлемым в глазах других. Здесь Тиммонс солидаризируется со Скэнлоном, для которого «правильность действия определяется тем, допускается ли оно принципами, которые никто не станет разумно отвергать» [22. Р. 6].

Кроме того, можно произвести философскую операцию спасения понятия рационализации, которым Грин пользуется сугубо пейоративно: рационализировать предосудительно, рационализация есть что-то вроде лжи, пусть даже непреднамеренной. Конечно, «рационализация» имеет отрицательный смысл надуманного, не соответствующего действительности оправдания, однако имеет и положительный смысл рационального познания и упорядочения. В этом вопросе как раз и срабатывает разница в понимании действительности как эмпирической и, для морального реалиста, неэмпирической данности, как ставшего – и как осуществляющегося, конструируемого в пространстве возможного.

Склонность к рационализации в отрицательном смысле хорошо известна деонтологам и учитывается ими. Например, «архидеонтолог» Кант в конце первой части «Основоположения к метафизике нравов» пишет о «естественной диалектике», которая есть «тяга мудрствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим пожеланиям и склонностям, т. е. портить их в их основании и лишать их всей полноты их достоинства, чего, в конце концов, не может одобрить даже обычный практический разум» [23. Р. 405].

Однако для Канта рационализация в отрицательном смысле это вторичная операция, к которой себялюбие толкает нас уже после того, как мы выполнили первичную рационализацию или разумную рефлексию, то есть сознательно описали собственное намерение, предполагаемое действие, вывели его максимум, проверили, может ли она выступать всеобщим законом природы, уважает ли человечество как цель, может ли быть принята законодателем для «царства целей» – и получили отрицательный результат. Как

⁶ Концепция «универсальной моральной грамматики» Дж. Михаила [21] и др. является альтернативой сентиментализму Грина и также иллюстрирует достижения экспериментальной философии. Ее рассмотрение – отдельная задача.

представляется, более сложное и сбалансированное понимание рационализации в духе Канта предпочтительнее односторонне отрицательного в духе Грина.

Теперь обратимся к «соломенному человеку». Важный пункт в обвинении Грина в адрес деонтологов состоит в том, что они опираются на ложную рационалистическую моральную психологию: гриновский «*homo deontologicus*» приводится в движение результатами рассуждений и в идеале избавляется от эмоций. Грин утверждает, что его эксперименты опровергают эту концепцию самости или представление о себе деонтологов [14. Р. 59]. Такое понимание деонтологии не ново. Например, Шиллер отреагировал на кантовское «Основоположение» эпиграммой:

Сомнение совести

Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье

И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

[24. Р. 243]

Возможно, рассуждения Канта об отсутствии у эмоций моральной значимости дают повод для такого понимания, но его моральная психология учитывает необходимость эмоций и даже содержит попытку классификации их источников (инстинкт-Trieb, чувственное желание-Neigung, склонность-Nange и др.). Кантовский человек мотивирован не только уважением к абстрактному моральному закону, как, насколько можно судить, полагает Грин (не вдаваясь в подробности) и против чего он справедливо возражает. Тем более перед кантовским человеком не стоит задача избавиться от эмоций. Положительная рационализация как осмысление может последовать только за появлением эмоционального мотива как материала для оформления. Должна, но часто не следует – мы часто совершаем действия сразу, без паузы, рационализации и рассуждения-делиберации с получением деонтического вердикта. Иногда, но далеко не всегда, это является проблемой. «Способность произволения» (Willkür), присущая человеку как животному, часто срабатывает без участия разума, не поднимаясь до отличающей человека от животных воли (Wille). То, что эта способность – как экспериментально показывает Грин – часто срабатывает так же, как потом подсказывает деонтологическая делиберация, не имеет нормативного значения. Как известно, Кант различал поступки, сообразные с законом, и совершенные из уважения к закону, и утверждал, что для «чистой» моральной теории безразлично, был ли совершен на Земле хотя бы один поступок второго рода. Таким образом, как минимум моральная психология некоторых деонтологических теорий является более сложной, чем полагает Грин, и требует более обстоятельного внимания.

Можно попытаться занять в отношении атаки Грина еще более жесткую позицию. Подобно тому, как Грин утверждает, что деонтологи не понимают

содержания и импликаций собственной теории, возражающий ему деонтолог может утверждать, что Грин не понимает значения собственных экспериментов. Их результаты описываются рядом эмпирических пропозиций, «точек», объединить которые «линией»-объяснением можно более чем одним способом. Способ, выбранный Грином, является сравнительно более экономным, но оставляет без объяснения, подвергает редукции значимые мировоззренческие вопросы – причем значимые и с обыденной точки зрения. Теория, объясняющая результаты экспериментов и внимательная к важным вопросам, будет предпочтительнее. Решительный критик может начать с суммы экспериментальных результатов:

- (1) «Некоторые моральные дилеммы (те, которые относительно похожи на дилемму пешеходного моста [с „толстяком“ – В. Ч.] задействуют эмоциональную обработку в большей степени, чем другие (те, которые относительно похожи на дилемму вагонетки)» [9. Р. 2106].
- (2) «реакции „допустимо“ [столкнуть „толстяка“ – В. Ч.] (эмоционально несоответствующие) были значительно медленнее, чем реакции „недопустимо“ (эмоционально соответствующие) в морально-личных ситуациях, и не было никакой значительной разницы во времени реакции между реакциями „допустимо“ и „недопустимо“ в двух других типах ситуаций [морально-безличных и морально-нейтральных – В. Ч.]» [9. Р. 2107]. Иными словами, эмоциональная реакция в морально-личных случаях предшествует рациональной, когда последняя имеет место.

Грин предлагает убедительное объяснение генезиса описанных реакций: человеческая эволюционная история, проходившая большую часть времени в малых группах, насилие в которых всегда включало прямой персональный контакт, выработала в нас эмоциональные паттерны и соответствующий коррелят, способный в морально-персональных случаях работать без дополнительных когнитивных операций. Правдоподобным выглядит и объяснение деонтологии как рациональной надстройки над эволюционным базисом: деонтологическая теория, при всех ее нестыковках, предлагает наилучшую рационализацию наших иррациональных импульсов, т.е. подсказываемые эмоциями действия совпадают или коррелируют с предписываемыми теорией. Такова «башня».

Дальше, чтобы захватить «участок», Грин совершает классическую ошибку подмены корреляции каузацией. Корреляция имеет место между морально-личными случаями и высокой активностью эмоциональных отделов мозга, а также между отказом причинять вред в морально-личных ситуациях непосредственного контакта и сравнительно меньшим временем принятия решения. То есть в морально-личных ситуациях имеет место последовательность: сначала фиксируемая наблюдателем эмоциональная реакция, за ней принимаемое испытуемым решение не причинять вред находящемуся рядом, потом рационализация этого решения деонтологическими рассуждениями,

апеллирующими к абстрактным принципам и ценностям. Наилучшим объяснением этой последовательности Грин считает то, что эмоции в морально-личных случаях становятся причиной решений, или, если еще сильнее заострить редуktivистский момент (пусть даже Грин этого явно не делает), что их коррелят воздействует на коррелят, определяющий решения, а деонтология является чем-то вроде рационального «парового свистка» над биологической машиной.

Желающий построить кантианский ответ на эту критику может предложить парадигмально иной взгляд на эволюцию или на природу. Генетический подход, изучающий происхождение, нуждается в дополнении телеологическим, объясняющим назначение или, что то же самое, смысл. Кант полагал, что человеческий разум неизбежно «вчитывает» в природу телеологию: ее случайные события не могут не видеться частями как-если-бы плана природы (или Природы). Такой ответ может показаться слишком приближающимся к теизму, поэтому его можно сформулировать более сдержанно: эмерджентные свойства, такие как разумность, не редуцируются к эволюционно или исторически предшествовавшим им свойствам, таким как эмоциональность, даже если надстраиваются над ними и нуждаются в них для работы. В рамках такого понимания рационализация природы есть большой и существенно важный – возможно, важнейший – процесс и в целом, и в индивидуальных актах. Человек, удерживающий свою эмоцию и предваряющий свое решение делиберацией, повторяет в малом масштабе общий процесс. Онтогенез воспроизводит или даже, возможно, пока опережает филогенез.

И Грин, и его коллеги-экспериментаторы, такие как не менее известный социальный психолог Джонатан Хайдт, сами дают материал в поддержку такого понимания. Грин и Хайдт признают, что в некоторых случаях испытуемые, по-видимому, способны действовать так, как предписывает деонтология, а именно удерживаться от немедленного следования эмоциональному импульсу и предварять свое решение соотносением с принципами, однако это, на взгляд обоих авторов, «не является нормой» [14. Р. 36; 25]. В этой оговорке видно, что «нормой» естествоиспытатели называют актуальную эмпирическую регулярность. Это уместно, когда речь идет о чем-то вроде физического здоровья, которое отмеряет природа, но является методологической ошибкой на этическом «участке», где норму конструирует человек. Здесь естественнонаучная привычка к статистической «норме» заставляет исключать редкие случаи морального поведения как «аномалии», погрешность. В мире гоминид полностью эмоциональная «норма», вероятно, совсем не знала исключений, дочеловеческие существа не прибегали к рационализациям. Но рациональные «аномалии» возникли и, возможно, – добавит моральный оптимист – тенденция такова, что они когда-то будут новой нормой, уже без кавычек. Теория, не вмещающая этой важнейшей тенденции морального развития, просто не годится.

Наконец, то обстоятельство, что эволюция создала в нас предрасположенность быстро и непосредственно, по Грину, «системой-1» реагировать на

опасность причинения вреда находящемуся рядом человеку, освобождает нас от необходимости всякий раз включать медленную и энергозатратную «систему-2» и вспоминать вторую формулу категорического императива. Грин находит удивительным совпадение непосредственных эмоциональных реакций и деонтологических предписаний и заключает из этого факта, что разум зависит от эмоций и обслуживает их. Однако может быть и так, что они просто движут нами в одном направлении, и разум позволяет продвинуться дальше, действовать в новых, пост-племенных, условиях, быть точнее и понятнее друг другу⁷.

Заключение

Пример критики Грином деонтологической этики с экспериментальных позиций позволяет сделать ряд заключений. Во-первых, экспериментальный материал дает предмет для интерпретаций, но сами интерпретации – это философские абдуктивные теории, претендующие на роль наилучшего объяснения данных. Трудно ожидать, что подобные претензии останутся без возражений и без конкурентов, опирающихся на иные внетеоретические стандарты. Это делает экспериментальную философию ареной особенно интенсивного спора, в котором рождаются новые результаты. Во-вторых, в экспериментальной философии сохраняется базовое напряжение между естественнонаучной склонностью считать наилучшим наиболее экономное объяснение и не останавливаться перед редукцией «псевдопроблем» и более инклюзивным философским отношением к «вечным вопросам», признание важности которых выступает необходимым критерием состоятельности теории. В-третьих, случай критики деонтологии Грином позволяет выделить некоторые характерные для естественнонаучного подхода к экспериментальной философии стратегии аргументации: «молт-и-бейли», понимание нормы как эмпирической регулярности, приверженность объяснениям через происхождение. Оценка этих стратегий как ошибок или уловок была бы слишком поспешной, правильнее было бы назвать их особенностями типов рациональностей⁸, создающими в экспериментальной философии особую динамику поиска и отличающая экспериментальную партию от партии более философской. Ценность экспериментального подхода несомненна, он обогащает философию не только новыми данными, но и новыми аргументами.

⁷ В 2013 г. Грин опубликовал книгу «Моральные племена: эмоции, разум и пропасть между нами и ними». Основной ее тезис состоит в том, что утилитаризм или, как его называет Грин, «глубокий прагматизм», может стать универсальной моральной философией, в то время как деонтология, по сути занятая рационализацией-оправданием эмоций, оставляет нас в архаичном племенном мире, где принципы разнятся в зависимости от разницы традиций и обрекают их приверженцев на конфликты. Разумеется, главную уязвимость этой оптимистической концепции составляет неопределенность понятий вроде полезности и счастья, в разных «племенах» и разными индивидами понимаемых различно.

⁸ Дихотомию научно-эпистемологической и моральной рациональности в экспериментальной этике констатирует В. Ю. Перов [26].

Список литературы / References

- [1] Knobe J, Nichols S. Experimental Philosophy. In: Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University; 2017.
- [2] Alfano M, Machery E, Plakias A, Loeb D. Experimental Moral Philosophy. In: Zalta EN, Nodelman U, editors. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University; 2022.
- [3] Зайцева Н.В., Зайцев Д.В. Феноменологическая перспектива в современной нейронауке // Философские науки. 2017. № 1. С. 71–84.
Zaitseva NV, Zaitsev DV. Phenomenological perspective in modern neuroscience. *Philosophical sciences*. 2017;(1):71–84. (In Russian).
- [4] Knobe J. Person as Scientist, Person as Moralist. *Behavioral and Brain Sciences*. 2010;33(4):315–329.
- [5] Апресян Р.Г. Нейроэтика: вызовы и недосмотры // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2020. № 4. С. 13–23. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2020-1-13-23>
Apresyan RG. Neuroethics: challenges and oversights. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. 2020;(4):13–23. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2020-1-13-23>
- [6] Мур Дж. Принципы этики. Москва : Прогресс, 1984.
Moore J. *Principles of Ethics*. Moscow: Progress publ.; 1984. (In Russian).
- [7] Kahn CH. Democritus and the Origins of Moral Psychology. *The American Journal of Philology*. 1985;106(1):1–31.
- [8] Бажанов В.А., Шабалкина Е.Е. Проблема поиска нейрофизиологических оснований морали: нейроэтика // Философские науки. 2017. № 6. С. 64–79.
Bazhanov VA, Shabalkina EE. The problem of searching for neurophysiological foundations of morality: neuroethics. *Philosophical sciences* 2017;(6):64–79. (In Russian).
- [9] Greene JD, Sommerville RB, Nystrom LE, Darley JM, Cohen JD. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*. 2001;293(5537):2105–2108.
- [10] Александров Ю., Арутюнова К. Мораль и субъективный опыт. Москва : Институт психологии РАН, 2019.
Aleksandrov Yu, Arutyunova K. *Morality and subjective experience*. Moscow: Institut psikhologii RAN; 2019. (In Russian).
- [11] Shackel N. The Vacuity of Postmodernist Methodology. *Metaphilosophy*. 2005;36(3):295–320.
- [12] Greene JD. From neural “is” to moral “ought”: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? *Nature Reviews Neuroscience*. 2003;4(10):846–850.
- [13] Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 3. Москва : Культурная революция, 2014. С. 313–596.
Nietzsche F. The Gay Science. In: *Complete Works: In 13 Volumes*. Vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya; 2014. (In Russian).
- [14] Greene JD. The secret joke of Kant’s soul. In: *Moral psychology. Vol 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MA, US: MIT Press; 2008. P. 35–80.
- [15] Timmons M. Toward a Sentimentalist Deontology. In: *Moral Psychology. Vol. 3 The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MA, US: MIT Press; 2008. P. 93–104.
- [16] Wood AW. Humanity as End in Itself. In: Parfit D. *On What Matters: Volume Two*. Oxford: Oxford University Press; 2011. P. 58–82.

- [17] Чалый В.А. К чему мы должны относиться как к цели? Кантовский ответ и его современное значение // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 98–109.
Chaly VA. What Are We to Treat as an End? Kant's Answer and Its Modern Significance. *Voprosy filosofii*. 2021;(4):98–109. (In Russian).
- [18] Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*. 1980;77(9):515–572.
- [19] Чалый В.А. К кантианскому моральному фаллибилизму: недоопределенность в рассуждениях по первой формуле категорического императива // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2022. Т. 1. С. 105–114.
Chaly VA. Towards Kantian Moral Fallibilism: Underdetermination in Reasoning on the First Formula of the Categorical Imperative. *Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy*. 2022;1:105–114. (In Russian).
- [20] Ross WD. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press; 1930.
- [21] Mikhail J. Universal moral grammar: theory, evidence and the future. *Trends in Cognitive Sciences*. 2007;11(4):143–152.
- [22] Scanlon TM. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1998.
- [23] Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3 / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга; пер. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
Kant I. Foundations of the Metaphysics of Morals. In: Motroshilova NV, Tushling B, editors; Soloviev EYu, Sudakov AK, transl. *Works in German and Russian*. Vol. 3. Moscow: Moscow Philosophical Foundation publ.; 1997. P. 39–275. (In Russian).
- [24] Шиллер Ф. Собрание сочинений: В 7 томах. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955.
Schiller F. *Collected Works: In 7 Volumes*. Vol. 1. Moscow: State Publishing House of Fiction; 1955. (In Russian).
- [25] Haidt J. The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*. 2001;108(4):814–834.
- [26] Perov VY. Kantian moral universalism, the “Enlightenment Project” and experimental ethics. *SHS Web of Conferences*. 2023;161(3006):1–7.

Сведения об авторе:

Чалый Вадим Александрович – доктор философских наук, профессор, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; старший научный сотрудник Академии Кантиана, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. ORCID: 0000-0001-7570-3382. SPIN-код: 6540-1961. E-mail: vadim.chaly@gmail.com

About the author:

Chaly Vadim A. – PhD in Philosophy, Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation; Senior Research Fellow, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, 11/2 A. Nevskogo St., Kaliningrad, 236041, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7570-3382. SPIN-code: 6540-1961. E-mail: vadim.chaly@gmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1032-1049>
EDN: JTNOBVM

Научная статья / Research Article

«Эпистемологически различные миры»: от Я. Иксюля до Г. Вакариу

Е.В. Фалёв  

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
 falev@philos.msu.ru

Аннотация. В исследовании рассматривается введенное Габриэлем Вакариу понятие «эпистемологически различных миров» и его предыстория в европейской науке и философии с начала XX в. Показано, что обвинение в плагиате, выдвинутое Вакариу против Маркуса Габриэля, лишено оснований, во-первых, поскольку понятие «смысловых полей» (*Sinnfeld*) М. Габриэля не тождественно понятию эпистемологически различных миров, и во-вторых, поскольку в XX в. сходные по значению понятия появлялись начиная с концепции «умвельта» Якоба Иксюля (1909). Отдавая дань революционному сдвигу, произведенному этой концепцией Иксюля, автор прослеживает прямые и опосредованные философские отсылки и модификации, которые произвела концепция умвельта в феноменологии позднего Э. Гуссерля, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, нейрофеноменологии Ф. Варелы. Показано, что и концепция «жизненного мира» Гуссерля, и «мирообразование» человеком у Хайдеггера, и «структурная сопряженность» у Варелы, с одной стороны, восходят к концепции умвельта Иксюля, с другой – могут быть подведены под общее понятие «эпистемологически различных миров». Таким образом, отказывая Вакариу в признании его приоритета в создании данной концепции, делается все же вывод о продуктивности и эвристической ценности введенного Вакариу термина. Предлагается также условная классификация 5 ступеней преодоления репрезентативизма, в которой различные вариации концепции эпистемологически различных миров соответствуют последним трем ступеням. Но логически высшей на данный момент признается все же интерпретация «феномена мира», развернутая М. Хайдеггером во второй части его лекций «Основные понятия метафизики». В этих лекциях Хайдеггер напрямую отталкивается от концепции умвельта Я. Иксюля и разворачивает оригинальный проект «философии природы», встроенный как часть в его «фундаментальную онтологию». Здесь он не только анализирует отличие мира животного от человеческого феномена мира, но заново на этой основе переосмысливает природу жизни как таковой и специфику человеческого способа бытия и отношения к сущему. Ключевым выводом Хайдеггера для концепции эпистемологически различных миров является то, что само понятие «существование» применимо только внутри человеческого мира и неприменимо к умвельту животного.

Ключевые слова: окружающий мир, жизненный мир, нейрофеноменология, эволюция, структурная сопряженность

© Фалёв Е.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 01.06.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: Фалёв Е.В. «Эпистемологически различные миры»: от Я. Иксюля до Г. Вакариу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1032–1049. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1032-1049>

“Epistemologically Different Worlds”: from J. Uexküll to G. Vakariu

Egor V. Falev  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

 falev@philos.msu.ru

Abstract. The research deals with the concept of “epistemologically different worlds” introduced by Gabriel Vacariu and its background in European science and philosophy, since the beginning of the twentieth century. It is shown that the accusation of plagiarism made by Vacariu against Marcus Gabriel is groundless, firstly, because Gabriel’s concept of “semantic fields” (*Sinnfeld*) is not identical to the concept of epistemologically different worlds, and secondly, because in the twentieth century, similar concepts appeared, starting with the concept of “Umwelt” by Jakob Uexküll (1909). Paying tribute to the revolutionary shift produced by this concept of Uexküll, the author traces the direct and indirect philosophical references and modifications that the concept of Umwelt produced in the phenomenology of the late E. Husserl, the fundamental ontology of M. Heidegger and the neurophenomenology of F. Varela. It is shown that both Husserl’s concept of “lifeworld,” Heidegger’s “world-formation,” and Varela’s “structural coupling,” on the one hand, go back to Uexküll’s concept of Umwelt, on the other hand, can be summarized under the general notion of “epistemologically different worlds.” Thus, while refusing to recognize Vacariu’s priority in the creation of this concept, the conclusion is made about the productivity and heuristic value of the term introduced by Vacariu. We also propose a conventional classification of 5 stages of overcoming representativism, in which different variations of the concept of epistemologically different worlds correspond to the last three stages. However, the interpretation of the “phenomenon of the world” developed by M. Heidegger in the second part of his lectures, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, is considered logically superior. In these lectures, Heidegger draws from J. Uexküll’s concept of the Umwelt and develops an original project of “philosophy of nature,” embedded as a part of his “fundamental ontology.” Here, he not only analyzes the difference between the animal world and the human phenomenon of the world but, on this basis, rethinks the nature of life anew as such and the specificity of the human mode of being and relation to the existent things. Heidegger’s key conclusion for the concept of epistemologically different worlds is that the notion of “existence” applies only within the human world and is inapplicable to the animal Umwelt.

Keywords: Umwelt, Lebenswelt, neurophenomenology, enaction, structural coupling

Article history:

The article was submitted on 01.06.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Falev EV. “Epistemologically Different Worlds”: from J. Uexküll to G. Vakariu. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1032–1049. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1032-1049>

Не так давно румынский философ науки Габриэль Вакариу (Gabriel Vacariu) ввел довольно полезное понятие «эпистемологически различных миров» (epistemologically different worlds, далее – EDW) [1], а затем в 2014 г. обвинил немецкого философа Маркуса Габриэля в том, что он присвоил себе (plagiarized) его идеи, и прежде всего эту идею о EDW [2]. Одним из аргументов Вакариу было то, что он сам пришел к этой идее на основе своих исследований и размышлений в области философии науки, тогда как Маркус Габриэль занимался прежде историей философии и широким кругом общепhilosophических вопросов. Мы не будем выступать здесь в роли судьи в этом споре, однако надеемся показать, что у Маркуса Габриэля были все возможности прийти к такой же идее, опираясь только на историю философии, и отчасти на историю науки XIX и XX в.

Концепция EDW – это своего рода «аттрактор», точка если не схождения, то притяжения, к которой объективно сходились самые разные линии философской рефлексии и критики. С самого возникновения философии важной частью философской рефлексии было осознание обусловленности нашего познания действительности и стремление исследовать степень этой обусловленности и возможные пути ее преодоления либо нейтрализации. Уже Гераклит говорил: «Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские» [3. С. 193], а Ксенофан утверждал относительность чувственного познания:

«Если бы бог не создал желтого меда, то много
Слаще считались бы фиги» [3. С. 174].

То есть субъективность и относительность нашего познания – почти что «общее место» в истории философии, различались лишь трактовки природы и границ этой относительности.

Тем не менее, долго сохранялась вера в то, что эти ограничения нашего познания влияют лишь на *точность* нашей картины действительности, представляющей (репрезентирующей) реальность «саму по себе».

Но с развитием философской рефлексии в гносеологии и эпистемологии это отношение «репрезентации» между нашими знаниями и миром оказывалось все более сложным и запутанным, так что сама идея о знании как репрезентации в конце концов была окончательно «деконструирована» и осталась употребительной лишь на уровне обыденного представления, а в науке – на начальном уровне сбора эмпирических данных.

Оглядываясь назад, можно уже выделить несколько ступеней в этой деконструкции репрезентативизма:

1) *Возможно познание «вещей самих по себе», но оно может и искажаться привходящими факторами*; под «привходящими факторами» при этом могли пониматься как ментальные («идолы пещеры, рынка, театра»

Ф. Бэкона), так и сенсуальные (чувства, которые обманывают «варварские души» у Гераклита, но могут быть выправлены огненной разумной душой);

2) *Вещи сами по себе непознаваемы* (Кант), но все же существует единая для всех реальность, с которой любое познание должно стремиться соглашаться (прагматическая теория реальности Ч. Пирса);

3) *Не существует единой реальности, но для каждого типа живых существ существует свой мир, конституируемый доступными этому существу типами взаимодействия с миром* (понятие «окружающего мира (животных)» Иксюля (*Umwelt*)); сюда с оговорками можно отнести также «жизненный мир» позднего Гуссерля (*Lebenswelt*); также с оговорками сюда можно отнести «плюралистическую Вселенную Уильяма Джеймса»;

4) *Само понятие «существование» различается в каждом «эпистемологически различном мире»* (нейрофеноменология Ф. Варелы и теория Г. Вакариу);

5) *Понятие «существование» вообще применимо только внутри человеческого феномена «мир» и неприменимо к мирам животных (и растений)* (философия природы М. Хайдеггера).

Уже с первого взгляда эта классификация ставит некоторые вопросы. Как видим, концепция EDW Вакариу даже не является последней в ряду ступеней деконструкции репрезентативизма. Можно, правда, возразить, что различие между четвертой и пятой ступенью сводится к спору о словах: какая разница, говорим ли мы, что «существовать» в человеческом мире и в мире мухи – это не одно и то же, или, что вообще понятие «существования» применимо только в человеческом мире? Что является бóльшим антропоцентризмом – связывать понятие «существование» только с человеком и его миром или распространять это человеческое понятие также на миры других живых существ? Хайдеггер в лекциях «Основные понятия метафизики» анализирует понятие «существование» таким образом, что «существовать» нечто может только будучи помысленным человеком и в человеческом мире, поскольку «существование» включает чисто человеческий способ взаимодействия с сущим, который Хайдеггер определяет как «держаться перед собой», «переноситься-в» и постоянно «присутствовать-к» чему-то. Соответственно, только для человека нечто может быть «наличным». Говоря (как Вакариу и Варела) о «существовании», даже в гипотетических различных значениях, применительно к мирам других живых существ, мы невольно приписываем этим существам чисто человеческий способ взаимодействия с миром, полностью пронизанный *логосом*, разумной речью.

Тем не менее, введенный Вакариу термин EDW полезен тем, что может быть использован как общее обозначение для трех последних ступеней этой критики репрезентативизма, так как этим термином вполне можно описывать понимание познаваемого мира у Я. Иксюля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, У. Джеймса, А. Н. Уайтхеда, Ф. Варелы, самого Г. Вакариу, а также Маркуса Габриэля и многих других современных философов. Общим для всех этих концепций, как мы увидим, является отрицание *единой* объективной действительности, которую должно было бы «репрезентировать», то есть адекватно

представлять, познание любого существа. После открытия Кантом в его «коперниканском повороте в философии» активности человеческого познания со временем стало ясно, что все познание в целом, и не только у человека, но у любого живого существа – это *активное взаимодействие* с предметом, поэтому и само познание, и его результат полностью зависят от наличных у субъекта возможностей для взаимодействия со средой – возможностей как количественных (сила воздействия, которую он способен производить и выдерживать), так и качественных (разнообразие характера и типов взаимодействия). Но у различных живых существ, от простейших животных до человека, эти возможности кардинально отличаются, поэтому они будут не просто иметь различные «картины действительности», но буквально «другие действительности» или, как мы будем далее говорить, EDW – эпистемологически различные миры.

Это понятие полезно также тем, что помогает продолжать развитие «коперниканского поворота в философии», то есть и далее преодолевать антропоцентризм в гносеологии. Поскольку познание = взаимодействие, а взаимодействовать со своим окружением может не только человек, но и животное, и растение, и даже отдельные молекулы и атомы, то свои EDW должны быть у любой более-менее связанной системы, от атома до галактики и, возможно, метagalaktiki. Кроме того, сам акт познания, как тождественный действию, приобретает и важное онтологическое измерение: «познавать» всегда значит так или иначе «творить» – а это позволяет вновь¹ связать гносеологию и онтологию, возвращая всему зданию философии большую связность.

Ниже мы кратко рассмотрим последние три ступени этой критики репрезентативизма и соотношение между ними.

Начало третьего этапа можно отнести к началу XX в., когда были опубликованы работы балтийского биолога Якоба фон Икссюля, который впервые использовал термин и понятие *Umwelt* («окружающая среда»). Работы биолога Якоба Икссюля «Умвельт² животных и их внутренний мир» (*Umwelt und Innenwelt der Tiere* [4]) оказали огромное влияние не только на дальнейшее становление биологии, но фактически дали начало *экологии* как научной дисциплине и до сих пор продолжают продуктивно обсуждаться в семиотике³. Икссюль и сам приложил усилия для того, чтобы осмыслить изначально биологическую концепцию умвельта в ее философской значимости.

¹ «Вновь», потому что в философии, по большому счету, нет ничего абсолютно нового. О единстве или тождестве мышления и бытия в античности говорил Парменид, а в Новое время – Гегель. Но теперь это единство утверждается уже не как постулат умозрительной спекуляции, а как обоснованный вывод «практической философии», опирающейся на все достижения современного естествознания, прежде всего биологии и физики.

² В англоязычной литературе по феноменологии, эпистемологии и семиотике немецкое *Umwelt* обычно оставляют без перевода, на русском пока нет устоявшейся практики, поэтому мы последуем примеру англоязычных авторов и заимствуем термин «Умвельт» как дань уважения Якобу Икссюлю и его сподвижникам.

³ В 2001 г. в журнале SEMIOTICS вышел специальный номер, посвященный Якобу Икссюлю, которого там определяют как «криптосемиотика».

Результатом стало понятие, во многом предвосхищающее понятие EDW – *Merkwelten*, «замечаемые миры», которое Иксюль предложил в своей работе «Структурные элементы биологического мировоззрения» [5. С. 199].

Отправной точкой для становления концепции умвельта стало открытие биологов, прекрасно сформулированное голландским биологом Buytendijk: «Таким образом, очевидно, что в животном мире в целом способ связи животного с окружающей средой (*Umgebung*) почти так же интимен, как и единство самого тела⁴» [6. S. 375–376].

Иксюль просто обобщил это новое понимание роли среды для животных и выразил его в гносеологических и даже в онтологических терминах: «Таким образом, в глазах Иксюля „мир“ – это не данная вещь, присутствие которой здесь не зависит от нас. То, что изначально „здесь“, – скорее всего, просто „невыраженная материя“, которую можно связать и интерпретировать разнообразнейшими способами. <...> Эта „дореальная материя“ (*pre-real matter*) <...> принимает форму самых разных видов несопоставимых реальностей, структурирует мир, который может влиять на нас, и на который мы тоже можем влиять. Прежде чем появится побуждение к действию, не может быть объекта, на который можно что-то спроецировать <...>». [7. P. 41]. Каждый умвельт – это не просто уникальное отражение единого универсума, как перцепции монад у Лейбница; умвельт не только сфера познания, но и реального взаимодействия, в котором впервые возникают и познающий агент, и предмет его познания-действия. «Иксюль сравнил каждый умвельт с невидимым пузырем, внутри которого живет каждый вид. Пузырь невидим именно потому, что состоит из отношений, поскольку все отношения как таковые, в отличие от вещей, которые связаны, невидимы. Объективный смысл каждого мира и каждой части внутри каждого мира зависит не столько от физического бытия, сколько от того, как пересекаются отношения, составляющие умвельт» [8. P. 126].

Философы живо откликнулись на эти новые концепции биологов, делая из них широкие и далеко идущие выводы для гносеологии и философской антропологии. Среди наиболее обсуждаемых в конце 20-х гг. XX в. можно упомянуть небольшую работу Макса Шелера «Положение человека в космосе» [9] (русский перевод: [10]) и монографию Гельмута Плеснера «Ступени органического и человек» [11] (русский перевод: [12]).

К интерпретации умвельта Шелер возвращается и в других своих работах, в частности, «Ресентимент в структуре морали» [5]. Так, здесь он пишет: «„Окружающий мир“, к которому мы, люди, приспособливаем наши орудия, – в действительности лишь угол в необъятной вселенной, выбранный нашей витальной организацией, а не целое, охватывающее кроме нас всех живых существ, к которому последние якобы „приспособились“» [5. С. 199].

В такой интерпретации Иксюля последующие исследователи, включая позднего Гуссерля, Хайдеггера, Варелу и Вакариу, не согласились бы,

⁴ Buytendijk, F. J. J. Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier. In: *Blätter für Deutsche Philosophie*. Bd. 3. Berlin 1929/30. S. 47.

пожалуй, только с ролью, приписываемой здесь «витальной организации». Дело в том, что умвелът, «окружающий мир» – это мир, с которым возможно *реальное взаимодействие* человека или животного⁵. Но взаимодействие с миром даже у животных не ограничено исключительно их «витальностью», так как и у животных важную роль играет социальный фактор, отношения в группе, альтруизм и взаимопомощь. Это позволяет особям с ослабленной жизнеспособностью выживать и даже оставлять потомство. Но это можно учесть, просто расширив понятие «витальность», то есть «жизнеспособность», с индивида на группу – стаю, рой и т.д.

Если же мы говорим о человеке, то его взаимодействие с миром определяется прежде всего мышлением. Например, для Хайдеггера человек – это по природе своей *мыслитель* (тап от индоевропейского *tap* – «мыслить», «измерять»; отсюда же санскритское *tapas*, «разум»). Поэтому для человека «окружающим миром» будет все то, что он способен охватить своей мыслью и с чем он может установить отношения в своем сознании. Если в астрологии человек обожествлял звезды и верил в их прямое влияние на свою жизнь, то через эту веру светила оказывали реальное воздействие на него, а значит, окружающий мир человека реально включал эти светила как центры взаимодействия, пусть человек и не знал ничего о природе звезд и планет. Для того, чтобы находиться с чем-то во взаимодействии, полное знание этого чего-то не является необходимым, хотя оно, конечно, помогает достичь большего⁶. Взаимодействие со светилами – так же как все проявления способностей в области мышления, познания, воли, творчества – почти не зависит от «витальности», если только не включить в нее и способность к мышлению, но при таком расширении утрачивается специфический смысл исходного термина.

⁵ Последние исследования растений все больше наводят на мысль, что и у растений также есть свой «окружающий мир», который они конституируют. Растения не только слепо или стихийно формируют среду вокруг себя в результате своей жизнедеятельности, но также способны оказывать и на среду, и на другие растения вполне целесообразные воздействия, реагируя на изменения среды и даже на сигналы от других растений [13. С. 145–210].

⁶ Можно возразить, что человек в реальности не может воздействовать на светила, поэтому здесь нельзя говорить о «взаимодействии». Но «окружающий мир» может быть и магическим миром, и миром мифа, и пантеистическим миром, наполненным божественной Сущностью. Человек может «воздействовать» на светила, например, укрепляя своими молитвами тех божественных духов, которые одушевляют эти светила как тела (например, молитвы зороастрийцев духу Сириуса, Тиштрии, чтобы помочь ему победить демона засухи Апаошу). В мире физической реальности это воздействие может не оказывать никакого воздействия на звезду Сириус, но в том окружающем жизненном мире, который соткан из человеческих усилий и переживаний, успехов и неудач, у этих молитв будут реальные следствия, звезда Сириус будет наделена особым напряженным статусом в этом жизненном мире, так что движение Сириуса по небосклону будет производить реально большее воздействие на остальные элементы жизненного мира зороастрийца (чем представителя другой религии или неверующего). В этом смысле все же можно говорить об установлении «реальных отношений» со светилами и в этом смысле о «реальном взаимодействии» с ними.

Переходим к рассмотрению следующей, четвертой ступени критики репрезентативизма, куда относится и концепция EDW в версии Вакариу. Видимо, не будучи знакомым с понятием умвельта и его философскими интерпретациями первой половины XX в., Вакариу также уделяет много внимания развенчанию идеи «единого мира», который он иронично определяет как «мир-единорог» (unicorn world), намекая на сказочный мир единорогов и радужных пони. В основе концепции «единого мира», согласно Вакариу, лежит неспособность человека представить свое полное небытие. Те, кто думают, что им это удастся, просто упускают из вида себя, представляющих это. Поэтому для каждого человека мир един уже в том, что это *его* мир, человек может присутствовать и действовать в каждой его части, хотя бы мыслью.

Но, хотя мы не можем представить свое небытие, мы должны исходить из того, что оно возможно. И в наше отсутствие мир уже не будет «нашим», он будет чьим-то еще, а поскольку каждый наблюдатель помещен в неповторимые условия наблюдения – уже в силу телесных отличий – то и чужой мир должен во всем отличаться от моего, пусть незначительно.

Он может, однако, отличаться и значительно, если речь идет о разных «домах бытия», т. е. лингвистически детерминированных парадигмах концептуализации мира. Он может отличаться невообразимо сильно, если сравнивать миры разных биологических видов живых существ, обладающих другими органами чувств с другими возможностями.

Поэтому в буквальном, а не переносном смысле, *комната человека не существует для мухи как «комната»*. При этом «эпистемологический мир» мухи ничуть не менее (но и не более) реален, чем мир человека.

По мнению Вакариу, нужно отказаться от векового антропоцентризма, если не сказать «человеческого шовинизма», признающего единственно реальной только свою, человеческую перспективу видения мира.

Ту же идею можно было найти и ранее в нейрофеноменологии Франциска Варелы: «Даже самый твердолобый биолог должен признать, что *существует множество способов, какими мир существует (there are many ways that the world is)* – и даже не один мир, а множество различных миров опыта – в зависимости от строения живого существа, о котором идет речь, и типов различений, которые оно способно проводить. И даже если мы ограничим наше внимание только человеческим познанием, есть много способов, какими мир может приниматься существующим» (there are many various ways the world can be taken to be) [14. P. 9].

Об этом же говорит и Вакариу: «Наша существенная *ошибка* состояла в том, что *мы рассматривали себя как единственных „наблюдателей“* (сущностей, которые взаимодействуют с другими элементами) в [условном] „мире“, и по этой-то причине мы и верим в „мир-единорог“» [1. P. 107].

Еще раз подчеркнем, что концепция EDW – это развитие начатого Кантом «коперниканского поворота» в гносеологии, то есть преодоление онтологического и гносеологического антропоцентризма, согласно которому мир человека (познаваемый человеком) – это единая реальность, истинная для всех других живых существ; этот антропоцентризм очевидно связан

с моральным и ценностным антропоцентризмом – представлением, что человек обладает наивысшей ценностью во всей Вселенной, и потому весь мир и все существа в нем были созданы *для блага человека*. Самое древнее дошедшее до нас выражение этой идеи можно обнаружить уже в Гераклеопольской теокосмогонии Древнего Египта⁷.

Рассмотрим теперь определение термина EDW, данное ему Вакариу: «Определяющие эпистемологически различные сущности и их соответствующие конститутивные эпистемологически различные [способы] взаимодействия представляют эпистемологически различные миры. Каждый эпистемологически различный мир обладает такой же реальностью [как наш, человеческий макромир]» [1. Р. 108]. Для Вакариу, как и для Варелы, *наблюдение есть вид взаимодействия*, следовательно, EDW имеют не только эпистемологическое, но и онтологическое значение. Согласно концепции EDW «существовать» – значит, взаимодействовать с субъектом в опыте познания при определенных условиях. То есть даже само «бытие» и «существование» будут иметь разное значение в каждом особом EDW – об этом другими словами говорил уже Гуссерль в проекте региональных онтологий: в выражениях «быть зна́ком» и «быть стулом» «быть» понимается не в одном и том же смысле. «Быть знаком» – означает, участвовать в какой-то интерпретации; «быть стулом» – давать человеку возможность для сидения и т. д. При этом Гуссерль все же верил, что все познаваемые сферы объединены покрывающим их *единым миром*⁸.

Изменение условий взаимодействия познающего с его миром не просто меняет «угол зрения» или «ширину амбразуры», через которую мы смотрим на мир – оно меняет саму наблюдаемую реальность. То, что реально в одних условиях взаимодействия, вполне может быть нереальным в других условиях. «Изменение условий восприятия предполагает изменение „мира“» [1. Р. 103].

Различные условия наблюдения есть частный случай различных способов взаимодействия. «Условия наблюдения-взаимодействия», о которых говорит Вакариу, включают в себя как минимум тир типа условий:

- 1) **обладание конкретными органами чувств**, а также
- 2) **инструментами** наблюдения и эксперимента, а также
- 3) **концепциями** для осуществления понятийного синтеза, в терминах Канта.

⁷ «Охранены люди, стадо бога, он создал небо и землю по их желанию, он уничтожил хаос воды, он создал воздух, чтобы жили их носы. Они его подобия, вышедшие из его тела. Он восходит в небо по их желанию, он создал для них растения, животных, птиц и рыб, чтобы их питать. <...> Он сотворил свет по их желанию, он плавает (в небе), чтобы они могли видеть. Он воздвиг моленную позади них, — когда они плачут, он их слышит» [15. С. 268].

⁸ «...Материальный мир – не какой-то случайный кусок естественного мира, а его фундаментальный слой, с каким сущностно сопрягается любое иное реальное бытие. Чего ему еще недостает, так это души – людей и животных, новое же, что приносят с собой эти последние, – это в первую очередь их „переживания“, сопрягающие их, по мере сознания, с их окружающим миром. При этом сознание и вещь – связанное целое: они связываются в отдельных психофизических единствах, которые мы именуем „animalia“ – „живыми“, – а на самом верху они соединены реальным единством целого мира» [16. С. 119].

«Две эпистемологически различные онтологические субстанции невозможно поместить в рамках одного и того же мира» [1. Р. 104]. «Микрочастицы и макрочастицы и соответствующие им силы (различные в каждом случае) реально существуют, но не в одном и том же единственном мире» [1. Р. 105]. **«При различных условиях наблюдения человеческий субъект наблюдает эпистемологически различные миры»** [1. Р. 105].

Одним из важнейших следствий теории EDW является то, что **«каждая эпистемологически различная сущность может взаимодействовать только с сущностями, принадлежащими к тому же EDW»** [1. Р. 106].

Здесь, правда, нужно внести уточнение – «непосредственно взаимодействовать». Пример: электрон – «эпистемологическая сущность», принадлежащая к микромиру, поэтому в нашем макромире мы можем наблюдать его косвенные проявления в сложных экспериментальных инструментах. В его собственном мире электрон взаимодействует только с другими микрочастицами.

Отрицание реальности единого мира, «мира-единорога», стало одним из пунктов обвинения в плагиате со стороны Вакариу в адрес Маркуса Габриэля, выдвинувшего такую же идею в качестве собственной в работе «Почему мира не существует» (Marcus Gabriel – Why the World doesn't exist)⁹.

Правда, тезис Вакариу, что до него никто всерьез не оспаривал представление о мире как об актуально едином, следует признать ошибочным. Из не очень далеких по времени можно вспомнить Уильяма Джеймса, который детально разрабатывал концепцию «плюралистической Вселенной»: у него единство мира относилось к философии «мягкого нрава («темперамента»)», а для прагматиста единство мира всегда остается открытой возможностью [17]. Полное осуществление этой возможности привело бы, пожалуй, по Джеймсу, к смерти мира в мировом пожаре любви, или в смешении всех стихий, как у Эмпедокла.

Переходим теперь к последней в нашей классификации ступени деконструкции репрезентативизма в «философии природы» Мартина Хайдеггера.

Вслед за М. Шелером и Х. Плессером, Хайдеггер в своем курсе лекций «Основные понятия метафизики» [6] (русский перевод [18]) дает философскую интерпретацию концепции *умwelt* Якоба Иксюля, которая развертывается и принимает форму наброска целой «философии жизни», включающей в себя «философию организма», «философию экологии» и гносеологию EDW (это понятие, как мы увидим, применимо и к хайдеггеровской теории мира).

⁹ Другим пунктом обвинения было понятие Г. Маркуса *Sinnfeld*, «смысловое поле», которое Вакариу считал подозрительно похожим на его концепцию EDW. Здесь справедливости ради надо отметить, что понятие *Sinnfeld* отличается по смыслу от EDW, так как первое относится к семантическим слоям феноменального опыта, а второе – к реальным возможностям взаимодействия. Например, это различие заметно на примере сновидений: в сновидении человек попадает в совершенно другое «смысловое поле», чем в состоянии бодрствования, в то время как EDW меняется, но не так радикально, потому что *возможности реального взаимодействия* спящего с окружающим миром не исчезают, но лишь модифицируются.

Собственные попытки Иксюля к философским интерпретациям Хайдеггера сразу несколько высокомерно исключает из рассмотрения, но при этом признает плодотворность для философии его биологических исследований: «Было бы глупо подсчитывать и высчитывать философские недостатки толкований, предложенных Иксюлем: лучше подумать о том, что разбирательство с его конкретными исследованиями – это самое плодотворное, что сегодня философия может усвоить из господствующей биологии» [18. С. 399]. Хайдеггер сам и показывает пример такого философского «разбирательства с конкретными исследованиями» Иксюля, посвящая им значительную часть своих лекций «Основные проблемы метафизики».

По свидетельству Р. Сафрански, этим лекциям Хайдеггер придавал особое значение и ставил их на один уровень с «Бытием и временем»¹⁰. В своих предшествующих работах, прежде всего в «Бытии и времени», Хайдеггер, по мнению многих (в частности, К. Лёвита), слишком резко подчеркнул в понятии *Dasein* уникальность человеческого типа существования. Поэтому в «Основных понятиях метафизики» Хайдеггер ставит вопрос о мире первоначально не с человеческой точки зрения – он пытается понять, каков окружающий мир для животного? Чтобы потом, уже отталкиваясь от умельта животных, вновь прийти к человеку, заново определив и разрыв, и связь между способами бытия человека и всех прочих живых существ.

Хайдеггер вполне осознавал трудности, связанные с необходимым для этой задачи «перенесением-себя» в животное. «Хайдеггер утверждал, что способ бытия природы, будь то неорганическая природа или органическая жизнь, связанная с телом, „может стать доступной, только если мы будем рассматривать ее деконструирующим образом“ [6. S. 371]. Это не так-то просто: сознание должно как-то постичь бессознательное, а познание – непознающее. *Dasein* должно постичь сущее (*Seiende*), для которого вообще нет никакого „вот“» [19. P. 198–199].

Весь раздел о «способе бытия-животным» в «Основных понятиях метафизики» представляет собой результат осмысления Хайдеггером книги Иксюля «Окружающий мир и внутренний мир животных» (Хайдеггер ссылается на второе издание этой книги, вышедшее в 1921 г.: Uexküll J. v. Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2., vermehrte und verb. Aufl. Berlin, 1921).

Опираясь на исследования Вуйтэндйк, Иксюля и других биологов того времени, Хайдеггер ставит ряд философских вопросов, которые можно выстроить в следующем порядке:

- 1) характер единства, присущего организму;
- 2) способ бытия живого и соответственно –
- 3) сущность жизни как таковой¹¹;

¹⁰ «Во второй части своего цикла лекций Хайдеггер впервые выдвигает своего рода философию природы – попытка уникальная для него и более никогда не повторявшаяся. Значение, которое он придавал этому, становится ясным из того факта, что он сам ставил эти размышления на один уровень с «Бытием и временем»» [19. P. 198].

¹¹ «<...> мы должны дать сущностное определение живого, дать характеристику самого существа жизни, пусть даже с особой оглядкой на животное» [18. С. 324].

4) отличие умвелта животных от мира человека;

После рассмотрения этих четырех вопросов, которые составляют основу предлагаемой Хайдеггером философии природы, он возвращается в ходе лекций к своим привычным темам – уже на новом уровне: к вопросам о *способе бытия человека* и характере существования человеческого мира (природа феномена «мир»).

В рамках данной статьи у нас нет возможности подробно рассмотреть всю концепцию философии природы Хайдеггера и его аргументацию, поэтому кратко сформулируем основные пункты его аргументов и главные выводы по перечисленным четырем вопросам.

1. *Единство организма* носит, по Хайдеггеру, не предметный характер, оно имеет *событийную природу*¹², а потому подчинено не логике причинно-следственной связи, но смысловым взаимосвязям.

Единство организма нельзя, по Хайдеггеру, выводить из соотношения его частей, оно первично по отношению к частям: «Многочлеточное живое существо – это не государство клеток, как принято считать. Одноклеточные и многоклеточные имеют свое единство, т. е. свою специфическую сущностную целостность в том, что они суть организмы» [18. С. 325]; то есть, не организм – государство клеток (метафора, введенная Ф. Ницше), а клетка и одноклеточное животное – уже есть организм как «государство», пусть и «государство в государстве».

Хайдеггер пытается схватить сущность органа, противопоставляя его механическому орудию. В отличие от орудия, орган представляет собой живое выражение *способности* целого организма к определенному взаимодействию со средой. «...Видит ли животное потому, что имеет глаза, или оно имеет глаза, потому что может видеть? Почему у животного есть глаза? Почему оно может иметь такое? Только потому, что оно может видеть» [18. С. 333].

Хайдеггер противопоставляет орган и орудие также и потому, что орудие по природе не принадлежит определенному деятелю; на примере ручки и глаз – ручкой может писать любой, кто умеет писать, глаза же – лишь до тех пор глаза, пока они «мой». Глаз, вырванный со своего места, не перестает быть вещью в мире, но он перестает быть глазом по сути своей как выражением способности (*das Können*) организма видеть. Это дает интересные практические следствия для трансплантологии – не только объясняет трудности пересадки органов, связанные с иммунным ответом на чужой орган, но и делает понятным неизбежность изменения всего принимающего этот орган организма, включая субъективную сферу памяти, вкусовых и иных предпочтений, фобий и т. д.

Особое отношение, в котором находится орган к конкретной способности организма, Хайдеггер именуется отдельным термином «услужение» (*Diensthaftigkeit*), чтобы отличить от просто «служения для чего-то»,

¹² «...дают о себе знать совершенно новые явления (прежде всего ставшие известными благодаря исследованиям Шпемана), которые ставят проблему *событийного характера* организации организма на более широкую и прочную основу» [18. С. 403].

свойственного инструменту. Важным для Хайдеггера отличием органа от средства является их отношение ко времени: «<...> *Отношение ко времени у органа и средства принципиально разное*» [18. С. 343]. «Как раз органы-то и не изготавливаются – в том смысле, что они никогда не остаются где-нибудь “валяться” как средства: в том, что они суть и как они суть, они всегда остаются связанными с жизненным процессом животного» [18. С. 343]. Об этом же говорит «закон тренировки функции» академика Амосова: клетки постоянно умирают и воспроизводятся, и производятся они лишь в том случае, если на них есть «запрос» со стороны «напряженной функции». Если такого запроса нет, то орган не исчезнет сразу, но постепенно начнет атрофироваться, пока от него не останется лишь необходимый минимум. Необходимый для чего? – Жизнь есть пространство возможного, поэтому живые организмы до последнего стремятся сохранить максимальный спектр возможностей, даже если многие из них давно и не использовались. Поэтому клетки, органы и даже целые организмы способны входить в состояние динамического покоя (анабиоз, зимняя спячка млекопитающих, споры растений и т.д.), в ожидании благоприятных условий для нового пробуждения жизненных сил и процессов обмена. Но даже в этом состоянии покоя живые системы находятся в особом отношении ко времени, именно потому, что они *ожидают* лучших времен, это ожидание требует расходования некоторых сил и потому не может быть бесконечным (хотя оно может казаться потенциально бесконечным у вирусов и спор некоторых растений и грибов). При активной жизнедеятельности организм и все его органы буквально *создают свое собственное время* этим усилием напряженной функции, усилием самотворения, будет ли это напряжение проявляться в форме творческого усилия или в форме напряженного покоя ожидания.

Способ бытия органа, как кажется, становится у Хайдеггера третьим способом бытия сущего в мире наряду с наличным и подручным: орган не является наличным в том смысле, что он всегда «где-то там», но он не является и подручным в том смысле, что он лишь «пригоден» для чего-то. Орган не только пригоден, он «служит» определенной способности (Können), он неотделим от этого служения.

2. *Способ бытия животного* определяется, по Хайдеггеру, тем, что они «мироскудны». «Мироскудность» (*Weltarmut*) не означает, что животные живут в каком-то более скудном мире, напротив, это значит, что самого «мира» у них недостаточно, они «бедны миром». «В отличие от камня, животное в любом случае обладает возможностью перемещаемости, и все-таки это не то, что делает возможным перемещение, которое мы имеем в виду, когда говорим о перемещении человека в человека. У животного что-то есть и чего-то нет, т. е. оно чего-то лишено. Мы говорим об этом так: животное скудомирно, оно, в принципе, лишено мира» [18. С. 323]¹³.

¹³ А.П. Шурбелёв в русском переводе этих лекций переводит *Weltarmut* как «скудомирные», но идея не в том, что у животных «скудный мир», а в том, что у них «мало мира», по сравнению с человеком. Потому что для них «мир» – это только «окружающий мир» (*Umwelt*),

Также важнейшими характеристиками способа бытия животных, по Хайдеггеру, является инстинктивная *тяга (Trieb)*. «Это самопродвижение и продвинутость в свое „для чего“ возможны для способного только в том случае, если бытие-способным вообще побудительно. Способность всегда есть только там, где есть побуждение (*Trieb*)» [18. С. 348]. В немецком – *Trieb, triebhaft, Triebcharakter; Trieb* в данном контексте означает «мотив» или «импульс», но – принципиально – не как исходящие извне, а как собственные побуждения, исходящие изнутри, из основания самого существа органа и организма в целом. В этом исходящем изнутри побуждении и видит Хайдеггер *сущность органа* и организма, точнее, основание и природу его единства.

Затем Хайдеггер ставит вопрос о природе той «самости», заключенной в достигнутом (до него) понятием организма как «само-творящего». Немецкое слово *Selbst* Хайдеггер резервирует за специфически человеческим типом «самости», а более фундаментальный, но и примитивный тип самости, свойственный способу бытия животного, он именуется словами *Eigen, Eigentum, Eigentümlichkeit*¹⁴.

«Животная свойственность (*das Eigentum*) означает: животное, и прежде всего его специфическое бытие-способным, является своим (*ist sich zu eigen*). Когда инстинктивный порыв к чему-либо как будто оставляет себя позади себя самого, животное не утрачивает себя, но сохраняется как раз в этом порыве и остается в этом порыве и стремлении самим собой» [18. С. 355; 6. S. 340]. «...Фраза „животное организовано“ подразумевает, что животное изначально пропитано способностью» [18. С. 357]. «...„Организм“ указывает на *определенный фундаментальный способ бытия*. Мы кратко характеризуем этот способ так: *облаченная способностью создающая органы свойственность*» (*befähigte organschaffende Eigentümlichkeit*) [18. С. 357–358; 6. S. 342].

Хайдеггеровский термин *Trieb* можно переводить также как «побуждение» и «порыв», и его значение довольно близко к бергсоновскому «жизненному порыву». Но если Бергсон фактически абсолютизирует жизненный порыв как одно из проявлений изначальной *длительности*, то Хайдеггер не останавливается в своем анализе сущности жизни на понятии порыва, а продолжает вопрошать далее о сущности жизни в онтологическом плане, то есть об особом *способе бытия живого*, который и проявляется на онтическом уровне сущего как «порыв».

3. *Сущность жизни как таковой* определяется Хайдеггером как способность к *самосозиданию*. В поисках отличительной черты способа бытия

сфера возможного взаимодействия между организмом и средой, а у человека эта сфера по определению гораздо шире, чем у любого животного – и главное здесь не пространственная «широта», а богатство разнообразных возможностей по трансформации своей среды и себя вместе с ней. Поэтому мы далее будем переводить *Weltarmut* как «мироскудные».

¹⁴ Перевод Шурбелёвым *Eigentümlichkeit* как «собственность» или «самособственность» кажется не вполне удачным; мы будем переводить как «свойственность», так как у Хайдеггера здесь в «своем» явно акцент не на обладании, а на сущностном отношении к «себе». Как, например, когда мы говорим про какой-то род деятельности «не мое», или кто-то говорит о человеке или животном, что такое поведение ему «не свойственно».

организма, отличающего его от машины, Хайдеггер сразу же натывается на *самосозидание*, которое позже получит в биологии и нейрофеноменологии устойчивое обозначение термином *аутопоэзис*: «Вообще самосозидание, самонаправление и самообновление – это, по-видимому, те моменты, которые отличают организм от машины и одновременно намечают своеобразные направления, в которых он как организм имеет способность и получает ее» [18. С. 339–340].

Правда, это самосозидание Хайдеггер не считает окончательным ответом на поставленный вопрос – по сути, вопрос о природе жизни – так как указание на самотворение организма оставляет открытым вопрос о природе *действия*, которое, получив (опять – откуда?) возможность положительной обратной связи в своих взаимодействиях со средой, становится тем «само», которое самосозидается в форме организма. Для сравнения, А.Н. Уайтхед также пришел к этому первичному акту как к конечному онтологическому принципу в своей философии организма, и описывал этот акт как простейший неделимый в себе акт творчества (*creativity*). Деррида, который также пришел к схожей идее первичного акта, самотворящего себя во всех формах сущего, определял его природу как изначальное *различАние* (*DifferAnce*).

Хайдеггер, по-видимому, считал, что способность как *возможность действия* первична по отношению к *любым* действиям, поэтому нет необходимости уточнять, какое именно действие первично для живого или составляет его способ бытия. «Бытие-возможным» («возможность», *das Möglichsein*) сама по себе и есть, по Хайдеггеру, сущность жизни как таковой. «В конце концов, именно к действительности животного в определенном смысле принадлежит возможность (*das Möglichsein*) и мочь (*das Können*) – не так, чтобы всякое действительное, поскольку оно есть, до этого вообще должно было быть возможным: не эта возможность, но бытие-способным принадлежит к бытию-действительным животного, к существу жизни. Только то, что способно и еще раз способно – только это живет...» [18. С. 358]. «Бытие-способным (*Fähigsein*) – это не какая-то возможность организма по отношению к действительному, но конститутивный момент того способа, каким животное как таковое есть, – его бытие» [18. С. 358].

4. *Отличие умвельта животных от мира человека*. Если умвельт животного нельзя понимать и объяснять исходя из человеческой онтологии наличного и подручного, то *каков вообще его онтологический статус?* «К чему же относится животное поведение и каково это отношение? Теперь, правда, можно спросить и так: где и как совершает свой круг то кольцо, которое замыкает животное в себе как таковое?» [18. С. 383].

«Если животное поведение не есть отношение к сущему то, может быть, тогда это отношение к ничто? Нет! Но если не к ничто, тогда к чему-то, что все-таки должно быть и есть» [18. С. 383].

Главным понятием, при помощи которого Хайдеггер выражает особый онтологический статус и характер умвельта животных, является понятие «кольцо высвобождения» (*Entnemmungsring*). «Животное поведение не относится и никогда не может относиться – как нам это могло бы показаться –

к *наличным* вещам и их скоплению: оно окружает самого себя *кольцом высвобождения* [Entnemmungsring], в котором предопределено то, что – как повод – может встретить соответствующее поведение» [18. С. 387].

Хайдеггеровское «кольцо высвобождения» (расторжения) – понятие, очень близкое к «структурной сопряженности» (*structural coupling*) в нейрофеноменологии Ф. Варелы [14. Р. 151], так как в обоих понятиях подразумевается, что сама структура среды буквально *создается* возможностями взаимодействия с ней со стороны действующего агента. Преграды для возможного воздействия будут выступать как непроницаемые плотные тела, пути обхода этих преград – как границы тел, а области относительно свободного взаимодействия – как «пустое пространство» и как фон.

«Кольцо высвобождения» Хайдеггера имеет то преимущество перед «структурной сопряженностью», что указывает на источник возможностей для взаимодействия агента и среды – накопленную агентом «взрывную энергию», которая ждет открытия канала для своего высвобождения. Кольцевая структура подчеркивает, что все инстинктивные порывы животного и соответствующие им возможности взаимодействия со средой образуют замкнутый круг, своеобразный замкнутый на себя «вихрь», образующий то, что Хайдеггер определял как «животную самость» (свойственность, *Eigentümlichkeit*), отличную от человеческой «самости» (*Selbst*).

«Структурная сопряженность» Варелы, с другой стороны, акцентирует внимание на структурной составляющей отношения агента и среды, что теоретически открывает возможность воспроизводить подобные живым системы искусственно, прежде всего средствами кибернетики. При этом, конечно, есть опасность упустить существо жизни, так как исходный порыв-гон, о котором говорит Хайдеггер, нельзя воспроизвести искусственно. Но если не претендовать на постижение и тем более на воссоздание жизни как таковой, то построение систем с учетом их структурной сопряженности со средой может придавать этим системам гибкость и способность к саморазвитию, подобные свойствам живых систем. Собственно, развитие нейросетей, больших языковых моделей и нейроморфных вычислителей и есть результаты движения в этом направлении.

Отличие умельца животных от «мира» человека состоит в характере *открытости*, которым обладает человеческий мир и существующее в нем. «У животного есть определенная открытость миру, но мир не может стать для него „явленным“ как мир. Это происходит только с человеком. Между человеком и его миром открывается свободное пространство. Его связь с миром ослаблена до такой степени, что человек может относиться к миру, к самому себе и к себе же как чему-то происходящему в мире. Человек не только отличен от всего, но он также может самостоятельно отличать себя от других. И он может не только относиться к разным вещам, но и проводить различия между вещами. Это „игровое пространство“, как мы уже знаем, Хайдеггер называет „свободой“» [19. Р. 199–200].

Хайдеггер в очередной раз развенчивает «миф данного» – свойственное обыденному здравому смыслу и науке модерна представление о мире как

совокупности сущего, которое «имеется» «где-то там» и лишь ожидает, когда человек удосужится его открыть, познать и освоить. По Хайдеггеру, человеческий «мир» включает в себя лишь то, что тем или иным образом было *раскрыто*: «Хотя сущее тоже принадлежит миру, но принадлежит лишь постольку, поскольку оно *доступно*; поскольку само сущее допускает такое и делает возможным. Это случается только тогда, когда сущее как таковое *может раскрываться*. Значит, сначала оно не раскрыто, а *замкнуто и сокрыто*» [18. С. 422]. «...Картина не такова, будто человек существует и, помимо прочего, однажды вдруг решает образовать мир: на самом деле совершается мирообразование, и только на его основе существует человек» [18. С. 431].

Человеческое бытие-свободным по отношению к сущему Хайдеггер описывает как «держание себя напротив» сущего (*das Sichentgegenhalten*) [18. С. 515]. Животное неспособно к такому «держанию себя», потому что, будучи заключено в «кольцо инстинктов», либо устремляется к объекту желания (или наоборот, избегает нежеланного), либо переключает свое внимание на другой объект. Человек же может свободно приостанавливать поток деятельности, отказывая себе в овладении сущим и, главное, в самом этом отказе находить удовлетворение от сохранения своей свободы.

Список литературы / References

- [1] Vacariu G. Epistemologically different worlds. Editura Univeritatii din Bucuresti; 2008.
- [2] Vacariu G. Did Markus Gabriel (Bonn University) plagiarize my ideas? In: More troubles with cognitive neuroscience. Bucharest: University of Bucharest Publishing Company; 2014.
- [3] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подг. А.В. Лебедев. М. : Наука, 1989. *Fragments of early Greek philosophers. Pt. I. From epic theocosmogonies to the emergence of atomism.* Lebedev AV, editor. Moscow: Nauka publ.; 1989. (In Russian).
- [4] Uexküll J. von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von Julius Springer; 1909.
- [5] Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука, Университетская книга, 1999. Scheler M. *Resentment in the structure of morals*. Saint Petersburg: Nauka publ., University Book; 1999. (In Russian).
- [6] Heidegger M. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Fr.a.M.: Klostermann; 1983.
- [7] Boss M. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. New York, London: Jason Aronson; 1983.
- [8] Deely J. Umwelt. *SEMIOTICA*. 2001;134(1/4):125–135.
- [9] Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. St. Goar: Reichl; 1928.
- [10] Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения: пер. с нем. / пер. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова; под ред. А.В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 129–194. Scheler M. The human place in the Cosmos. In: *Selected works*: Trans. from Germ. Denezhkin AV, Malinkin AN, Fillipov AF, transl; Denezhkin AV, editor. Moscow: Gnosis publ.; 1994. P. 129–194. (In Russian).

- [11] Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, Leipzig: De Gruyter; 1928.
- [12] Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
Plessner H. *The levels of organic life and the human: Introduction to philosophical anthropology*. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN); 2004. (In Russian).
- [13] Манкузо С. О чем думают растения. Тайная жизнь, скрытая от посторонних глаз. М. : Эксмо, 2020.
Mancuso S. *What do plants think about. A secret life hidden from prying eyes*. Moscow: Eksmo; 2020. (In Russian).
- [14] Varela F, Thompson E, Rosch E. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press; 1991.
- [15] Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М. : Восточная литература РАН, 1996.
Mathieu ME. *Selected works on the mythology and ideology of Ancient Egypt*. Moscow: Eastern Literature RAN publ.; 1996. (In Russian).
- [16] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1 / пер. с нем. А.В. Михайлова. М. : Академический Проект, 2009.
Husserl E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Book 1. Mikhailov AV, transl. Moscow: Academic Project publ.; 2009. (In Russian).
- [17] Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М. : Космос, 1911.
James W. *A pluralistic Universe*. Moscow: Cosmos publ.; 1911. (In Russian).
- [18] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество. СПб. : Владимир Даль, 2013.
Heidegger M. *The fundamental concepts of metaphysics. World, finitude, solitude*. Moscow: Vladimir Dal publ.; 2013. (In Russian).
- [19] Safransky R. *Martin Heidegger. Between Good and Evil*. Cambridge, Mass.; London Engl.: Harvard University Press; 1998.

Сведения об авторе:

Фалёв Егор Валерьевич – доктор философских наук, доцент, профессор, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-0247-6825. SPIN-код: 5539-2291. E-mail: falev@philos.msu.ru

About the author:

Falev Egor V. – DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0247-6825. SPIN-code: 5539-2291. E-mail: falev@philos.msu.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1050-1066>

EDN: JVEONZ

Научная статья / Research Article

Методологическое взаимодействие экспериментальной и компьютерной философии

Е.А. Алексеева  

Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва, Россия

 eaalekseeva@gaugn.ru

Аннотация. Исследование посвящено проблеме взаимосвязи методов двух современных философских направлений: экспериментальной и компьютерной философии. Оба эти направления отличаются тем, что они отходят от принципов «кабинетной» философии, хотя и не порывают к ней полностью, обращаются к эмпирическим данным и т.п. Рассматриваются ключевые принципы экспериментальной философии, которые позволяют интегрировать методологическую структуру экспериментальных философских исследований с подходами в области компьютерной философии. Также демонстрируется, что с помощью компьютерной философии могут быть трансформированы такие классические философские методы, как концептуальный анализ и мысленные эксперименты, что в том числе позволяет частично объединить между собой экспериментальную и компьютерную философию. Выделяются четыре группы компьютерных технологий, которые могут быть использованы в связке с философскими методами. Это технологии анализа данных, компьютерного моделирования (многоагентные системы и т.п.), генеративные ИИ-технологии, компьютерные игры. В контексте философских исследований результаты, полученные с помощью этих ИКТ-инструментов, требуют особой смысловой интерпретации. В данной работе рассматривается проблематика потенциально возможного экспериментального философского исследования, посвященного проблеме подтверждения/доказательства в области доказательной медицины и медицинской деятельности. Предлагаются варианты того, каким образом можно было бы использовать методы компьютерной философии для проведения такого исследования.

Ключевые слова: метафилософия, философские методы, концептуальный анализ, концептуальный инжиниринг, мысленный эксперимент, философский эксперимент, анализ данных, многоагентные системы, генеративные ИИ-технологии, компьютерные игры

Информация о финансировании. Исследование выполнено в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2023-0004 «Цифровизация и формирование современного информационного общества: когнитивные, экономические, политические и правовые аспекты»)

© Алексеева Е.А., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 21.06.2024

Статья принята к публикации 19.09.2024

Для цитирования: *Алексеева Е.А.* Методологическое взаимодействие экспериментальной и компьютерной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1050–1066. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1050-1066>

Methodological Interaction between Experimental and Computer Philosophy

Ekaterina A. Alekseeva  

State Academic University for the Humanities, Moscow, Russia

 eaalekseeva@gaugn.ru

Abstract. The study is devoted to the problem of the relationship between the methods of two contemporary philosophical trends: experimental and computer philosophy. Both of these trends are distinguished by the fact that they depart from the principles of “armchair” philosophy, although they do not break with it completely, turn to empirical data, etc. The key principles of experimental philosophy are considered, which allow integrating the methodological structure of experimental philosophical research with approaches in the field of computer philosophy. It is also demonstrated that with the help of computer philosophy, such classical philosophical methods as conceptual analysis and thought experiments can be transformed. This, among other things, allows integrating them into experimental philosophical research. Four groups of computer technologies are distinguished that can be used in conjunction with philosophical methods. These are data analysis technologies, computer modeling (multi-agent systems, etc.), generative technologies, computer games. In the context of philosophical research, the results obtained with the help of these technological tools receive a semantic interpretation. This paper proposes the problematic of a potential experimental philosophical study devoted to the problem of confirmation/proof in the field of evidence-based medicine and medical activity. Options are offered for how the methods of computational philosophy could be used to conduct such a study.

Keywords: metaphilosophy, philosophical methods, conceptual analysis, conceptual engineering, thought experiment, philosophical experiment, data analysis, multi-agent systems, generative technologies, computer games

Funding of Sources. The research was prepared at the State Academic University for the Humanities within the framework of the state assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (topic No. FZNF-2023-0004 “Digitalization and methods of the modern information society: cognitive, physical, political and legal aspects”).

Article history:

The article was submitted on 21.06.2024

The article was accepted on 19.09.2024

For citation: Alekseeva EA. Methodological Interaction between Experimental and Computer Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1050–1066. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1050-1066>

Ключевые методологические принципы экспериментальной философии

Экспериментальная и компьютерная философия являются относительно новыми подходами в философских исследованиях, и статус этих подходов для философского сообщества, по всей видимости, до сих пор не вполне ясен, несмотря на то, что определенная их институционализация уже присутствует. Признаками такой институционализации можно считать книжную серию *Advances in Experimental Philosophy*, в которой отдельные книги посвящены достижениям в области экспериментальной философии в различных областях (эпистемологии, метафизики, философии языка и т.д.). В области компьютерной философии так же есть как отдельные публикации, так и журналы, ориентированные на публикации статей по данному направлению. Тем не менее оба этих подхода еще не стали философским мейнстримом, а специальных методологических исследований, которые анализировали бы их взаимосвязь, практически не существует. Единственная работа, которую можно здесь отметить, это статья 2007 г. Wiegel V., van den Berg J. *Experimental Computational Philosophy: shedding new lights on old philosophical debates* [1], однако в ней речь идет, скорее, о вычислительных моделях, применимых в экспериментальной философии, а не о современных компьютерных методах философского исследования. Соответственно, вопрос о том, каким образом возможная взаимосвязь методов экспериментальной и компьютерной философии, все еще требует изучения.

Одно из достаточно широких определений экспериментальной философии звучит следующим образом: «Экспериментальная философия – это название недавно появившегося философского направления, представители которого используют методы экспериментальной психологии для исследования того, как люди выносят суждения, которые влияют на философские дебаты. Хотя у движения есть название, оно включает в себя множество проектов, направляемых различными интересами, предположениями и целями» [2. Р. 123]. Будем отталкиваться от этого определения, тем более что и другие исследователи так или иначе рассматривают экспериментальную философию в близком ключе: «При этом изучается обычное понимание людьми морали, свободы воли, счастья и других ключевых философских понятий. Цель состоит в том, чтобы погрузиться непосредственно в реальный мир и использовать психологические эксперименты, чтобы добраться до истоков философских проблем» [3. С. 29].

Ключевой задачей экспериментального философского исследования становится проверка философских интуиций относительно того, каким образом в обыденном сознании и повседневном опыте интерпретируются некоторые

понятия, для которых существуют и философские концепты, и связанные с ними концепции. Фактически это изучение мировоззренческих пресуппозиций, которыми руководствуются различные субъекты в своей деятельности. Подтверждение или опровержение подвергающихся проверке философских интуиций в свою очередь включается в структуру философского исследования, то есть рефлексия относительно определенных концептов или категорий проходит по второму кругу. Философ-исследователь здесь рекурсивно включается в изучаемую область.

Примером исследования в области экспериментальной философии, в ходе которого эксплицируются его методологические основания, является работа *Experimental Philosophy and Statistical Learning* [4], где среди прочих проверяется «старая идея в эпистемологии, восходящая к Платону, о том, что знание требует неопровержимости» [4. Р. 18]. В работе предложен эксперимент, который должен выявить, каким образом в ходе обучения учащиеся приобретают идею того, что такое знание. Исследование состоит из нескольких этапов, где исходная проблема обозначается как *Acquirendum*, затем формулируются гипотеза относительно того, что учащиеся в ходе обучения приобретают одно из трех возможных представлений о знании: «(1) возможность того, что знание является истинным убеждением, (2) возможность того, что знание является истинным убеждением с обоснованием какого-либо рода, но без требования неопровержимости и (3) возможность того, что знание должно быть неопровержимым» [4. Р. 19]. Затем предлагается когнитивно-психологический эксперимент, который должен показать, какая из этих интерпретаций знания формируется у учащихся. Все этапы и методологические основания проведения экспериментального исследования подробно описаны в статье. Есть и другие примеры подобных исследований [5; 6].

Общее описание методологии экспериментально-философского исследования может выглядеть следующим образом: «1. Разложение выбранной философской теории на предположения, предпосылки, механизмы, предсказания; 2. они в свою очередь должны быть преобразованы в экспериментальные установки, то есть в практические примеры в противоположность абстрактным терминам; 3. затем происходит их трансформация в элементы промежуточной концептуальной структуры; 4. конкретные экспериментальные установки интерпретируются в категориях промежуточной концептуальной структуры; 5. теория реализуется в лаборатории на основе требований промежуточной концептуальной основы; 6. рефлексироваться конкретные экспериментальные установки; 7. проводится эксперимент; 8. результаты переводятся обратно в термины исходной теории; 9. и затем они используются, чтобы подтвердить, уточнить или отвергнуть теорию» [1. Р. 57].

Нужно отметить, что в настоящее время компьютерные методы уже периодически используются в экспериментальной философии. Чаще всего это методы, пришедшие из других областей цифровой гуманитаристики, например, корпусной лингвистики, использующей компьютерные технологии для

анализа корпусов текстов. Применение таких технологий описано в книге *Methodological Advances in Experimental Philosophy* [7]. Представляется, однако, что дальнейшее развитие экспериментальной философии делает ее методологическое взаимодействие с компьютерной философией практически неизбежным. Связано это прежде всего с тем, что оба направления являются универсальными философскими методологиями, применимыми практически в любой области исследования, а также меняют сам стиль философского мышления в соответствии с трансформациями современной культуры, фундированной компьютерными технологиями.

Что такое компьютерная философия?

Существует как минимум три англоязычных понятия, которые обозначают методологические изменения философии в сторону цифровизации философских исследований. Это *Digital Philosophy*, *Computational Philosophy* (встречается наиболее часто) и *Computer Philosophy* (встречается редко). Первое понятие выглядит образованным по аналогии с понятием *Digital Humanities*, но на самом деле обозначает прежде всего определенную метафизическую систему, утверждающую, что вселенная имеет цифровую основу. Второе понятие можно интерпретировать как вычислительную философию, но здесь смешиваются два аспекта: применение вычислительных моделей в философии и применение компьютерных технологий в философских исследованиях. Строго говоря, вычислительные модели не обязательно предполагают реализацию в компьютерной среде, но предшествуют ей, поэтому для того чтобы подчеркнуть, что особая философская методология предполагает применение специализированных компьютерных инструментов для философских исследований, предлагается использовать именно понятие компьютерной философии (*computer philosophy*) в его совпадении с одним из аспектов вычислительной философии (*computational philosophy*).

Понятие вычислительной (или компьютерной философии) в Стэнфордской энциклопедии определяется следующим образом: «использование вычислительных методов для усиления методологического аппарата философских исследований. Вычислительная философия – это не философия компьютерных технологий или вычислительных методов; это скорее философия с использованием компьютеров и вычислительных методов» [8]. Как видим, это в основном методологическое определение компьютерной философии, но его можно дополнить более широким пониманием компьютерной философии как фундаментального изменения самого способа философского мышления, при котором стирается онтологическая граница между человеческим и артефактным (в данном случае компьютерным). Это возможно за счет того, что современные компьютерные технологии способны воспроизводить такие интеллектуальные действия, которые ранее были принадлежностью лишь человеческого интеллекта, однако совершают они эти действия особым

нечеловеческим способом. Некоторые авторы связывают подобные эффекты с развитием GPT-подобных технологий [9], другие – с развитием интеллектуальных компьютерных систем в целом [10].

Если компьютерную философию рассматривать со стороны ее методологического потенциала, то можно обозначить несколько традиционных философских методов, которые могут быть компьютеризированы. Прежде всего, это концептуальный анализ, и хотя относительно него в современной философии нет устоявшегося консенсуса [11], но его можно в целом определить как прояснение некоторых понятий, выявляющее их разнообразные смысловые аспекты и контексты употребления. При этом концептуальный анализ иногда обозначается и в качестве метода экспериментальной философии [12]. Другой компьютеризируемый философский метод – это концептуальный инжиниринг в широком смысле слова, представляющий собой как переинтерпретацию существующих концептов с целью их «улучшения» или большей релевантности относительно некоторого контекста, так и формулировку новых концептов, в том числе в тех областях, которые остаются дискурсивно невидимыми. Наконец, компьютерная философия способна преобразовать философский метод мысленных экспериментов с помощью современных компьютерных технологий.

Все три указанных философских метода не только могут быть компьютеризированы, как будет показано в дальнейшем, но и являются в той или иной степени связанными с экспериментальной философией. Экспериментальные данные могут использоваться для построения и валидации компьютерных моделей. С помощью компьютерных моделей, в свою очередь, можно генерировать гипотезы для экспериментальной проверки. Далее мы рассмотрим несколько типов компьютерных технологий, применимых в философских исследованиях, интегрирующих методы компьютерной и экспериментальной философии. К их числу относятся компьютерный анализ данных, компьютерное моделирование на основе многоагентных систем, GPT-технологии, компьютерные игры. Для того, чтобы показать потенциал этих технологий в философских исследованиях, будет предложена идея потенциально возможного философского исследования.

Потенциально возможное исследование на основе синтеза экспериментальной и компьютерной философии

Чтобы продемонстрировать, каким образом возможно методологическое взаимодействие экспериментальной и компьютерной философии, будет предложен пример потенциально возможного исследования, выдержанного в рамках обоих этих направлений. Такое исследование не проводилось, но его проведение потенциально возможно, поэтому демонстрируется его предварительная структура. На основе этой структуры будет показано, каким способом возможно применение четырех типов обозначенных выше компьютерных технологий для проведения философских исследований.

В качестве исследовательской проблемы обозначим актуальную для эпистемологии тему доказательства/подтверждения, но интерпретируемую в контексте социально значимой проблемы доверия к доказательной медицине (evidence-based medicine). Доказательная медицина – это общее наименование подхода в медицине, при котором медицинская деятельность основывается на результатах исследований эффективности и безопасности лекарственных препаратов, методов лечения и т.п., осуществлявшихся согласно принципам научной рациональности и с использованием релевантной научной методологии. Существует ряд исследовательских способов, соответствующих принципам доказательной медицины (например, плацебо-контролируемое исследование), но в данный момент нет необходимости подробно на них останавливаться.

Эволюция в медицине, которая привела к появлению доказательной медицины, происходила как смена подходов: «Экспертное мнение и личный опыт долгое время оставались основой для принятия решений в области здравоохранения. Постепенно между 1950-ми и 1990-ми возросла важность научных методов, тестирования гипотез в контролируемых условиях и статистического анализа, при этом стало очевидно, что использование только личного мнения приводит к различным вредным последствиям» [13]. В то же время до сих пор внедрение методов доказательной медицины сталкивается с определенными сложностями, в частности существует так называемое явление дениализма, когда отвергаются протоколы лечения, сформулированные на основе научных результатов, а также возникают течения, подобные антивакцинаторству. Все это заставляет поставить вопрос о причинах того, почему как со стороны врачей, так и со стороны пациентов нет однозначного доверия к доказательной медицине. Далеко не все врачи в своей клинической практике целиком придерживаются принципов доказательной медицины, также далеко не все пациенты готовы предпочесть доказательную медицину разнообразным практикам из области «альтернативной» медицины. Есть различные объяснения этому феномену: социальные, экономические, психологические и т.п. Также существует ряд внутренних проблем самой доказательной медицины, которые имеют в том числе эпистемический характер [14]. Но в данном случае нас интересует смысловая интерпретация самого понятия «доказательства» в рамках доказательной медицины.

Предположим, что одной из причин того, что доказательная медицина сталкивается с рядом сложностей для реализации ее принципов в медицинской практике, является неоднозначность в понимании того, какой способ лечения, лекарственный препарат и т.п. можно считать доказавшим свою эффективность. То есть это вопрос о том, что подразумевается под доказательством. Как известно, понятие «evidence» можно перевести на русский язык по крайней мере тремя способами: доказательство, подтверждение, свидетельство. Соответственно, здесь мы сталкиваемся с проблемой подтверждения как некоторого эмпирического доказательства, а также его соотношения с доказательством в логико-дедуктивном смысле.

Существует несколько эпистемологических теорий подтверждения. В первую очередь в данной области большое значение имеют байесовские подходы: «Данные особенности находятся в соответствии с предметной спецификой байесовских подходов в эпистемологии: основным объектом исследования является рациональная уверенность и ее изменения, ввиду чего стержневой темой байесовского осмысления науки является именно операция подтверждения и ее составляющие» [15. С. 24]. Согласно байесианской теории подтверждения опытные данные e подтверждают теорию h , если и только если вероятность h возрастает после того, как e становится известно, то есть если $\Pr(h | e) > \Pr(h)$. Иными словами, «согласно байесианскому подходу разница между апостериорной и априорной вероятностью гипотезы h дает нам количественную оценку того, в какой степени опытные данные e поддерживают h » [16. С. 89].

В рамках потенциального исследования в русле экспериментальной философии предполагается выдвинуть гипотезу, согласно которой представление о том, что такое доказательство/подтверждение, какие суждения можно считать доказанными/подтвержденными, а также о том, что входит в процедуру доказательства/подтверждения, существенно расходится у трех различных групп акторов, вовлеченных в медицинскую деятельность. Первая из этих групп – исследователи, проводящие испытания методов лечения и лекарственных препаратов; вторая – врачи, которым приходится непосредственно применять разработанные методы в своей клинической практике, выбирая при этом *evidence-based* или *opinion-based* (основанный на врачебном мнении) подход; третья – пациенты, для которых ключевым становится вопрос о доверии какому-либо подходу. При этом некоторое представление о том, что такое доказательство/подтверждение, должно присутствовать в качестве фоновой пресуппозиции, в том числе при формулировке суждений с эпистемической модальностью вида «доказано, что...», на которые ориентируются представители первой группы при репрезентации результатов исследований, а представители второй и третьей группы – при принятии соответствующих решений, касающихся медицинских действий.

Структура такого потенциально возможного исследования в общем виде будет выглядеть как последовательность нескольких этапов: 1. выявление ключевых концептуальных фреймов теории доказательства/подтверждения; 2. формулировка нескольких примеров, допустим, в качестве совокупности суждений вида «доказано, что...»; 3. разработка эксперимента, в ходе которого будут выявлены предпочитаемые способы понимания подтверждения/доказательства; 4. проведение эксперимента; 5. сопоставление результатов с изначальным предположением о различии представлений о подтверждении/доказательстве у различных групп акторов, вовлеченных в медицинскую деятельность. На каждом этапе возможно применение различных компьютерных технологий и подходов из области компьютерной философии.

Анализ данных в компьютерной и экспериментальной философии

Компьютерный анализ данных, data-mining и т.п. постепенно становятся частью компьютерной философии, и это вполне закономерно, поскольку философские исследования предполагают значительный объем аналитической работы. При этом компьютерный анализ текстовых данных выглядит вполне органично в рамках философских методов, ведь философия в принципе нацелена на работу с текстом, однако, как представляется, нет никаких непреодолимых препятствий для использования и нетекстовых данных в философских исследованиях, особенно в контексте экспериментальной философии. Тем не менее в настоящее время значительно проще найти примеры применения технологий анализа данных в философии, когда дело касается исследования текстов.

В области философии науки показательным примером такого философского подхода является работа *Theoretical Virtues in Scientific Practice: An Empirical Study* [17], в которой анализируется роль так называемых эпистемических добродетелей (простота, последовательность и т.п.) в практике научных исследований. Автор работы с помощью различных инструментов из области Data Science анализирует большие массивы научных текстов, относящиеся к различным дисциплинарным областям. Для этих текстов были определены вербальные маркеры эпистемических добродетелей (то есть слова и словосочетания, указывающие на то, что в некотором фрагменте текста речь идет об этих добродетелях), затем проанализирована частотность и контекст использования этих маркеров. Автор работы пришел к общему выводу, что «ученые ссылаются на теоретические добродетели явно, хотя и довольно редко, когда говорят о модели (менее 30 %), теории (менее 20 %) и гипотезы (менее 15 %) в своих опубликованных работах» [17]. Фактически подобное исследование обладает чертами экспериментальной философии, поскольку демонстрирует, каким образом некоторые концепты неотрефлексированно интерпретируются учеными, при этом отсутствует необходимость проводить анкетирования и опросы, которые приняты в более «классических» экспериментально-философских исследованиях.

Применение анализа данных для исследования корпуса текстов практикуется и в области экспериментальной философии, хотя преобладающим методом исследований все же остается метод опросов, анкетирование и т.п. Например, анализируются существующие в некотором сообществе интерпретации понятий, а text-mining применяется к корпусу соответствующих текстов. В исследовании «*Using Corpus Linguistics to Investigate Mathematical Explanation*» [18] рассматривается, каким образом ученые из различных областей интерпретируют понятие объяснения. На основании изучения корпуса математических текстов с применением методов компьютерного анализа данных делаются следующие выводы: «Наши данные проливают свет на типы объяснений, обсуждаемых математиками. Мы обнаружили, что когда

математики предлагают некоторое объяснение, они, кажется, чаще заинтересованы в объяснении того, как что-то сделать в математике, чем в объяснении того, почему все обстоит именно так, как оно есть. В физике, напротив, мы обнаружили обратное. Возможно, эта особенность была унаследована от более традиционных научных исследований, когда ученые хотят ответить на вопросы «почему» о реальном мире» [18. Р. 251].

Вернемся к нашему потенциально возможному философскому исследованию, которое совмещало бы в себе подходы в области компьютерной и экспериментальной философии. Поскольку нам необходимо было бы выявить, каким образом интерпретируется понятие «подтверждение/доказательство» в различных группах акторов, вовлеченных в медицинскую деятельность, значительную роль здесь мог бы сыграть концептуальный анализ этих понятий. С точки зрения компьютерной философии, такой концептуальный анализ возможно провести на большом объеме текстовых данных. Необходимо выделить текстовые маркеры, которые сигнализировали бы о той или иной позиции в отношении понятий «подтверждение/доказательство». При этом все тексты возможно кластеризовать по принципу наличия в них текстовых маркеров, сцепленных с понятием «доказательство/подтверждение».

Многоагентное моделирование в компьютерной и экспериментальной философии

Некоторые исследователи считают, что «Моделирование и компьютерные симуляции должны рассматриваться как ключевой философский метод» [19. Р. 2]. Действительно, в некоторых направлениях компьютерной философии именно компьютерное моделирование занимает лидирующие позиции, поскольку «Наш опыт показывает, что среда компьютерного моделирования часто заставляет нас задавать новые вопросы или задавать старые вопросы по-новому ... например, интерпретировать гоббсовские вопросы в пространстве теоретико-игровых стратегий» [20. С. 10]. А среди технологий компьютерного моделирования достаточно часто применяется многоагентное моделирование, в частности с использованием системы NetLogo. Многоагентное моделирование удобно применять в тех областях, где философская проблематика связана с анализом взаимодействий между различными акторами, и этот анализ используется в качестве базиса для исследования философских проблем. Например, «в социальной эпистемологии исследуются процессы, хорошо поддающиеся интерпретации средствами многоагентных систем: групповые убеждения, динамика обсуждения и согласия, общий вывод или подтверждение для множества акторов и т.п.» [21. С. 92].

Хороший пример социально-эпистемологического исследования с использованием многоагентного моделирования представлен в работе Yes, no, maybe so: a veritistic approach to echo chambers using a trichotomous belief model [22]. В работе проверяется гипотеза так называемой «эхо-камеры»,

предполагающая, что что определенные взгляды, убеждения, утверждения, многократно воспроизводящиеся в закрытом сообществе людей, усиливаются и становятся недоступными для критики. С помощью инструмента NetLogo моделируется взаимодействие агентов, каждый из которых может быть в одном из трех состояний убежденности в отношении некоторого утверждения: «да», «нет», «может быть так». В исследовании рассматривается вопрос о том, возможна ли беспристрастность как избегание предубеждений при таком взаимодействии между эпистемическими агентами. В результате исследования показано, каким образом работают эффекты эхо-камеры, за счет каких механизмов они поддерживаются, каким образом их можно избежать или наоборот усилить.

Если речь идет о нашем предполагаемом исследовании понятия доказательств/подтверждения в парадигме экспериментальной философии, суть которого излагалась ранее, то здесь с помощью многоагентного моделирования возможно исследовать, как взаимодействуют три группы акторов, в каждой из которой степень убежденности в доказанности/подтвержденности некоторого суждения различна. Степень доверия к некоторому суждению можно выразить промежутком вероятности от 0 до 1, тогда многоагентная модель будет представлять собой совокупность агентов, каждый из которых обладает параметром в этом промежутке. Здесь возможно использовать, например, такую формальную модель, как модель группового обсуждения Хонга и Пейджа [23]. С помощью подобной модели можно предложить решение проблемы того, как возможно формирование некоторого общего убеждения о подтвержденности/доказанности определенного суждения, даже если изначально акторы расходились в оценке того, насколько это суждение (в данном случае из области медицины, касающееся эффективности некоторого лекарственного препарата или метода лечения) является доказанным.

Генеративный ИИ в компьютерной и экспериментальной философии

Произошедшая в последние годы экспансия генеративных технологий не могла не затронуть и философские исследования, которые, с одной стороны, ориентированы на рефлексию относительно генеративного ИИ, с другой – способны интегрировать GPT-подобные модели в качестве инструментария философского исследования. Однако важно понимать, что по большому счету технологии генеративного ИИ являются «стохастическим попугаем»: «Системой случайного соединения последовательностей лингвистических форм, которые присутствовали в обширных обучающих данных, в соответствии с вероятностной информацией о том, как они комбинируются, но без какой-либо ссылки на их значение» [24. Р. 126]. В то же время генеративные модели, в частности, продуцирующие текст, способны не просто стать инструментом для написания философских работ, но и эксплицировать

некоторые смысловые единицы культуры, поскольку такие системы «обучаются» на огромных объемах текстов, спродуцированных в процессе разнообразной культурной деятельности.

В настоящее время развитие генеративных технологий позволяет предложить несколько сценариев их применения в философских исследованиях. В целом, в этих сценариях можно обнаружить исходное пересечение методов компьютерной и экспериментальной философии. Первый сценарий связан с возможностью дообучать языковые модели на совокупности текстов из некоторой дисциплинарной области, например, используя работы определенного философа или нескольких философов. Дальнейший промптинг может представлять собой систему вопросов по интересующей проблематике, ответы на которые будут выдержаны в рамках системы взглядов данного философа. Подобные проекты уже разрабатывались, например, известен такой проект, как «Искусственный Деннет», но также было и несколько других попыток спроектировать искусственного философа [25]. На первый взгляд, такие проекты имеют прежде всего образовательное значение в рамках университетских курсов по изучению наследия определенных философов, однако решают они и исследовательские задачи, поскольку, например, позволяют генерировать суждения относительно различных тематик, выдержанные в русле определенной философской концепции, но затрагивающие вопросы, которые, возможно, ранее были в этой концепции недостаточно эксплицированы.

Другой аспект применения GPT-технологий в философских исследованиях связан с концептуальным инжинирингом и в целом с философской деятельностью по производству концептов. Так, например, GPT-системы способны предложить яркие метафоры, на основе которых возможна дальнейшая разработка философских концептов. Пример промптинга с запросом и ответа на него: «Придумай, как метафорически обозначить систему, которая учитывает различные взгляды на мир. GPT: Метафорически систему, которая учитывает различные взгляды на мир, можно обозначить как: „Многогранное зеркало познания“ – эта метафора показывает, как система способна отражать множество перспектив и точек зрения, подобно грани зеркала, которое преломляет свет под разными углами. „Симфония мировоззрений“ – воззрения подобны музыкальной симфонии, где каждый инструмент вносит свой уникальный голос. „Паутина взаимопонимания“ – эта метафора показывает, как система связывает и плетет воедино разные взгляды, создавая сеть взаимопроницающих и взаимодополняющих перспектив. „Калейдоскоп реальностей“ – эта метафора иллюстрирует, как система способна генерировать многообразие интерпретаций и представлений о мире, подобно калейдоскопу, который создает бесконечные узоры из отражений». Как видим, достаточно примитивный запрос привел к генерированию метафор, каждая из которых может быть либо использована для формирования концепта, либо проанализирована как некоторая экспликация общего культурного фона.

Возвращаясь к теме потенциально возможного исследования в русле экспериментальной философии, касающегося вопроса о прояснении понятия доказательство/подтверждение, можно предложить использование GPT-систем для того, чтобы выявить некоторый «общий знаменатель» того, как в целом интерпретируются эти понятия. Англиязычное понятия „evidence“ было проинтерпретировано GPT-ботом следующим образом: “Evidence is information or data that supports or refutes a claim, hypothesis, or theory. It can take many forms, including: Empirical data – Observations, measurements, and experimental results that can be objectively verified. Documentary evidence – Written records, documents, or artifacts that provide factual information. Testimonial evidence – Statements or accounts from eyewitnesses or experts. Circumstantial evidence – Indirect evidence that implies a conclusion, but does not directly prove it. Evidence is the foundation for rational, evidence-based decision making in fields like science, law, and policy. It allows us to move beyond speculation and anecdote to reach justified, well-supported conclusions about the world around us”.

Другой промпт был сформулирован следующим образом: «Какое из следующих двух суждений можно считать доказанным и почему? Суждение 1: „Пирацетам улучшает когнитивные способности“. Суждение 2: „Нет достаточных оснований считать, что пирацетам улучшает когнитивные способности“». GPT: «Рассмотрим оба суждения: Суждение 1: „Пирацетам улучшает когнитивные способности“. Для того, чтобы это суждение считалось доказанным, необходимо наличие достаточной научной доказательной базы, включающей результаты хорошо спланированных и проведенных клинических исследований. Эти исследования должны показывать статистически значимое улучшение когнитивных функций у людей, принимавших пирацетам, в сравнении с плацебо или другими контрольными группами. Только при наличии таких убедительных доказательств суждение 1 можно считать доказанным. Суждение 2: „Нет достаточных оснований считать, что пирацетам улучшает когнитивные способности“. Это суждение можно считать доказанным, если имеющиеся научные данные не подтверждают эффективность пирацетама для улучшения когнитивных функций. Отсутствие достоверных доказательств положительного эффекта пирацетама в хорошо спланированных клинических исследованиях позволяет сделать вывод, что нет достаточных оснований считать, что он улучшает когнитивные способности. Таким образом, из двух представленных суждений, второе суждение „Нет достаточных оснований считать, что пирацетам улучшает когнитивные способности“ можно считать доказанным, если имеющиеся научные данные не подтверждают эффективность пирацетама в улучшении когнитивных функций». При этом нужно учитывать, что рассуждения GPT-систем далеко не всегда являются логически корректными [26].

Как видим, данное понимание того, что такое «доказательство/подтверждение» выдержано, скорее, на уровне обыденных суждений. Поскольку у нас должно быть три исследуемых группы акторов, есть возможность

дообучить GPT-системы на трех разных группах текстов. Допустим, первая из этих групп текстов будет представлять собой совокупность научных статей, описывающих результаты клинических испытаний, вторая – тексты, продуцируемые практикующими врачами (статьи, как научные, так и популярные, реплики из обсуждений в специализированных сообществах и т.п.), третья – текстовые фрагменты, продуцируемые пациентами (реплики в околомедицинских пабликах и т.п.). Дообученным таким образом моделям можно поставить ряд общих задач, например, оценить степень доказанности суждения вида: «Доказано что X, останавливает процесс Y, приводящий к симптому Z...», а также объяснить причину сделанного вывода о доказанности/подтверждении суждения. Сопоставив полученные результаты, можно сделать вывод о том, каким образом интерпретируется «подтверждение/доказательство» различными группами акторов, а также оценить причины расхождения (или, наоборот, сходства) в интерпретации этих суждений различными группами.

Компьютерные игры в компьютерной и экспериментальной философии

Взаимосвязь компьютерных игр и философии имеет достаточно интересные особенности: философские исследования компьютерных игр являются частью гейм-стадиз, что особенно характерно для отечественной философской традиции [27]. Философскими методами исследуется как нарративный компонент (сюжет, смысловые, идейные, мировоззренческие аспекты), так и геймплейный компонент (структура игрового опыта) компьютерных игр. Данная область исследований, однако, до сих пор не стала общепризнанным философским направлением, в зарубежных научных журналах философские исследования компьютерных игр зачастую растворяются в социологических и культурологических работах, в отечественной традиции они представлены спорадическими текстами, хотя некоторые философские комьюнити, где обсуждается проблематика компьютерных игр, уже сформировались.

Однако компьютерные игры и философия могут быть связаны и другим способом. Во-первых, некоторые компьютерные игры являются буквальной визуализацией философских концепций или мысленных экспериментов, хотя их развлекательный компонент не заслоняется смысловым содержанием. К числу таких игр относится, к примеру, SOMA, где визуализированы и интегрированы в сюжет и геймплей некоторые мысленные эксперименты и концепции из области философии сознания. Во-вторых, возникает вопрос о том, могут ли компьютерные игры сами стать методологическим инструментом философского исследования, а не просто визуализировать и переводить в иммерсивный формат различные направления философской мысли. Предполагается, что такое направление развития взаимосвязи философии и компьютерных игр вполне возможно. Так, например, философ Й. Богост, которому

принадлежат такие работы по исследованию видеоигр, как *How to Talk about Videogames* [28], является еще и разработчиком компьютерных игр, с помощью которых стремится иллюстрировать собственные идеи.

Компьютерную игру в качестве философского метода можно рассматривать как некоторую иммерсивную реализацию и эмпирическую экспериментальную проверку мысленных экспериментов. Например, существует несколько не вполне серьезных онлайн-игр, которые построены на основе сюжета мысленного эксперимента «Проблема вагонетки». Эти игры собирают и предоставляют статистику о том, какой выбор совершают пользователи, проходя этот мысленный эксперимент в игровом формате. При этом можно представить исследование в рамках экспериментальной философии, которое могло бы вполне серьезно использовать такую игру, чтобы подтвердить или опровергнуть некоторые интуиции относительно того, какой выбор делают люди в предложенной в мысленном эксперименте ситуации.

Для нашего потенциально возможного экспериментального исследования проблемы «подтверждения/доказательства» можно предложить разработать онлайн-игру, в которой было бы необходимо принимать решения в области медицинской деятельности. Допустим, это была бы игра, в которой у протагониста есть задача выжить как можно дольше, выбирая предложенные NPC-врачом лекарства или методы лечения. При этом пользователю можно было предоставить несколько вариантов действия, когда он мог бы на основании предоставленной информации решать, является ли некоторое лекарственное средство или способ лечения в достаточной степени подтвержденным. Игровая статистика могла бы показать, что в повседневном мышлении воспринимается в качестве достаточного доказательства/подтверждения.

Список литературы / References

- [1] Wiegel V, van den Berg J. Experimental Computational Philosophy: shedding new lights on old philosophical debates. In: Dastani MM, de Jong E, editors. *Proceedings of the 19th Belgian-Dutch Conference on Artificial intelligence (BNAIC'07)*. 2007. P. 291–298.
- [2] Nadelhoffer T, Nahmias E. The past and future of experimental philosophy. *Philosophical Explorations*. 2007;10(2):123–149.
- [3] Тимошенко Т.В., Скрипник К.Д. Экспериментальная философия: проблема интуиции // ЮП. 2020. № 1–2. С. 27–39.
Timoshenko TV, Skripnik KD. Experimental philosophy: the problem of intuition. *South Pole*. 2020;(1–2):27–39. (In Russian).
- [4] Nichols Sh. Experimental Philosophy and Statistical Learning. In: Fischer E, Curtis M, editors. *Methodological Advances in Experimental Philosophy*. London: Bloomsbury Press; 2019. P. 13–41.
- [5] Griffiths PI, Machery E, Linquist S. The Vernacular Concept of Innateness. In: Knobe J, Nichols Sh, editors. *Experimental Philosophy: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press; 2014. P. 281–306.

- [6] Andow J, Cova F. Why compatibilist intuitions are not mistaken: A reply to Feltz and Millan. *Philosophical Psychology*. 2015;29(4):550–566. <https://doi.org/10.1080/09515089.2015.1082542>
- [7] Fischer E, Curtis M, editors. *Methodological Advances in Experimental Philosophy*. London: Bloomsbury Press; 2019.
- [8] Grim P, Singer D. Computational Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/computational-philosophy/> (accessed: 20.06.2024).
- [9] Rees T. Non-Human Words: On GPT-3 as a Philosophical Laboratory. *Daedalus*. 2022;151(2):168–182. https://doi.org/10.1162/daed_a_01908
- [10] *Алексеева Е.А.* Расширенный киборг: концептуализация взаимосвязи людей и интеллектуальных систем // *Философия науки и техники*. 2024. Т. 29. № 1. С. 98–111. <https://doi.org/10.21146/2413-9084-2024-29-1-98-111>
 Alekseeva EA. The Extended Cyborg: Conceptualizing the Interconnection of Humans and Intelligent Systems. *Philosophy of Science and Technics*. 2024;29(1):98–111. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2413-9084-2024-29-1-98-111>
- [11] King JC. Philosophical and Conceptual Analysis. In: Cappelen H, Gendler T, Hawthorne J, editors. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press; 2016. P. 249–261.
- [12] Stuart MT. Philosophical Conceptual Analysis as an Experimental Method. In: Gamerschlag T, Gerland D, Osswald R, Petersen W, editors. *Meaning, Frames, and Conceptual Representation*. Düsseldorf: Düsseldorf University Press; 2015. P. 267–292.
- [13] Van Remoortel H, De Buck E, Seifried E, Vandekerckhove P. Evidence-Based Medicine: Principles and Values as Illustrated by the Case of Patient Blood Management. *Hamostaseologie*. 2023;43(1):16–21. <https://doi.org/10.1055/a-1985-7660>
- [14] Berg H. Is evidence-based practice justified? – A philosophical critique. *J Eval Clin Pract*. 2024;30:855–859. <https://doi.org/10.1111/jep.14059>
- [15] *Думов А.В.* Байесовский подход к пониманию научной рациональности // *Секулярный век: вызовы цивилизации: Материалы национальной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии, Красноярск, 18 ноября 2021 года*. Красноярск: Красноярский государственный аграрный университет, 2021. С. 23–26.
 Dumov AV. Bayesian approach to understanding scientific rationality. In: *Secular age: challenges of civilization: Proceedings of the national scientific conference dedicated to World Philosophy Day, Krasnoyarsk, November 18, 2021*. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk State Agrarian University publ.; 2021. P. 23–26. (In Russian).
- [16] *Макеева Л.Б.* Субъективная вероятность, теория подтверждения и рациональность // *Радио.ru*. 2015. № 15. С. 80–96.
 Makeeva LB. Subjective probability, confirmation theory and rationality. *Ratio.ru*. 2015;(15):80–96. (In Russian).
- [17] Mizrahi M. Theoretical Virtues in Scientific Practice: An Empirical Study. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 2021;73(4):879–902. <https://doi.org/10.1086/714790>
- [18] Mejía-Ramos HP, Alcock L, Lew K, Rago P, Sangwin Ch, Inglis M. Using Corpus Linguistics to Investigate Mathematical Explanation. In: Fischer E, Curtis M, editors. *Methodological Advances in Experimental Philosophy*. London: Bloomsbury Press; 2019. P. 239–263.

- [19] Mayo-Wilson C, Zollman KJS. The computational philosophy: simulation as a core philosophical method. *Synthese*. 2021;(199):3647–3673. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02950-3>
- [20] Mar GR, Grim P, Denis PS. *The Philosophical Computer: Exploratory Essays in Philosophical Computer Modeling*. US Massachusetts: MIT Press; 1998.
- [21] Алексеева Е.А. Проекты компьютерной эпистемологии // Философия науки и техники. 2023. Т. 28. № 4. С. 88–101. <https://doi.org/10.21146/2413-9084-2023-28-2-88-101>
Aleksееva EA. Projects of computer epistemology. *Philosophy of science and technology*. 2023;28(4):88–101. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2413-9084-2023-28-2-88-101>
- [22] Baumgaertner B. Yes, no, maybe so: a veritistic approach to echo chambers using a trichotomous belief model. *Synthese*. 2014;(191):2549–2569. <https://doi.org/10.1007/s11229-014-0439-9>
- [23] Hong L, Page SE. Groups of diverse problem solvers can outperform groups of highability problem solvers. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2004;101(46):16385–16389. <https://doi.org/10.1073/pnas.0403723101>
- [24] Bender E, Gebru T, McMillan-Major A, Shmitchell S. On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? In: *FAccT '21: Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*. New York NY United States: Association for Computing Machinery; 2021. P. 610–623.
- [25] Schwitzgebel E, Schwitzgebel D, Strasser A. Creating a large language model of a philosopher. *Mind & Language*. 2024;39(2):237–259. <https://doi.org/10.1111/mila.12466>
- [26] Зайцев Д.В. Почему большие языковые модели не (всегда) рассуждают как люди? // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48. № 1. С. 76–93. <https://doi.org/10.55959/MSU0201-7385-7-2024-1-76-93>
Zaitsev DV. Why don't large language models (always) reason like people? *Bulletin of Moscow University. Series 7: Philosophy*. 2024;48(1):76–93. (In Russian). <https://doi.org/10.55959/MSU0201-7385-7-2024-1-76-93>
- [27] Ветушинский А.С., Салин А.С. Game Studies в России: год восьмой // Социология власти. 2020. Т. 32. № 3. С. 8–13. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2020-3-8-13>
Vetushinsky AS, Salin AS. Game Studies in Russia: Year Eight. *Sociology of Power*. 2020;32(3):8–13. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2020-3-8-13>
- [28] Bogost I. *How to Talk about Videogames*. Minneapolis: University of Minnesota Press; 2015.

Сведения об авторе:

Алексеева Екатерина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент, кафедра эпистемологии и логики, философский факультет, Государственный академический университет гуманитарных наук, Российская Федерация, 119049, Москва, Ломоносовский проспект, д. 26. ORCID: 0000-0002-0006-5942. SPIN-код: 2328-7230. E-mail: eaallekseeva@gaugn.ru

About the author:

Alekseeva Ekaterina Alekseevna – PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Epistemology and Logic, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities, 26 Maronovskiy Pereulok, Moscow, 119049, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0006-5942. SPIN-code: 2328-7230. E-mail: eaallekseeva@gaugn.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1067-1085>
EDN: JWNVCC

Научная статья / Research Article

Экспериментальная философия и когнитивная наука в контексте осмысления гибридного интеллекта: философско-антропологический аспект

Г.Е. Боков¹  , Е.В. Чапны² 

¹Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,

²Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия

 bokovg@gmail.com

Аннотация. В исследовании рассматривается экспериментальная философия как новое философское движение, возникшее в западной интеллектуальной мысли XXI в. на фоне методологического кризиса аналитической философии. Его представители обосновывают, что философ сам должен активно осваивать экспериментальные методы психологии и социальных наук и противопоставляют себя так называемой «кабинетной», т.е. спекулятивной философии. Магистральной темой их исследований является «философская интуиция» обыденного сознания, а также большое внимание уделяется проекту метафилософии. У этого движения достаточно много критиков, которые опасаются, что философия, интегрированная с наукой, может утратить свою автономность. Сегодня одна из самых перспективных междисциплинарных научных областей – это когнитивная наука, которая активно использует экспериментальные данные. В исследовании рассматриваются возможности тесного диалога философии и когнитивной науки по самым разным вопросам, прежде всего по вопросу о сознании и познавательной деятельности человека. Кроме того, обсуждаются возможности применения конвергентных НБИКС-технологий и направление исследований интерфейсы «мозг–компьютер», в том числе экспериментальная работа в НИТЦ нейротехнологий ЮФУ под руководством члена-корр. В.Н. Кироя. В исследовании обосновывается, что под экспериментальной философией может пониматься такая философия, которая открыта для осмысления новых данных, полученных экспериментальным, опытным путем. Она сохраняет свою автономность, не будучи полностью интегрирована в науку, но активно участвует в научном развитии (прежде всего в пространстве когнитивных и смежных с ними наук), а также выступает этическим регулятором научно-технического прогресса. В качестве одного из перспективных направлений развития экспериментальной философии предлагается междисциплинарное исследование гибридного интеллекта. Раскрываются основные особенности создания гибридных интеллектуальных систем на современном этапе. На примере работы специалистов естественнонаучного и гуманитарного профиля лаборатории «Нейроинтерфейсы», действующей на базе НИТЦ нейротехнологий ЮФУ,

© Боков Г.Е., Чапны Е.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

демонстрируется целесообразность проведения исследований в области экспериментальной философии с целью изучения гибридного интеллекта. В исследовании подчеркивается важность и значение биоэтики и этического регулирования в современном научно-экспериментальном поле.

Ключевые слова: конвергентные технологии, НБИКС-технологии, интерфейсы «мозг-компьютер», общий искусственный интеллект, трансгуманизм, нейрофилософия, биоэтика

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 15.07.2024

Статья принята к публикации 15.09.2024

Для цитирования: Боков Г.Е., Чапны Е.В. Экспериментальная философия и когнитивная наука в контексте осмысления гибридного интеллекта: философско-антропологический аспект // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1067–1085. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1067-1085>

Experimental Philosophy and Cognitive Science in the Context of Comprehending Hybrid Intelligence: Philosophical and Anthropological Aspect

German E. Bokov¹  , Helen V. Chapny² 

¹*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia,*

²*Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia*

 bokovg@gmail.com

Abstract. The research considers experimental philosophy as a new philosophical movement. It emerged in Western intellectual thought in the 21st century against the background of the methodological crisis of analytic philosophy. Its representatives justify that the philosopher himself should actively master experimental methods of psychology and social sciences. They are opposing themselves to the so-called “cabinet” speculative philosophy. The main topic of their research is the “philosophical intuition” of ordinary consciousness. They also focus on the project of metaphilosophy. This movement has quite a few critics. They fear that if philosophy integrates with science it will lose its autonomy. Today one of the most promising interdisciplinary scientific fields is cognitive science, which actively uses experimental data. The research exploring the possibilities of dialogue between philosophy and cognitive science on a variety of issues, primarily on the question of consciousness and human cognitive activity. The research proves that by experimental philosophy we can mean a philosophy that is open to making sense of new data obtained experimentally. It retains its autonomy not being fully integrated into science but actively participates in scientific development, as well as acts as an ethical regulator of scientific and technological progress. We propose the interdisciplinary study of hybrid intelligence as one of the promising directions for the development of experimental philosophy. We reveal the main features of creating hybrid intelligent systems at the present stage. On the example of group collaboration of professionals

of natural science and socio-humanities profile of the laboratory “Neurointerfaces” operating on the basis of the Research Center of neurotechnology of the Southern Federal University we demonstrate the feasibility of conducting research in experimental philosophy to study hybrid intelligence. The study emphasizes the importance and significance of bioethics and ethical regulation in the modern scientific and experimental field.

Keywords: converging technologies, NBICS-technologies, brain-computer interfaces (BCI), artificial general intelligence (AGI), transhumanism, neurophilosophy, bioethics

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 15.07.2024

The article was accepted on 15.09.2024

For citation: Bokov GE, Chapny HV. Experimental Philosophy and Cognitive Science in the Context of Comprehending Hybrid Intelligence: Philosophical and Anthropological Aspect. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1067–1085. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1067-1085>

Введение: антропологический кризис

По мнению многих философов и футурологов, современная техногенная цивилизация пребывает в глубоком кризисе. Как отмечал академик В.С. Степин, уже сегодня «видны контуры совершенно нового человеческого мира, который формируется в противоречиях и напряжениях нашей эпохи» [1. С. 67].

Новый глобальный миропорядок, переход к фазе постиндустриального развития общества порождает и глобальные проблемы. Среди них глобальный экологический кризис, угроза самоуничтожения человечества в ходе ядерной войны, опасность новых эпидемий. Особое место в этом списке занимает антропологический кризис. По словам Д.И. Дубровского, «человечество неуклонно движется к гибели, оно знает это, но не может остановиться в своей самоубийственной деятельности. В этом, пожалуй, наиболее яркое проявление абсурда, экзистенциального тупика, в который вошло человечество» [2. С. 241].

Один из аспектов антропологической проблематики, требующий серьезного философского осмысления, – это попытки сознательного, экспериментального «вторжения» в человеческую природу с целью ее «улучшения». Стремительное развитие передовых научных технологий этому способствует. Сегодня становится популярным говорить не только о «постистории», но и о «постчеловеке» – существе принципиально нового типа, который не просто гипотетически возможен, но уже, по всей видимости, появляется как особый тип. Радикальные трансформации человеческого тела, «роботизация человека», включая сознательное воздействие на нейронную сеть головного мозга, – все это уже перестало быть научной фантастикой.

Философия трансгуманизма провозглашает «усовершенствование» биологической природы человека средствами технологии как принцип, как возможность выхода на своего рода новую ступень эволюции. При этом потеря человеческой души, утрата традиционных ценностей, которые всегда были границами дозволенного и указателями добра и зла, т.е. отказ от морали, становится нормой для тех, кто утверждает необходимость повсеместной киборгизации человеческой природы. Трансгуманизм в своих радикальных формах предполагает деление людей на элиту глобального мира – «совершенных», «технически улучшенных», прошедших «пересборку», и всех остальных, т.е. «просто людей». Все это становится новой реальностью, как и дискуссии о «кибернетическом бессмертии» [2. С. 245–252]. Мы вступили в эпоху экспериментов над самими собой, и эта «экспериментальность» требует глубокого философского осмысления.

Среди многочисленных способов «усовершенствования» человеческой природы путем ее сознательного изменения особое место занимают технологии редактирования генома, понимаемые как генетическая или генная инженерия, а также развитие гибридного интеллекта, представляющего собой интеграцию человеческого и искусственного интеллектов. Вопрос о том, можно ли в принципе говорить об искусственном интеллекте, или же машине не может быть свойственно самосознание по определению, обсуждается сегодня философами, IT-специалистами и учеными разных направлений. Другой вопрос: что, собственно, представляет собой сознание, и когнитивная наука, используя экспериментальные данные, пытается дать на него ответ. Наконец, еще одна фундаментальная проблема, требующая совместной и слаженной работы представителей различных областей знания, – это этические границы допустимого и недопустимого в области современной науки и новых научных технологий. Определить их без участия философов, ориентирующихся в современной экспериментальной науке и учитывающих как особенности ее развития, так и последствия новых открытий для всего человечества, сегодня просто невозможно.

Экспериментальная философия

В современной философии попытки понять, что значит «быть человеком», связаны с появлением новых подходов, использующих данные различных наук. Экспериментальная философия (Experimental Philosophy, X-phi) – это новое направление, возникшее в XXI в. на стыке философии и экспериментальной науки, которое стало возможно благодаря существующей сегодня тенденции к междисциплинарному научному синтезу.

Экспериментальная философия, безусловно, – это попытка выйти из кризиса, в котором оказалась англо-саксонская аналитическая философия, через интеграцию с наукой. В этом философском движении особое внимание уделяется вопросам психической жизни и мыслительным процессам, что давно

стало сферой, собственно, психологии и когнитивной науки, активно использующих экспериментальные данные. Что касается методов исследования, то они чаще берутся из экспериментальной психологии и социальных наук. Экспериментальная философия достаточно жестко противопоставляет себя так называемой «кабинетной философии», т.е. философии спекулятивной, не использующей данные, полученные опытным путем. Более того, представители этого направления утверждают, что философия и сама должна заниматься сбором и анализом этих данных.

Несмотря на то, что экспериментальная философия – явление совсем молодое, на сегодняшний день существует уже достаточно большое количество работ в этой области. Для представителей этого направления характерно то, что они дают различные определения собственной области знаний [3. С. 28–29]. Вместе с тем все они признают междисциплинарный характер экспериментальной философии и объединяются для совместной работы. В 2014 г. под редакцией Дж. Ноуба и С. Николса был выпущен второй том сборника статей «Экспериментальная философия» [4], ставший гораздо более известным, чем первый, изданный в 2008 г.

Интересно проследить развитие этого движения за указанный период. Первый том включал в себя разделы, посвященные «культурному различию» (cultural variation), «преднамеренному действию» (intentional action) и свободе воли, т.е. тем трем областям, которые, по словам авторов предисловия, составляли основную часть работы экспериментальной философии в то время [4. P. vii]. Иначе обстояло дело с публикациями второго тома. К 2014 г. в различных философских областях появилось много исследований, в том числе экспериментального характера. Можно сказать, что социальные науки и философия стали значительно ближе. Экспериментальная философия начала использовать еще большее количество экспериментальных методов, почерпнутых в том числе и из психологии. В свою очередь, психологи активно заинтересовались проектом экспериментальной философии и стали подключаться к совместной работе. В сборнике 2014 г. также отмечался большой интерес к созданию метафилософии и решению различных метафилософских вопросов [4. P. vii]. Среди основных разделов второго тома метафилософии была посвящена первая часть. Другие вопросы, которые в ней рассматривались – сознание, метаэтика и «влияние морали на суждение» (the impact of morality on judgement).

Выходили и другие сборники статей, в том числе «Экспериментальная философия и ее критики» под редакцией Т. Грундманна и Й. Хорвата [5]. Среди многочисленных монографий, выпущенных представителями этого философского направления, отметим лишь одну примечательную работу 2012 г. Дж. Александра «Экспериментальная философия: Введение» [6]. Можно сказать, что эта книга была попыткой описать, что собой представляет это интеллектуальное движение на данном этапе, дать ответ его критикам и подробно изучить проблему «философской интуиции» обыденного сознания,

особенно интересующую автора. Тому, что подразумевается под «философской интуицией» в трудах различных представителей этого направления, посвящена публикация отечественных исследователей Т.В. Тимошенко и К.Д. Скрипник [3]. Они отмечают, что «практически изначально в фокусе внимания экспериментальной философии находится интуиция, даже само понимание значения экспериментальной философии в значительной степени зависит от понимания роли интуиции в философии и наоборот» [3. С. 29]. Судя по статье Дж. Надо «Экспериментальная философия 2.0» [7], это действительно так. Как пишет Д.Н. Дроздова, это направление «использует методы экспериментальной психологии и социологии для того, чтобы исследовать мнения обычных людей по поводу важных философских категорий (так называемые интуиции обыденного сознания) и изучить влияние этих неотрефлексированных мнений на профессиональных философов» [8. С. 75].

По словам Т.В. Тимошенко и К.Д. Скрипник, экспериментальную философию «многие склонны рассматривать как вызов тем, кто придерживается более традиционных подходов к философии» [3. С. 28]. В свою очередь, один из крупнейших из ныне живущих философов Т. Уильямсон в своей работе «Занимаясь философией. От обычного любопытства к логическому рассуждению» [9] и других трудах отстаивал значение кабинетной философии. Он обосновывал ее связь со здравым смыслом и подчеркивал, что эта интеллектуальная деятельность ближе к математике, чем к экспериментальной науке [9. Р. 4]. Т. Уильямсон отмечал, что область философии – это теоретическое моделирование, и одной из таких «моделей» для философии является человек, именно о человеке прежде всего должна думать и говорить философия. Как пишет В.В. Васильев, «попытки защитить кабинетную философию от угроз экспериментальной философии предпринимаются самыми разными аналитическими философами», однако именно Т. Уильямсон внес «наибольший вклад в обсуждение этих вопросов» [10. С. 13]. В.В. Васильев полагает, что экспериментальные философы, «по сути, предлагают провести демонтаж философии как самостоятельной дисциплины. Толковательные аспекты философии могут стать составными компонентами конкретных наук» [10. С. 12–13]. По мнению Д.Н. Дроздовой, при разговоре об экспериментальной философии «мы не в праве ожидать от этого движения радикальной реформы философии». Она считает, что «речь идет о новой форме антропологии или исследований культурной психологии – именно такой дисциплинарной эволюции этого движения мы можем ожидать в скором времени» [8. С. 77].

Следует отметить, что среди самих представителей экспериментальной философии нет определенного единства. На это обращают внимание и отечественные исследователи. Так, Т.В. Тимошенко отмечает, что «философы, работающие в рамках экспериментальной философии, весьма радикально отличаются по своим заявленным целям» [11. С. 23]. Тем не менее, Т.В. Тимошенко и К.Д. Скрипник в целом позитивно оценивают это философское

направление. Они пишут, что оно «уже включает много новых экспериментальных исследований, в том числе исследования того, как на самом деле думают и чувствуют обычные люди (не философы). При этом изучается обычное понимание людьми морали, свободы воли, счастья и других ключевых философских понятий» [3. С. 29]. Таким образом, цель современной западной экспериментальной философии «состоит в том, чтобы погрузиться непосредственно в реальный мир и использовать психологические эксперименты, чтобы добраться до истоков философских проблем» [3. С. 29].

Однако может быть и иное понимание экспериментальной философии. Следует отметить, что это понятие в отечественной традиции использовал философ Э.В. Ильенков. Он развивал идеи о практическом потенциале философии, имея в виду развитие личности. В 1998 г. его ученик А.В. Суворов выпустил книгу «Экспериментальная философия», в которой подробно описал педагогическо-воспитательную работу А.И. Мещерякова и Э.В. Ильенкова в 1960-70-х гг. по обучению слепоглухонемых детей. А.В. Суворов отмечал, что концепция «психолого-педагогического оптимизма» Э.В. Ильенкова была реализована им на практике [12].

Сегодня появляется новый взгляд на экспериментальную философию. Одна из претенциозных задач для нее – стать интегрирующим фактором, способствующим определенному научно-философскому прорыву в различных научных областях знания, но при обязательном этическом регулировании. Экспериментальная философия может быть понята как междисциплинарная область знаний, позволяющая ответить на целый спектр вопросов, стоящих равным образом перед философией и современной наукой. Все эти, собственно, философские вопросы, так или иначе связаны с вопросом о человеке, однако сегодня практически невозможно ответить на них, игнорируя данные, полученные, в том числе и экспериментально, в междисциплинарном пространстве когнитивных и смежных с ними наук. Речь идет о таких вопросах, как природа и особенности сознания, самосознания, мышления, языка, психики, свободы воли, познавательной и речевой деятельности, наконец, культуры, морали и религии, а также это вопросы об искусственном и гибридном интеллектах и их возможностях.

Примечательно, что высшей школе Российской Федерации начинают появляться инновационные образовательные программы, использующие в своих названиях термин «экспериментальная философия». Таковой является магистерская программа Московского государственного университета (МГУ) имени М.В. Ломоносова «Экспериментальная философия нейрокогнитивных наук»¹. Авторы проекта заявляют об интеграции философии и экспериментальной науки, утверждая, что с этим связан «дальнейший прогресс в исследовании сознания, языка, мышления, морали и многих других философских

¹ Магистерская программа Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова «Экспериментальная философия нейрокогнитивных наук». Режим доступа: <https://philos-msu.ru/cog-phil#courses> (дата обращения: 15.07.2024).

проблем»². Несмотря на то, что диалог философии с когнитивной и смежными науками не только возможен, но и необходим, их «интеграция» многими представителями философского знания сегодня воспринимается как угроза философской автономии.

Философия и когнитивная наука

Когнитивная наука (cognitive science) во всем мире признана одной из самых перспективных фундаментальных междисциплинарных научных областей знания. Как явление относительно молодое, она часто рассматривается в качестве науки будущего, поскольку для многих сегодня очевидно, что вопросы сознания и познавательной деятельности человека являются определяющими для дальнейшего развития всего человечества. В рамках гуманитарного направления когнитивных наук когнитивная теория нередко определяется как «исследование ментальной информации, т.е. информации, хранящейся в ментальном лексиконе внутри мозга, и составляющей основу человеческого сознания» [13].

Когнитивные исследования, действительно, требуют совместных усилий различных специалистов социогуманитарных и естественнонаучных областей. Как междисциплинарное направление когнитивная наука возникает на стыке целого ряда научных дисциплин, таких как лингвистика, биология и нейрофизиология, психология, антропология, исследования в области общего искусственного (Artificial General Intelligence, AGI) и гибридного (Hybrid Intelligence, HI) интеллектов. Вместе с тем когнитивная наука всегда должна учитывать, что многие из тех вопросов, которые она решает, традиционно обсуждаются философами. Особенно это касается таких областей, как философия науки, гносеология и эпистемология, философия сознания и философия языка. Именно «методологический и даже философский прорыв» в исследовании сознания и познавательной деятельности человека, по словам Т.В. Черниговской, может и должен привести «к возникновению новой междисциплинарной научной парадигмы» [14. С. 323].

Важный вопрос, который стоит перед когнитивной наукой – соотношение естественных и гуманитарных наук. В настоящее время большое значение в развитии этой области играет нейронаука, которая изучает познавательные способности разума через призму биологических оснований. В последние десятилетия в области нейронауки, нейрофизиологии и нейролингвистики получено немало серьезных результатов, связанных с изучением мозга человека. Однако вопрос о том, как соотносятся мозг и сознание, является открытым. По словам Т.В. Черниговской, мы всё еще «очень плохо представляем себе, что такое *сознание* – главная наша характеристика как

² Магистерская программа Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова «Экспериментальная философия нейрокогнитивных наук». Режим доступа: <https://philos-msu.ru/cog-phil#courses> (дата обращения: 15.07.2024).

вида (наряду с языком) – и как оно обеспечивается мозговой активностью» [14. С. 323].

Безусловно, во-первых, философия «перед лицом когнитивных исследований» может продолжать развиваться и без учета достижений когнитивных наук. Однако есть и два других пути. Философия и когнитивная наука могут объединиться, т.е. произойдет «интеграция» философии в науку. В определенном смысле этот второй путь характерен для У. Куайнена и «натурализированной эпистемологии», что привело к появлению «нейрофилософии» П. Черчланд [15. С. 56–58]. Третий вариант отношений между философией и когнитивной наукой – это диалог, при котором философия сохранит свою автономность. С точки зрения академика В.А. Лекторского, именно он является наиболее приемлемым [16. С. 14–17].

Философия и когнитивная наука могут обогащать друг друга, не утрачивая при этом элементов взаимной критики. Безусловно, и «конкретные когнитивные дисциплины могут проливать новый свет на традиционные философские проблемы: проблему сознание и мозг, проблему субъекта, проблему свободы воли и т.п.» [17. С. 47]. По мнению В.В. Васильева, «экспериментальные данные когнитивных наук могут быть полезными для философов, даже если они получены без их участия» [18. С. 65]. Как пишет М.А. Сущин, «результаты конкретных эмпирических исследований в состоянии придать вес тем или иным философским концепциям или сделать их более проблематичными» [17. С. 46–47].

В свою очередь, и философия способна внести большой вклад в развитие когнитивных исследований. Философия может способствовать взаимодействию различных когнитивных дисциплин. Может выступать как область теоретического осмысления экспериментальных данных, полученных в различных областях когнитивного знания. Философия может задавать вопросы, определять вектор развития и прояснять основные понятия когнитивных наук. Современная философия, как отмечает В.А. Лекторский, «строит концептуальные модели, в которых пытается учитывать как интуиции обычного опыта относительно мира и сознания, так и результаты когнитивных исследований, выявлять имеющиеся при этом противоречия и предлагать способы их снятия» [16. С. 15]. Наконец, именно философия может выступать этическим регулятором в развитии когнитивных и нейротехнологий.

Экспериментальная философия, конвергентные технологии и исследование гибридного интеллекта

Сегодня философия становится все более открыта для осмысления новых научных данных, полученных в том числе и экспериментальным, опытным путем. Безусловно, такие современные философские направления, как нейрофилософия, философия нейронаук и философия искусственного интеллекта [19], с позиций традиционной философии могут оцениваться критически.

Вместе с тем возможно такое понимание экспериментальной философии, при котором она выступает как междисциплинарное пространство, в котором сосуществуют и такого рода проекты, и «традиционная», классическая философия.

Развитие конвергентных технологий в системе взаимовлияния таких областей, как нанотехнологии, биотехнологии, информационные технологии и когнитивные науки (Nano-, Bio-, Information Technologies and Cognitive Sciences, NBIC), что позднее было дополнено еще и социальными науками (Social Sciences, NBICS), сегодня привлекает огромное внимание. С конвергентными технологиями связывают и «глобальную трансформацию самого способа развития человеческой цивилизации в целом» [20. С. 44], и проблемы «улучшения человека», «человеческой функциональности» (*improving human performance*), или «расширения человека» (*human enhancement*) в значении его «технологического усиления» и «приращения человеческих способностей, модификации человеческой телесности и интеллекта» [20. С. 44]. Сторонники философии трансгуманизма видят в конвергентных технологиях «реальный практический инструмент создания следующего поколения пост-человеческих существ, трансформации всего того, что Ханна Арендт называла „человеческой обусловленностью“» [20. С. 45].

В своих публикациях Д.И. Дубровский обращает внимание на то, что развитие конвергентных технологий НБИКС «имеет стратегическое значение для будущего нашей цивилизации. Оно создает небывало мощные средства преобразования человека и социума» [21. С. 121]. При этом успехи в их разработке имеют «прямое и первостепенное значение» «для когнитивной науки и когнитивных технологий» [21. С. 121]. Исследования в этой области помогут ответить на целый ряд вопросов, которые интересуют ученых-когнитивистов и философов, прежде всего, это вопросы о природе сознания и проблема «сознание и мозг» [21].

Одно из направлений развития конвергентных технологий – создание гибридного интеллекта, что означает совместный и взаимодополняющий характер взаимодействия человека и машины, «естественного» и «искусственного» интеллектов. Результатом такой синергии являются инновации в областях познания и коммуникации, улучшение процессов принятия решений, физических и умственных способностей, здоровья и т.д. В рамках естественнонаучной парадигмы, как правило, под гибридными интеллектуальными системами понимаются системы с использованием преимущественно инвазивных устройств (мозговых интерфейсов), однако с точки зрения социогуманитарных наук осмысление гибридных интеллектуальных систем представлено гораздо шире и включает использование любых средств искусственного интеллекта при коллективной интеллектуальной деятельности человека и машины (например, использование нейронных сетей при переводе текстов, использование генеративного искусственного интеллекта и т.д.).

Следует отметить, что проблема практической реализации и применимости гибридного интеллекта крайне важна. Речь идет об обеспечении человека принципиально новыми каналами коммуникации и управления. Здесь и социально-психологическая реабилитация лиц, лишенных естественных каналов общения с миром (парализованных больных), и обеспечение дополнительными каналами коммуникации и управления операторов сложных эргодических систем, и создание закрытых каналов коммуникации и управления специального назначения, а также другие проблемы.

В международной практике существует направление исследований, которое получило название Интерфейсы «мозг-компьютер» (ИМК) (Brain-Computer Interfaces, BCI). «В настоящее время термин ИМК относят к использованию отражающих деятельность нервной системы параметров для управления внешними или встроенными техническими устройствами (роботы, экзоскелет, протезы, компьютеры)». [22. С. 15]. Различные методы исследования могут включать в себя «запись биоэлектрической активности головного мозга (электроэнцефалограмма, вызванные потенциалы), движения глаз, мышечный тонус и активность двигательных нейронов, кровенаполнение головного мозга» [22. С. 15–16]. При этом отдельно выделяют «связанное с имплантацией электродов направление – инвазивный ИМК или iBCI» [22. С. 16].

Португальский ученый А. Оливейра полагает, что внедрение технологии ИМК может не только стать основой принципиально нового (немышечного и несенсорного) канала коммуникации и управления, но и способствовать развитию практически всех психических функций, скорости восприятия и переработки информации человеком, а также обеспечить интеграцию мозга как информационно-управляющей системы с информационными устройствами и средами, т.е. стать основой для формирования общего искусственного и гибридного интеллектов [23. С. 388]. Как утверждает А. Оливейра, ИМК в дальнейшем могут заменить существующие интерфейсы. Он размышляет о гипотетической возможности появления «цифровой психики» и описывает два способа ее возникновения. Первый способ – «эмуляция мозга». Он состоит в том, чтобы непосредственно копировать человеческую психику путем копирования элементов человеческого мозга как носителя психики. Второй способ – это попытка воспроизведения механизмов, которые приводят к созданию мозга. Речь идет о том, что станет возможно воспроизвести на компьютере принципы и механизмы, которые обуславливают возникновение структур человеческого мозга, чтобы затем использовать их для создания синтетического мозга. По мнению А. Оливейры, уже в этом столетии «цифровая психика» сможет использовать ИМК, чтобы «управлять роботами в физическом мире» [23. С. 388].

На протяжении многих лет коллективом научно-исследовательского технологического центра (НИТЦ) нейротехнологий Южного федерального университета (ЮФУ) (г. Ростов-на-Дону) под руководством член-корр.

В.Н. Кироя ведутся исследования и научные разработки в области ИМК. В публикациях ученых этого центра уже описана проводимая в разные годы экспериментальная работа в области нейротехнологий [24]. Сам В.Н. Кирой полагает, что по влиянию на цивилизационное развитие человечества появление ИМК сопоставимо с изобретением письменности [25]. В ходе исследований, связывающих биоэлектрическую активность мозга с внутренней речью, применяя метод электроэнцефалографии, была установлена связь между идеомоторным актом и регистрируемой ЭЭГ, что в дальнейшем удалось использовать в качестве управляющей команды в контуре стимулнезависимого нейроинтерфейса. Были получены данные, подтверждающие, что в качестве управляющей команды можно использовать «мысленные слова» (подробнее об исследованиях НИТЦ нейротехнологий ЮФУ см. [24–27] и др.

Важно отметить, что в последние годы в совместной работе специалистов лаборатории «Нейроинтерфейсы», действующей на базе НИТЦ нейротехнологий ЮФУ, принимали участие и представители философского знания, включая авторов настоящей статьи. Такая междисциплинарная деятельность позволила рассмотреть гибридные интеллектуальные системы (на примере управления посредством ИММ и мысленных команд биологическим объектом – крысой) через призму отелесненного познания (Embodied cognition) [26]. Было показано, что биогибридные системы могут применяться в качестве источника информации для решения сложных задач (поиск запахов в низких концентрациях, прогнозирование сейсмоактивности и др.). В свою очередь, это позволило рабочей группе рассмотреть вероятность применения биогибридных систем, управляемых посредством технологии ИММ, в качестве систем, совмещающих преимущества естественного и искусственного интеллектов. Была изучена возможность успешного применения указанных технологий в качестве принципиально новых каналов коммуникации и управления посредством мысленных команд не только компьютером, но и биологическим объектом, что накладывает на оператора этическую ответственность. В этой связи стоит отметить целесообразность дальнейшего осмысления потенциала применения технологий ИМК и ИММ в осуществлении стимуляции зон мозга для формирования ощущений, эквивалентных прикосновениям. Такое взаимодействие философов и нейрофизиологов в лаборатории «Нейроинтерфейсы» НИТЦ нейротехнологий ЮФУ, осуществлявшееся в ходе междисциплинарного исследования биогибридных интеллектуальных систем [26], является примером конструктивного диалога представителей философского знания и экспериментальной науки с целью совместного поиска ответов на вызовы современности.

На наш взгляд, междисциплинарное исследование гибридных интеллектуальных систем, осуществляемое совместно представителями естественнонаучного и гуманитарного знания, а также IT-специалистами, предполагает решение следующих задач:

а) разработка методов структурирования, классификации и формализации информации о возможностях гибридного интеллекта и его применения;

б) исследование социогуманитарных проблем взаимодействия между естественным и искусственным интеллектами в контексте актуальных направлений когнитивных наук (4 «Е» Cognition: Embodied cognition, Embedded cognition, Enactive cognition, Extended cognition, а также Emotional cognition, Distributed cognition);

в) развитие когнитивной науки и экспериментальной нейрофилософии в аспектах понимания познавательной деятельности человека;

г) изучение возможностей применения интерфейсов «мозг-компьютер» (ИМК) и «мозг-мозг» (ИММ) с целью создания общего искусственного и гибридного интеллектов;

д) анализ развития цифровых технологий в нейробиологии, изучение их совместных дискурсов и сюжетов;

е) философская и этическая экспертиза применения гибридного интеллекта в различных областях социальной жизни: образовании, науки и техники, здравоохранении и т.д.

Сегодня научное знание и инновационные технологии во многом определяют взгляды и образ жизни современного цивилизованного человека, поэтому как никогда прежде актуален вопрос о значении этики и биоэтики. Насколько ответственно подходят ученые и технические специалисты к тому, что делают, и осознают ли в полной мере, что любое открытие может быть использовано как во благо, так и во зло? В этой связи затронем тему этического регулирования использования общего искусственного и гибридного интеллектов в различных областях науки и техники. Ее рассмотрение позволяет более полно раскрыть потенциал создаваемых биогибридных технологий и выстроить вектор развития современных систем гибридного интеллекта. Здесь обозначим несколько основных проблем.

Во-первых, это защита персональных данных и конфиденциальной информации, особенно в таких областях, где используются модели искусственного интеллекта (например, образование, юриспруденция, здравоохранение).

Во-вторых, это вопрос о полномочиях принятия решений и этических последствиях интеграции искусственного интеллекта в различные сферы жизнедеятельности человека. Здесь требуются четкие руководящие принципы и этические стандарты, которые находятся пока еще только на стадии разработки.

В-третьих, появление гибридного интеллекта ставит совершенно новые этические проблемы, так, например, с точки зрения синтетической феноменологии феноменально сознательные системы способны страдать. Это фундаментально важные вопросы, потому что боль, страдание, старение и смерть – это удел именно живого существа, а не машины, и здесь возникает ключевой вопрос этического характера: где должна пролегать граница между живым и неживым, естественным и искусственным.

Биологически-синтетический интеллект (Bio-Synthetic Intelligence) – это сочетание биологических и искусственных элементов в современных инновационных интеллектуальных системах. Особенно серьезной представляется его возможность самообучения при использовании биологических алгоритмов обучения в искусственных нейронных сетях или имитации биологических процессов в компьютерных моделях. Безусловно, пока еще рано говорить со всей определенностью о том, что мы вступили в эру «постчеловеческого», но совершенно очевидно, что многие специалисты в различных областях науки и новых технологий приближают время гибридного и биологически-синтетического интеллектов. Кроме того, существуют и те, кто безоговорочно верит и даже доказывает необходимость радикальной трансформации человеческой природы, несмотря на то, что это может повлечь за собой утрату собственно человеческого, утрату человеческой души.

Заключение

Сегодня философия вынуждена реагировать на вызовы современности не только геополитического, но и технологического характера. В последнем случае речь могла бы идти об особом образе понятой экспериментальной философии. Имеется в виду не одноименное движение, возникшее в западной философской мысли в начале XXI в. Его представители обосновывали, что философ сам должен активно осваивать экспериментальные методы психологии и социальных наук и противопоставили себя так наз. «кабинетной», т.е. спекулятивной философии. Они обращались к разным проблемам, но магистральной, доминирующей среди них, безусловно, стала тема «философской интуиции» обыденного сознания. Среди отечественных авторов сложилась в целом критическая позиция в отношении этого движения, которое некоторыми из них стало пониматься как угроза философской автономии.

Однако формируется и иной взгляд на экспериментальную философию. Так, разработчики инновационной магистерской программы МГУ им. М.В. Ломоносова «Экспериментальная философия нейрокогнитивных наук» настаивают, что под экспериментальной философией следует понимать междисциплинарную область исследований, возникающую «в результате взаимодействия и взаимопроникновения философии и экспериментальной науки»³. Они обосновывают ее интегративный характер, связывая с ней прогресс в исследовании многих философских проблем.

Попытка заявить об интеграции философии и экспериментальной науки – это претензия на создание метафилософии, отсылающая нас в эпоху раннего Нового времени, когда «философия была достаточно всеобъемлющим комплексом знаний» [8. С. 77]. Уже тогда, в XVII в., в Англии сложилась так

³ Магистерская программа Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова «Экспериментальная философия нейрокогнитивных наук». Режим доступа: <https://philos-msu.ru/cog-phil#courses> (дата обращения: 15.07.2024).

называемая «экспериментальная философия», противопоставившая себя спекулятивной философии, подобно тому, как современная западная экспериментальная философия противопоставляет себя «философии кабинетной» [8. С. 76–77]. Сегодня нельзя игнорировать натуралистический поворот, совершаемый западной философией, и особенно – характер отношений философии и междисциплинарного пространства когнитивных наук. Вместе с тем такие представители отечественной философии, как, например, академик В.А. Лекторский, отмечают, что эти области знаний должны находиться в парадигме диалога, взаимодействия и взаимообогащения, но при этом философия не должна утратить собственной автономности, т.е. выступают против ее интеграции в экспериментальную науку.

Мы полагаем, что под экспериментальной философией стоит понимать философию, открытую для осмысления новых научных данных, полученных, в том числе и экспериментальным, опытным путем, т.е. не пытающуюся дистанцироваться и обособиться от экспериментальной науки. Взаимное обогащение философии и когнитивных наук, а также смежных областей знания, безусловно, возможно, и это уже происходит и меняет философский дискурс, определяя особенности современной философии, с чем связано и появление таких, например, проектов, как нейрофилософия. Вместе с тем подобным образом понятая экспериментальная философия не только осмысляет все то, что предлагает сегодня естествознание, но и активно участвует в современной научной жизни, оказывая влияние на современную науку, в особенности на когнитивные науки. Это значит, что граница между «диалогом» и «интеграцией» философией и экспериментальной науки оказывается довольно зыбкой.

Примером является междисциплинарная проектная работа философов и нейрофизиологов, а также специалистов других областей знания и технологий, осуществляющаяся в лаборатории «Нейроинтерфейсы» на базе НИТЦ нейротехнологий ЮФУ. Очевидно, гибридный интеллект представляет собой новый рубеж, где человеческий и машинный интеллект объединяются для расширения и создания немислимых ранее возможностей, однако ни с чем подобным ранее человечеству сталкиваться еще не приходилось. Философское осмысление гибридных интеллектуальных систем – это еще и включение экспериментальных данных в теоретический контекст отелесненного познания (*Embodied cognition*), этика и биоэтика, построение гипотез и т.д.

В ходе развития искусственного и гибридного интеллектов все чаще возникают проблемы этико-мировоззренческого характера, без осмысления и решения которых, прежде всего, в философско-антропологическом, а также социально-правовом ракурсах, инновационный прогресс приобретет стихийный и неконтролируемый характер. Не исключено, что такое междисциплинарное направление, как экспериментальная философия, будет способствовать эффективному объединению ученых естественнонаучного и гуманитарного профиля вокруг изучения гибридных интеллектуальных систем с целью философской и этической экспертизы их создания и применения.

Список литературы

- [1] *Степин В.С.* Философская антропология и философия культуры. М. : Академический проект, 2020.
- [2] *Дубровский Д.И.* Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М. : ООО «Изд-во МБА», 2013. С. 237–252.
- [3] *Тимошенко Т.В., Скрипник К.В.* Экспериментальная философия: проблема интуиции // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2020. Т. 6. № 1–2. С. 27–40.
- [4] *Knobe J., Nichols J., S., editors.* Experimental Philosophy. Vol. 2. Oxford : Oxford Univ. Press, 2014.
- [5] *Grundmann T., Horvath J., editors.* Experimental Philosophy And Its Critics. London : Routledge, 2012.
- [6] *Alexander J.* Experimental Philosophy: An Introduction. Cambridge : Polity, 2012.
- [7] *Nado J.* Experimental Philosophy 2.0 // Thought: A Journal of Philosophy. 2016. Vol. 5. № 3. P. 159–168. <https://doi.org/10.1002/tht3.206>
- [8] *Дроздова Д.Н.* Экспериментальная философия 2.0: новое вино в старых мехах? // Философия и наука: проблемы соотношения. Алёшинские чтения – 2016. Материалы трудов междунар. конф. Москва, 7–9 декабря 2016 г. / отв. ред. Т.А. Шиян. М. : РГГУ, 2016. С. 73–78.
- [9] *Williamson T.* Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning. Oxford : Oxford Univ. Press, 2018.
- [10] *Васильев В.В.* Метафилософия: история и перспективы // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18. <https://doi.org/10.5840/eps201956222>
- [11] *Тимошенко Т.В.* Предпосылки возникновения и развития экспериментальной философии // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2020. № 3. С. 23–26.
- [12] *Суворов А.В.* Экспериментальная философия: Сборник статей. М. : Изд-во УРАО, 1998.
- [13] *Jackendoff R.* Semantics and Cognition. 6th ed. Cambridge (Mass.) : The MIT Press, 1993.
- [14] *Черниговская Т.В.* Чеширская улыбка кота Шредингера: язык и сознание. М. : Языки славянской культуры, 2013.
- [15] *Ополев П.В.* Натуралистический поворот в современной философии: философия и нейронаука // Идеи и идеалы. 2023. Т. 15. № 2. Ч. 1. С. 49–71. <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2023-15.2.1-49-71>
- [16] *Лекторский В.А.* Философия перед лицом когнитивных исследований // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 5–17. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-10-5-17>
- [17] *Сущин М.А.* Что философия и когнитивные науки могут дать друг другу? // Философская мысль. 2023. № 10. С. 40–48. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2023.10.68745>
- [18] *Васильев В.В.* Философия и когнитивная наука: варианты диалога // Вопросы философии. 2022. № 9. С. 59–66. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-9-59-66>
- [19] *Безлепкин Е.А., Зайкова А.С.* Нейрофилософия, философия нейронаук и философия искусственного интеллекта: проблема различения // Философия науки. 2021. Т. 64. № 1. С. 71–87. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2021-64-1-71-87>

- [20] *Аршинов В.И.* Конвергентные технологии в контексте постнеклассической парадигмы сложности // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2015. № 3. С. 42–54. <https://doi.org/10.12737/13564>
- [21] *Дубровский Д.И.* Проблема «сознание и мозг»: теоретические и методологические вопросы (в связи с задачами НБИКС-конвергенции) // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М. : ООО «Изд-во МБА», 2013. С. 121–149.
- [22] *Долецкий А.Н., Гузенко Д.С.* Интерфейс «Мозг-компьютер»: современный этап развития и перспективы // Волгоградский научно-медицинский журнал. 2017. № 2. С. 15–20.
- [23] *Оливейра А.* Цифровой разум: как наука меняет человечество / пер. с англ. К. Чистопольской. М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2022.
- [24] *Нейротехнологии: нейро-БОС и интерфейс «мозг-компьютер»* / под ред. В.Н. Кирой и др. Ростов-на-Дону : Изд-во ЮФУ, 2017.
- [25] *Кирой В.Н.* Интерфейс мозг-компьютер (история, современное состояние, перспективы). Ростов-на-Дону : Изд-во ЮФУ, 2011.
- [26] *Боков Г.Е., Чанны Е.В., Шапошников П.Д.* Интерфейсы «мозг-компьютер» и «мозг-мозг» в структуре конвергирующих технологий (на основе экспериментальных данных НИТЦ нейротехнологий ЮФУ) // Философия науки и техники. 2024. Т. 29. № 1. С. 34–47. <https://doi.org/10.21146/2413-9084-2024-29-1-34-47>
- [27] *Щербань И.В., Кириленко Н.Е., Щербань О.Г., Шапошников Д.Г., Кирой В.Н.* Методы поиска структурных особенностей ЭЭГ для стимул-независимой модели интерфейса „мозг-компьютер“. Ростов-на-Дону : Изд-во ЮФУ, 2022.

References

- [1] Stepin VS. *Philosophical Anthropology and Philosophy of Culture*. Moscow: Akademicheskij proekt publ.; 2020. (In Russian).
- [2] Dubrovsky DI. Human Nature, Anthropological Crisis and Cybernetic Immortality. In: Dubrovsky DI, editor. *Global Future 2045. Converging Technologies (NBICS) and Transhumanistic Evolution*. Moscow: MBA publ.; 2013. P. 237–252. (In Russian).
- [3] Timoshenko TV, Skripnik KD. Experimental Philosophy: the Problem of Intuition. *South Pole. Studies in the History of Modern Western Philosophy*. 2020;6(1–2):27–40. (In Russian).
- [4] Knobe J, Nichols JS, editors. *Experimental Philosophy*. Vol. 2. Oxford: Oxford Univ. Press; 2014.
- [5] Grundmann T, Horvath J, editors. *Experimental Philosophy and Its Critics*. London: Routledge; 2012.
- [6] Alexander J. *Experimental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity; 2012.
- [7] Nado J. Experimental Philosophy 2.0. *Thought: A Journal of Philosophy*. 2016;5(3):159–168. <https://doi.org/10.1002/tht3.206>
- [8] Drozdova DN. Experimental Philosophy 2.0: New Wine in Old Bottles? In: Shiyan T, editor. *Philosophy and Science: Problems of Correlation. Aljoshinskie chtenija – 2016. Proceedings of the International Conference. Moscow, December 7–9, 2016*. Moscow: RSUH publ.; 2016. P. 73–78. (In Russian).
- [9] Williamson T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford Univ. Press; 2018.
- [10] Vasilyev VV. Metaphilosophy: History and Perspectives. *Epistemology & Philosophy of Science*. 2019;56(2):6–18. (In Russian). <https://doi.org/10.5840/eps201956222>

- [11] Timoshenko TV. Background of the Appearance and Development of Experimental Philosophy. *Bulletin of Higher Educational Institutions. North Caucasus Region. Social Science*. 2020;(3):23–26. (In Russian).
- [12] Suvorov AV. *Experimental Philosophy: Collection of Articles*. Moscow: URAO publ.; 1998. (In Russian).
- [13] Jackendoff R. *Semantics and Cognition*. 6th ed. Cambridge (Mass.): The MIT Press; 1993.
- [14] Chernighovskaya TV. *Cheshire Smile of Schrödinger's Cat: Language and Mind*. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury publ.; 1998. (In Russian).
- [15] Opolev P. Naturalistic Turn in Modern Philosophy: Philosophy and Neuroscience. *Ideas and Ideals*. 2023;15(2 pt.1):49–71. (In Russian). <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2023-15.2.1-49-71>
- [16] Lektorsky VA. Philosophy Facing Cognitive Studies. *Voprosy Filosofii*. 2021;(10):5–17. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-10-5-17>
- [17] Sushhin MA. What Can Philosophy and Cognitive Sciences Give Each Other? *Philosophical Thought*. 2023;(10):40–48. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2023.10.68745>
- [18] Vasilyev VV. Philosophy and Cognitive Science: Options for Dialogue. *Voprosy Filosofii*. 2022;(9):59–66. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-9-59-66>
- [19] Bezlepkin EA, Zaykova AS. Neurophilosophy, Philosophy of Neuroscience, and Philosophy of Artificial Intelligence: The Problem of Distinguishing. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2021;64(1):71–87. (In Russian). <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2021-64-1-71-87>
- [20] Arshinov VI. Converging Technologies in the Context of Postnonclassical Paradigm. *Slozhnost'. Razum. Postneklassika*. 2015;(3):42–54. (In Russian). <https://doi.org/10.12737/13564>
- [21] Dubrovsky DI. The Problem of “Consciousness and Brain”: Theoretical and Methodological Issues (In Connection with the Tasks of NBICS–convergence). In: Dubrovsky DI, editor. *Global Future 2045. Converging Technologies (NBICS) and Transhumanistic Evolution*. Moscow: MBA publ.; 2013. P. 121–149. (In Russian).
- [22] Doletskiy AN, Guzenko DS. Brain–Computer Interface: Current Stage of Development and Perspectives. *Volgograd Journal of Medical Research*. 2017;(2):15–20. (In Russian).
- [23] Oliveira A. *The Digital Mind. How Science is Redefining Humanity*. Chistopolskaya K, transl. Moscow: Izdat. dom “Delo” RANEPА publ.; 2022. (In Russian).
- [24] Kirov VN, editor. *Neurotechnologies: Neuro-Biofeedback and Brain-Computer Interface*. Rostov-on-Don: Southern Federal Univ. Press; 2011. (In Russian).
- [25] Kirov VN. *Brain-Computer Interface (History, Current State, Prospects)*. Rostov-on-Don: Southern Federal Univ. Press; 2011. (In Russian).
- [26] Bokov GE, Chapny HV, Shaposhnikov PD. Brain-Computer Interfaces (BCI) and Brain-to-Brain Interface (BBI) in the Structure of NBIC-Technologies (Based on Experimental Data from the Research Center of Neurotechnologies, South Federal University). *Philosophy of Science and Technology*. 2024;29(1):34–47. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2413-9084-2024-29-1-34-47>
- [27] Shherban' IV, Kirilenko NE, Shherban' OG, Shaposhnikov DG, Kiroj VN. *Methods of Searching for Structural Features of the EEG for a Stimulus-Independent Model of the Brain–Computer Interface*. Rostov-on-Don: Southern Federal Univ. Press; 2022. (In Russian).

Сведения об авторах:

Вокв Герман Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9. ORCID: 0000-0002-0456-2356. SPIN-код: 3934-2396. E-mail: bokovg@gmail.com

Чапны Елена Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Российская Федерация, 344004, Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105. ORCID: 0009-0009-8386-0607. SPIN-код: 1557-8962. E-mail: elena_chapny@mail.ru

About the authors:

Bokov German E. – PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 7/9 Universitetskaya Naberezhnaya, Saint Petersburg, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0456-2356. SPIN-code: 3934-2396. E-mail: bokovg@gmail.com

Chapny Helen V. – PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy and Social–Political Sciences, Southern Federal University, 105 Bolshaya Sadovaya St., Rostov-on-Don, Russian Federation. ORCID: 0009-0009-8386-0607. SPIN-code: 1557-8962. E-mail: elena_chapny@mail.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1086-1105>

EDN: JZRHUZ

Research Article / Научная статья

Philosophical and Cognitive Aspects of Visual Metaphor in Political Discourse

Ekaterina L. Kabakhidze  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

 kkabakhidze@gmail.com

Abstract. The postmodern doctrine of the 21st century, as well as the development of technology have changed the structure and form of the text which has increasingly acquired features of polymodality. The research aims to the study the visual metaphor, its philosophical and cognitive foundations in the political discourse exemplified in three linguacultures: American, British and Chilean. The research provides a definitional analysis of the concept of ‘visual metaphor’ and offers an overview of foreign research in the field. Cognitive aspects of visual metaphor are studied on the basis of conceptual and methodological approaches of the authors of cognitive metaphor G. Lakoff and M. Johnson, the theory of dual coding A. Paivio, philosophical reflections are based on the works of E. Cassirer, F. Nietzsche, U. Eco, R. Barth, Yu.M. Lotman. For the purpose of the present research methodology of analysis of visual metaphor with subsequent parameters were developed, which includes research methods of cognitive linguistics, semiotics and cultural studies. The presented methodology allows to analyze polymodal texts of political discourse, identify types of cognitive metaphors, analyze the structure of the sign, and reveal internal mechanisms of public opinion manipulation in the context of political discourse. The practical material of the study is represented by 30 political cartoons which were selected using the continuous sampling method, dedicated to political leaders of the USA (D. Trump), Great Britain (B. Johnson), Chile (S. Piñera) and above all are monomodal, i.e. contain only a visual code. To secure the research outcomes one more criterion to the cartoons was applied – they were supposed to depict political leaders in the metaphoric mode. The selected material was parameterized according to the developed methodology for analyzing the visual metaphor with each of the criteria described in detail. The study concludes with a comparative analysis of the visual metaphor in the political discourse of three linguacultures – American, British and Chilean – common features are highlighted, and differences are analyzed, the basis of which lie in the cultural and historical perspective, ethnic traditions.

Keywords: polymodal text, dual coding theory, cartoon

Funding of Sources. The research was supported by the Center for Philosophy of Cognitive Science and Artificial Intelligence of the Philosophy Faculty of Lomonosov Moscow State University.

© Kabakhidze E.L., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Article history:

The article was submitted on 27.06.2024

The article was accepted on 19.09.2024

For citation: Kabakhidze EL. Philosophical and Cognitive Aspects of Visual Metaphor in Political Discourse. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1086–1105. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1086-1105>

Философско-когнитивные аспекты визуальной метафоры в политическом дискурсе

Е.Л. Кабахидзе  

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
[✉kkabakhidze@gmail.com](mailto:kkabakhidze@gmail.com)

Аннотация. Постмодернистская доктрина XXI в., а также развитие технологии изменили структуру и форму текста, который все больше и чаще стал обретать признаки полимодальности. Настоящее исследование посвящено визуальной метафоре, ее философско-когнитивным основаниям в политическом дискурсе трех лингвокультур: американской, британской и чилийской. В исследовании приводится дефиниционный анализ понятия «визуальная метафора», а также предлагается обзор работ зарубежных исследований по данной проблематике. Когнитивные аспекты визуальной метафоры рассматриваются с применением концептуальных и методологических подходов авторов когнитивной метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона, теории двойного кодирования А. Пайвио, философские позиции базируются на трудах Э. Кассирера, Ф. Ницше, У. Эко, Р. Барта, Ю.М. Лотмана. В рамках исследования разработана методология анализа визуальной метафоры с параметризацией, которая включает в себя методы исследования когнитивной лингвистики, семиотики и культурологии. Представленная методология позволяет анализировать полимодальные тексты политического дискурса, выявлять типы когнитивных метафор, анализировать структуру знака, раскрывать внутренние механизмы управления общественным мнением в контексте политического дискурса. Практическим материалом исследования послужили 30 политических карикатур, которые были отобраны методом сплошной выборки, посвящены политическим лидерам США (Д. Трамп), Великобритании (Б. Джонсон), Чили (С. Пиньера), являются мономодальными, т.е. содержат только визуальный код. Принципиальным основанием выбора послужила визуальная метафора, которая должна была распространяться на политического лидера. Отобранный материал был параметризован согласно разработанной методологии анализа визуальной метафоры, каждый из критериев подробно описан. Работа завершается сравнительно-сопоставительным анализом визуальной метафоры политического дискурса трех лингвокультур – американской, британской и чилийской – выделены общие черты, а также проанализированы различия, основания которых лежат в культурно-исторической перспективе, традициях этноса.

Ключевые слова: полимодальный текст, теория двойного кодирования, карикатура

Информация о финансировании. Исследование выполнено при поддержке НОЦ «Центр философии когнитивных наук и искусственного интеллекта» МГУ имени М.В. Ломоносова.

История статьи:

Статья поступила 27.06.2024

Статья принята к публикации 19.09.2024

Для цитирования: *Kabakhidze E.L.* Philosophical and Cognitive Aspects of Visual Metaphor in Political Discourse // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1086–1105. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1086-1105>

Introduction

While Aristotle was the first to outline the main function of metaphors which is to contribute to the beauty and eloquence of a text, thus, arguing that the main function of metaphors is stylistic and ornamental, philosophers of the Enlightenment like John Lock and Immanuel Kant came to the conclusion that metaphors play a more substantial role in the world perception by human and conceiving knowledge implicitly showing that metaphors are not simply hidden comparisons. The breakthrough in the study of the essence of metaphors was made however in the 20th century when George Lakoff and Mark Johnson presented the cognitive theory of metaphors in their seminal work ‘Metaphors We Live By’, building on Max Black’s interaction theory of metaphors, which proposed an inherent relationship between cognition and metaphorization.

Metaphors are an intrinsic component of the human conceptual system, according to G. Lakoff and M. Johnson’s cognitive theory of metaphors: “...our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature” [1. P. 12]. Although the cognitive nature of metaphors was firmly stated in the end of the 20th century, a row of philosophers acknowledged the cognitive dimension of metaphors. The cognitive theory’s three unique characteristics, which contribute to its progressive nature: (1) the theory claims that metaphors are a significant tool used by humans to conceive the universe and, consequently, predict human behaviors and behavior. Metaphors are not only a matter of language but also a substance of mind; (2) in contrast to Aristotle’s views on metaphors as something extraordinary and exquisite G. Lakoff and M. Johnson stated that metaphors are elements of everyday language used to talk about daily experience like love or illnesses; (3) metaphors are used to structure one concept in terms of another, thus attributing new qualities to an object being cognized on the basis of the human personal experience and due to exposure to a certain culture [1].

Cognitive theory of metaphors took scholars to one of the most important outcomes deduced from the theory that is that functioning of the human consciousness can be explored through metaphors and that by studying discourse one may witness how world is being categorized and reality conceptualized. In general acknowledging that metaphorical thinking is manifested in the implicit comparison, merger, substitution of one concept with the help of the other, Lakoff

and Johnson first and foremost argue that metaphor is a result of integration of rational thinking that is a prime characteristic of objectivity as well as imagination as part of subjectivity. The world perception of human is represented by these two diametrically different constituent parts – objectivity of the external world and subjective mode of the inner world of an individual embedded with feelings and emotions. Metaphor, according to G. Lakoff and M. Johnson is a synthesis of rationality and imagination, “imagined rationality” as they put it [1]. Plato in his ideal state called for the reduction of not complete elimination of poetry due to its highly metaphoric language that obscures truth and ignites emotions. The philosophy of empiricism buried metaphors as well under the criticism of annihilation of absolute truth that metaphorical speech may cause.

Taking into account all these doubts and concerns the question is to what extent metaphors can hinder true and objective perception of reality? Can human mind do without this tool at all and bluntly take for granted that if offered to it by the external world? The answer to that question that G. Lakoff and M. Johnson offer is purely negative. Due to the fact that human mind is exposed to the two dimensions at the same time – phenomenological and objective external world, the understanding of the former cannot be executed without the mechanisms of conceptual metaphors. The role of cognitive metaphors in the process of knowledge can be presented in the following way (figure 1).

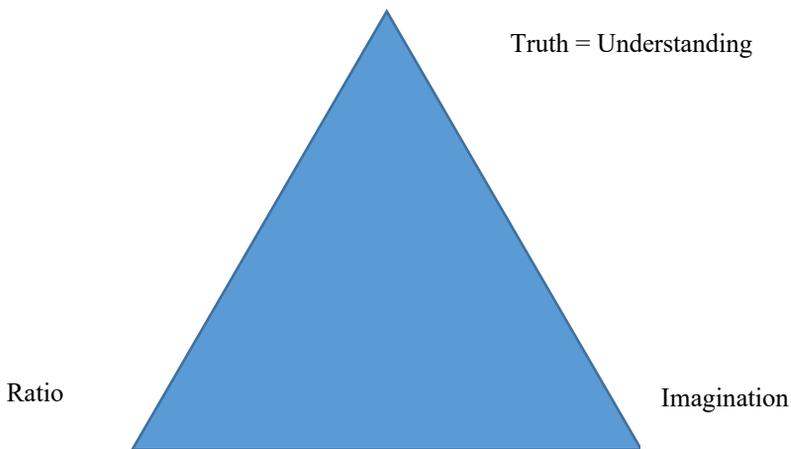


Figure 1. Role of cognitive metaphor in knowledge formation

Source: compiled by the author.

The synthesis of ratio and imagination in the process of cognizing lead to the emergence of understanding which is an equivalent of truth. Since G. Lakoff and M. Johnson deny the existence of absolute truth arguing that there as many truths as there are understandings rooted in the cultural dimension and social as well as individual values: “understanding and subsequently truth are inevitably attributed by the culturally embedded conceptual systems...understanding cannot be

squeezed into some absolute or neutral conceptual system” [1]. Thus, understanding and truth are dependent on intrinsic human nature comprised of personal and social values, national cultures and other constituents. When later in the research we analyze the constituents of a thought (word and image) the notion on understanding will arise again since the metaphor that launches images enhances understanding because the former and seeing are close notions, i.e. to see something signifies to get direct contact to the subject of cognition [2].

Apart from G. Lakoff and M. Johnson and well before them other philosophers underlined the metaphorical essence of cognition. F. Nietzsche [3] asserts that knowledge is aesthetic in character, figurative by nature, and does not seek verifiability in its operational process. Since only aesthetic relations (which are conveyed through metaphors) between the subject and the object of cognition are possible, we learn metaphors of things during the cognitive process rather than the things themselves. Unlike F. Nietzsche, E. Cassirer did not reduce all forms and ways of thinking to a metaphor. According to E. Cassirer, consciousness has a symbolic nature, and the symbol—which has its own nature, structure, and function – provides access to it. Thus, E. Cassirer uses extensively the notion of ‘homo symbolicus’ and on the basis of this idea develops his theory of metaphor [4].

He distinguished two types of mental activity: metaphorical and discursive-logical. When discursive thinking allows us to categorize, unite, generalize various categories of knowledge, metaphorical thinking performs the opposite action – it reduces the concept to a point, a single focus.

On a visual component of thinking

Summarizing the reflections on the essence of metaphor it is important to stress out that cognitive metaphor embodies the idea of interdependence of symbol and image with corporeality as most of the conceptual metaphor emerge from human experience, physical sensations and practical interaction with the world. Traditionally in the Western philosophy visual thinking was opposed to verbal thinking. However, a number of studies conducted by Allan Paivio showed that image and verbal codes play an equally important role in the process of cognition [5]. This hypothesis is proved by the fact that specific words that have a referential meaning (i.e. the word has its imaginary manifestation) are much easier reproduced in the process of cognition than abstract concepts that are represented only by their verbal code.

The intuitive reflections on the essence of and tools of cognition and its relation to metaphors were lately verified by the experimental philosophy. Canadian psychologist A. Paivio developed the dual coding theory (DCT) based on the assumption that cognitive process is performed by the two separate subsystems – verbal manifested in the word and non-verbal represented by the image. The units of these subsystems or mental representations A. Paivio coins logogens and

imagens, respectively [6]. According to DCT logogens and imagens are activated when the subject (de)codes words and objects in the process of conscious or unconscious activity in the mode of functioning of access consciousness and phenomenological consciousness in accordance with Ned Block's understanding of these types of consciousness [7]. In the context of political discourse this thesis acquires special significance since the activation of mental representations which is performed through verbal and non-verbal suggestion is widespread. Representations are formed and exist in different modalities: visual, auditory, verbal, kinesthetic and others, depending on the channel of receiving and processing information from the external environment and act as a mediating link during the information processing.

The basic assumption of DCT, which lays in the foundation of other theoretical deductions, is the representational nature of thinking. According to A. Paivio, thinking emerges from the activity of representational systems that have a symbolic basis with the cognitive system performing the function of symbolization or representation. The primary task of these representational systems is to process incoming information to solve subsequent adaptive and functional behavioral problems. Guided by this idea representative systems include sensuous perception, affective and behavioral knowledge. Human cognition is unique since it has the ability to simultaneously processes information obtained in verbal and nonverbal codes. In addition, the language system is unique since it uses signs to indicate entrance and exit points while also serving as a symbolic representation of nonverbal cues, actions, and objects. This dual role of representations needs to be considered by any theory of representations.

Moreover, DCT claims the existence of two separate cognitive subsystems, one of which specializes in processing and representing information with regard to nonverbal objects and events, and the other process language items. A. Paivio calls the nonverbal (symbolic) system figurative since the two main functions of this system are reduced to the analysis of visual plots and the creation of images (both of these functions include information coming in sensory and visual images). A. Paivio coins the system that specializes in language processing verbal system. These two subsystems differ structurally and functionally. Structural difference is manifested in the principle of dividing representations into blocks and combining representations into higher-order structures. Functionally these subsystems are autonomous in the sense that just one subsystem can be active at a given time but sometimes they co-function.

Visual metaphor in the context of visual turn in the 21st century

The role of visualization is being discussed in a number of researches pinpointing the inevitable constitution of physicality in utterly abstract process of logic and calculation [8. P. 287]. Generally speaking, the interest in the visual component of cognitive operations is caused by the present epoch which is coined

by a number of researchers as the era of polymodal texts launched by the ‘visual turn’, which is enhanced by globalization, changes in the structure of relations between states and its people, as well as intercivilizational dialogue accompanied with a growing importance of humanitarian knowledge [9]. Etymologically the study of visual goes back to the works of art historians (M. Baxandall, S. Alpers) who introduced the term ‘visual culture’, defending the mental nature of vision, proposing the main methods and trajectories of visual culture research. The material for the study of the semiotics of visual by Yu. M. Lotman, R. Barthes and U. Eco constitute audiovisual texts, advertisements where image is fused with word forming a polymodal text. We will focus on these authors to clarify the approaches, methods and conclusions they came to regarding the nature and organization of polymodal texts from the perspective of semiotics and philosophy.

Max Black’s interaction theory and G. Lakoff and M. Johnson’s cognitive theory of metaphor proclaim the image-based essence of metaphors that is at the same time embodied in the dual process of thinking composed of the two code systems – verbal and nonverbal (symbolic) [10]. According to these theories, thinking which is a metaphorical process in its essence is first and foremost a cognitive mapping process. Metaphors consist of two or more subjects that are mapped onto each other from source to target. Thus, in the metaphor TRUMP IS A VIRUS the source ‘virus’ is mapped on the target ‘Trump’. The commonplaces shared by the two are mapped from the virus on to Trump. It used to be widely accepted thesis that metaphors are ‘byproducts’ of implicit comparison, but today’s consensus is that the target domain gains a new perspective and perception experience as a result of mapping and hybridization of two or more concepts. Metaphors do not mirror reality but create the one. Therefore, metaphors are used in discourse to make one idea clearer or more comparable to another, to learn more about the subject matter, and, most importantly, to elicit and program an attitude toward the topic being discussed, particularly in political or advertising discourse [11].

Cognitive theory states that metaphor is a property of thought and not the language with a mechanism that underlie metaphors existing in the mind of human. Having stated the cognitive nature of metaphors it has become clear that metaphors can exist in different modes including visual ways of conveying and perceiving information. Investigating numerous researches on visual metaphors (C. Forceville, N. Carroll, R. Barthes, G. Kress, R. Morris) one will come across varying definitions of visual metaphors sometimes falling from one extreme to another. Some researchers label any collection of images (scheme or diagram) a visual metaphor others deny the existence of visual metaphors as something external to the cognizing individual arguing that this is the property of mind and not the objective world. E.H. Gombrich argues that metaphor is a common and expected device in political cartoons: it is one of the main ‘weapons’ in the ‘cartoonist’s armoury’ [12]. Also it has been noticed that in some researches the notion of visual metaphor is being mistakenly substituted by a phenomenon of polymodal text. The

former combine several codes, namely verbal and nonverbal that can be transmitted through image, audio product or kinesics and sometimes may be a medium of visual metaphors and sometimes not. One of the most cited definitions of a visual metaphor goes back to the film theoretic N. Carroll who restricts his definition of visual metaphors to cases where there is a visual fusion of elements from two separate areas into one spatially bounded entity [9].

If we compare visual and verbal metaphors in N. Carroll's sense we will come to the conclusion that the same fusion mechanism underlies verbal metaphor when the source domain is mapping the target that can be written down as a formula $X = Y$. This is all true with a big 'BUT' – visual metaphors can be formed with a way more different modes that are not limited to fusion only thus containing a far richer repertoire of manipulation over public conscience. These ways will be scrutinized in the article when the outcomes of research are discussed. This implies that we ought to broaden the notion of a visual metaphor following N. Carroll. C. Forceville who describes visual metaphor as the substitution of an unexpected visual element for an expected one. Forceville has examined pictorial metaphor in billboards and commercials. He argues that these two elements must not have a 'pre-existent or conventional connection' [13].

This definition is more flexible and it is hard to disagree with the main message of this idea – visual metaphors according to C. Forceville are those that evoke cognitive dissonance, but on the other hand there are a lot of examples when visual metaphors produce no effect of that kind. For instance, many political cartoons depict politicians as sportsmen (most often boxers or marathon runners) and such pictorials mainly attract attention, launch a train of thoughts without any cognitive shock.

Perhaps Kennedy's definition of a visual metaphor can be viewed as the most comprehensive. Kennedy suggests that any visual depiction can be seen as an instance of metaphor, 'provided that its use is intended to occasion a metaphoric thought' [14].

G. Lakoff and M. Johnson discerned three types of cognitive metaphors – structural (ARGUMENT IS WAR), ontological (THE MIND IS A MACHINE) and spatial (HAPPY IS UP vs SAD IS DOWN).

There are three types of visual metaphors from the standpoint of their genesis:

1. Comparison. When the objects are visualized – the one featuring a source domain and the other – the target, one speaks about metaphor which emerges as a result of comparative analysis. In this case the principle of similarity is exploited by the author of the image to establish the association between the two domains;

2. Hybridization. The principle of similarity is applied when images are merged and integrated to form a hybrid of a metaphor that would embrace the two sources by putting them together to constitute a single item as a result;

3. Substitution. Since neither the source nor the target object are present in the image, this kind of metaphor is the hardest to comprehend. Substitutions launch

multiple interpretations and activate a broader context and areas of knowledge of the recipient.

The order of the types of metaphors provided above is not accidental since they are rated on the basis of complexity of brain work to identify the meaning of metaphors starting from the easiest processing – from the comparative analysis and ending up with the most complex and creative intellectual work – which is decoding of substitution. In the era of postmodernity the vast majority of texts are polymodal, thus integrating several semiotic codes to have a larger impact on the mind of a recipient and provide control over the process and result of interpretation while the recipient maintains the illusion of free thinking – the ‘correct’ message should drive home. There is a tendency to make up monomodal advertising images that contain only visual code as reading becomes more and more archaic type of intellectual work that not many of the young generation appreciate and again the trajectory resonates with the time of postmodernity when the ambiguity and multiplicity of meanings are welcomed, since the verbal code would deprive the recipient of the joy of creative interpretation and impose one-sided interpretation in an authoritarian manner [15].

Visual metaphor is first and foremost characterized by its ambiguity and contradictory nature. It aims to serve as a catalyst for cognitive dissonance, and this is the reason it often blends metaphysical and everyday reality. Those who create advertisements try to put there an unusual element that would elicit a metaphorical reaction and above all would attract attention to the image.

Political cartoons are one of the best illustrations of the manipulative functions that polymodal texts exhibit – by informing the recipient about current political events, at the same time they serve as a suggestive tool that shapes the recipient’s point of view.

Political leaders often become the focus of political cartoons as well as election campaigns, wars, foreign affairs, and social issues. A political cartoon often is composed of two codes – image and verbal codes. The visual turn in culture highlighted the significance of visual metaphor in political cartoons, extending the language’s potential in response to technological advancement and offering a useful instrument for boundless coding and decoding processes.

There is frequently a verbal code used with visual metaphors. Regarding the satire element of political cartoons, A. Samson and O. Huber observe the following patterns of interaction between the visual and linguistic domains [16] (table 1).

According to the cognitive aspect of metaphor, metaphorical conceptualization can also happen through images, sounds, or gestures in addition to language. Lately, there has been a lot of interest in the study of visual rhetorical devices, with both domestic and foreign academics emphasizing the use of parallels and metaphors. When interpreting visual metaphors, two main modes of thought are used: categorical and schematic. Groups of characteristics or connections from the source world are schematically transferred to the target realm when reading a political cartoon. On the other hand, a categorical interpretation that also includes an emotive

component almost always starts with a critical approach to the subject matter of the source domain. As a result, a political cartoon carries out the following key communication functions: essentially, manipulation occurs when evaluation and description are combined with extra guidance or influence throughout the assessment process [17].

Table 1

Interaction of verbal and nonverbal codes in text

Imaginary object	1. The graphic object illustrates the verbal text, and the latter contains a humorous component.	Verbal text
	2. The humorous effect contains only a graphic object (text in this case may not be used at all).	
	3. The graphic object contains additional information that is not in the text, therefore, the text and the picture complement each other creating a humorous effect.	

Source: compiled by the author.

Since analysis of visual metaphors in a political discourse is a relatively new area of research, the methodology of analysis is still being developed and have a multidisciplinary nature with the major methodological tools borrowed from cognitive linguistics, intercultural communication, semiotics, philosophy and visual art. For the purpose of the present research we will be applying methods of cognitive linguistics, intercultural communication and semiotics. The research is based on 7 criteria: modality (monomodal vs multimodal), type (structural, spatial, ontological), quality (abstract, concrete), spatiality (comparison, hybridization or replacement), direction (symmetry vs asymmetry), reality (mundus sensibilis vs mundus imaginabilis or metaphysical), sign (index, icon or symbol), metaphoric model.

Type of visual metaphor. The present criterion is based on Lakoff and Johnson's work which was devoted to the phenomenon of verbal metaphor but since metaphor is a matter of thought and not the language, the typology can be universally applied to any multimodal text which aims to evoke metaphorical thinking. Here we will be considering whether the image awakes ontological, spatial or structural metaphor.

Modality of visual metaphor. Although in the focus of our research will be monomodal metaphors represented by a visual code only, sometimes they may affect other senses. E. El Refaie categorizes nine different modes of depiction: pictorial signs, written signs, spoken signs, gestures, sounds, music, smells, tastes and touch [18]. The relation between visual metaphor and its metaphoric interpretation will be either denotative (=direct) or connotative (=indirect or multimodal).

Spatiality. The major cognitive linguistics approach to analysis of cognitive metaphors puts forward two key notions, they are source and target domain, thus leading to a complex image metaphor that is represented at least by the two

elements. In case of political cartoon the target domain will always be a political leader – Donald Trump, Boris Johnson or Sebastian Pinera to form the congruence $X=Y$. In this research 3 types of spatial relations between the source and target domain are going to be discerned: comparison, hybridization and substitution.

Direction. Another characteristic feature of metaphors that is being investigated – their symmetry or asymmetry of the target and source domains. To put it simple, wither the formula $X=Y$ can be used in a reverse mode. For instance, in case Donald Trump = Clown, can we say the opposite Clown = Donald Trump?

Reality. Since the major aim of political cartoons is to affect recipient's mind, create a new type of reality in the consciousness, surreal images are often being used. In this criterion we will be investigating the correspondence of the studied cartoon to something existing physically or metaphysically, in other words primal or secondary reality.

Sign. The present criterion is being borrowed from semiotics that discern three types of signs revealing the relation between the sign and reality, they are signs-symbols, signs – indexes and signs – icons with the latter typical of so called “mild cultures” that tend to interact with physical world and characterized by the utmost flexibility and cooperation with the real world as opposed to tough cultures that explore and exploit abstract notions and exact science data.

Metaphoric model. Following the format $X=Y$ and having identified the source domain the article presents the applied metaphoric model that belongs to either anthropomorphic, sociomorphic, artefact or zoomorphic category.

For the purposes of the study political cartoons on the political leaders of the USA, Great Britain and Chile were selected to describe the metaphorical conceptualization and identify on this basis the metaphorical model of the national leader in three linguacultures – British, American and Chilean. The subjects of the study are the leaders of the listed states – Boris Johnson, Donald Trump and Sebastian Pinera. These leaders have been selected the following number of criteria: These leaders have been selected following a number of criteria:

1) The tree of them are male presidents to avoid any sort of discrepancy or incorrect outcomes of the research caused by gender issues.

2) They were nominated leaders of their countries at the same time and were incumbent presidents/prime minister from 2017–2022.

3) Their political reputation is tarnished with scandals, social unrests and accusations of populism and blunders.

4) The ruling of these leaders was put at risk by a number of devastating external events – pandemic COVID-19 and Brexit (mainly in the case of Boris Johnson).

The conceptual foundation of the graphic image, which had to match the equation $X=Y$ in order to identify the source and target spheres, was another criterion for selecting a political cartoon. The method by which these domains were realized was then examined. For instance, one domain was depicted (the concept of substitution) in certain cartoons, both domains were graphically shown

(comparison) in others, and both domains were not only exhibited but also combined into a single image (hybridization) in still other situations. In order to detect cultural traits, source domains have been compared and contrasted at the final stage of research.

The subcorpus of polymodal texts consists of 36 political cartoons, of which 12 cartoons are devoted to each political leader. We will examine in detail the cartoons on limited material – 6 cartoons. The remaining cartoons will be analyzed in a similar way, and the results of the analysis are presented in abbreviated form in the end of the research.

The cartoon (see Dave Brown’s 2019 cartoon in ‘The Independent’) features the unfortunate events that devastated England, namely the flood that occurred in the northern part of the country and caused significant economic damage. Apart from that the flood forced over 1,000 families to flee their homes. To handle the natural disaster, the head of the Labour Party, Jeremy Corbyn, who was at that time B. Johnson’s principal rival, has verbally attacked the Johnson administration. He accused the government of inadequate reaction, general incompetence and dealy unwillingness to proclaim a state of emergency. B. Johnson is portrayed as a mop that J. Corbyn expertly applies in a chain store in London. This cartoon has an element of intertextuality as is a reference to the biblical Great Flood, where the effects of the flood are eliminated with a mop and bucket, ‘thanks to the skillful’ acts of the Johnson administration. Two domains are shown in this cartoon: the politician as the target sphere and a domestic instrument (artifact) that personifies B. Johnson.

Regarding the method by which D. Brown communicated this idea through metaphor, it is substitution. Rather than holding a mop, J. Corbin grasps B. Johnson’s torso, elongated like a string, and the latter’s hair – often a stand-alone topic for satire – acts as the mop’s bristles (table 2).

Table 2

Visual metaphor interpretation of Boris Johnson

№	Visual metaphor indicator	Indicator interpretation
1	Type of visual metaphor (ontological, spatial, structural)	Structural
2	Modality of visual metaphor (pictorial signs, written signs, spoken signs, gestures, sounds, music, smells, tastes and touch)	Touch
3	Spatiality (comparison, hybridization and substitution)	Substitution
4	Direction (symmetry, asymmetry)	Asymmetry
5	Reality (primal or secondary)	Primal reality
6	Sign (index, icon, symbol)	Index
7	Metaphoric model	B. JOHNSON = FLOOR MOP

Source: compiled by the author.

Boris Johnson has often been criticized for being untruthful to the Queen Elizabeth II. In another cartoon Dave Brown (see “The Observer”, 2021) of the cartoon depicts Boris Johnson meeting Queen Elizabeth to report on the current affairs in the kingdom and elevate accusations from his party members who at that time expressed their concerns to the queen with regards to B. Johnson’s course of actions. At the very start of the meeting in the process of shakehanding B. Johnson’s nose starts growing like the one of Pinocchio’s. The author of the cartoon aims to reveal the deceitful nature of B. Johnson and highlight that he is the politician whose handshake cannot be trusted as well. The fact that the symbol of the royal power – the crown – is being taken away probably means that Queen Elizabeth is losing control over the kingdom due to B. Johnson unqualified work and lies. Another typical feature of the cartoons with B. Johnson is his haircut that hides his eyes which is the part of the human body prone to reveal the truth (table 3).

Table 3

Visual metaphor interpretation of Boris Johnson

#	Visual metaphor indicator	Indicator interpretation
1	Type of visual metaphor (ontological, spatial, structural)	Structural
2	Modality of visual metaphor (pictorial signs, written signs, spoken signs, gestures, sounds, music, smells, tastes and touch)	Spoken sign
3	Spatiality (comparison, hybridization and substitution)	Hybridization
4	Direction (symmetry, asymmetry)	Asymmetry
5	Reality (primal or secondary)	Secondary reality
6	Sign (index, icon, symbol)	Index
7	Metaphoric model	B. JOHNSON = PINOCCHIO

Source: compiled by the author.

The 45th President of the USA D. Trump is often depicted in caricatures as birds (chicken, parrots). Patrick Shappett (see “The New York Times”, 2020) makes one of such caricatures, motivated by D. Trump’s active communication on the social network Twitter (in translation from English twitter is translated as chirping, to chirp). In the caricature D. Trump sits on a perch, making sounds, and another bird is placed in the same cage with him – the logo of the social network Twitter. D. Trump, who replaces the parrot, is endowed with the attributes of this type of bird from the point of view of communication – repetition of other people’s words, lack of his own opinion and physiological impossibility of producing meaningful texts. The source sphere in this caricature is an animal (bird), and the target sphere is D. Trump (table 4).

When creating the cartoon, the author used the principle of substitution that we already know: D. Trump is represented as a parrot that chirps incessantly in a cage. The coronavirus pandemic struck during D. Trump’s presidency, and cartoonists produced a plethora of stories portraying Trump’s attempts to contain the outbreak in an ironic light. As is well known, these efforts sparked a great deal of public

outrage and served as fodder for criticism from both domestic and international audiences (see Patrick Shappett "The New York Times", 2020). Coronavirus occupies the president's seat in the Oval Office in this cartoon. The virus's aggressive and haughty demeanor is conveyed by its posture and facial expressions. The metaphorical model can be broadly expressed as follows: the source sphere is the disease, and the target sphere is President Trump. This is because the virus is an essential component of the semantic field of the lexeme 'disease' (table 5).

Table 4

Visual metaphor interpretation of Donald Trump

#	Visual metaphor indicator	Indicator interpretation
1	Type of visual metaphor (ontological, spatial, structural)	Structural
2	Modality of visual metaphor (pictorial signs, written signs, spoken signs, gestures, sounds, music, smells, tastes and touch)	Spoken sign
3	Spatiality (comparison, hybridization and substitution)	Substitution
4	Direction (symmetry, asymmetry)	Asymmetry
5	Reality (primal or secondary)	Secondary reality
6	Sign (index, icon, symbol)	Index
7	Metaphoric model	D. TRUMP = BIRD

Source: compiled by the author.

Table 5

Visual metaphor interpretation of Donald Trump

#	Visual metaphor indicator	Indicator interpretation
1	Type of visual metaphor (ontological, spatial, structural)	Ontological
2	Modality of visual metaphor (pictorial signs, written signs, spoken signs, gestures, sounds, music, smells, tastes and touch)	Touch
3	Spatiality (comparison, hybridization and substitution)	Substitution
4	Direction (symmetry, asymmetry)	Asymmetry
5	Reality (primal or secondary)	Secondary reality
6	Sign (index, icon, symbol)	Index
7	Metaphoric model	D. TRUMP = COVID-19

Source: compiled by the author.

The Chilean president Sebastian Pinera had been elected twice to the highest post of Chile. Like Donald Trump he was a billionaire and often pictured smiling widely in a way very much typical of the rich people showing his perfect white teeth (see Marco Pereira "The Red International", 2018). In cartoons presidents are often depicted manipulating public opinion and S. Pinera is not an exception. The author of the picture drew ropes tied to S. Pinera's fingers linking him to army, police and media. TV channels broadcast what S. Pinera orders them to say and army and police act against the nation and common people to comply with Pinera's

orders and instructions. The size of the president’s figure is a hyperbola by itself since he is rising above the city producing an effect of controlling the city and being superior at the same time (table 6).

Table 6

Visual metaphor interpretation of Sebastian Pinera

#	Visual metaphor indicator	Indicator interpretation
1	Type of visual metaphor (ontological, spatial, structural)	Structural
2	Modality of visual metaphor (pictorial signs, written signs, spoken signs, gestures, sounds, music, smells, tastes and touch)	Gestures
3	Spatiality (comparison, hybridization and substitution)	Hybridization
4	Direction (symmetry, asymmetry)	Asymmetry
5	Reality (primal or secondary)	Primal reality
6	Sign (index, icon, symbol)	Symbol
7	Metaphoric model	S. PINERA = PUPPET MASTER

Source: compiled by the author.

In 2020 Chile had one of the most sever outbreaks of COVID-19 in the world (see Maximiliano Baeza, 2018). The blame for that was put on Sebastian Pinera for his inability to stop the virus spread. Unlike other neighboring countries Chile failed to impose national lockdown or announce mandatory quarantine that led to excess deaths. On top of that, in 2019 Chile was gripped by civil protests against high living costs and inequality. Demonstrators were violently suppressed by the police that followed S. Pinera’s orders. The caricature symbolized bloodshed, and literally speaking demonizes S. Pinera. The numerous eye in the image transmit an idea that S. Pinera is like a Big Brother always watchful, every second on alert and controlling all around him. In this image S. Pinera incorporates the image of a demon and vampire who sucks blood from the entire nation. S. Pinera is drawn with black color and the only colorful element in the cartoon is the Chilean national flag (table 7).

Table 7

Visual metaphor interpretation of Sebastian Pinera

#	Visual metaphor indicator	Indicator interpretation
1	Type of visual metaphor (ontological, spatial, structural)	Ontological
2	Modality of visual metaphor (pictorial signs, written signs, spoken signs, gestures, sounds, music, smells, tastes and touch)	Pictorial sign
3	Spatiality (comparison, hybridization and substitution)	Hybridization
4	Direction (symmetry, asymmetry)	Symmetry
5	Reality (primal or secondary)	Secondary
6	Sign (index, icon, symbol)	Symbol
7	Metaphoric model	S. PINERA = DEMON

Source: compiled by the author.

Conclusions

Following the visual turn in culture, education and art and due to penetration of multimedia technologies into all spheres of private and social lives, polymodal texts are scrutinized by a number of sciences. Evolutionary human is projected to be a polymodal creature due to the presence of several sense channels and a greater repertoire of ways of self-expression in various forms and modes: look, gesture, facial expression, word, smile, pose – this multiplicity of formats of addressing the world confirms the idea that cognition, communication with the world are executed by several sensitive channels and polymodal texts are classic example of a product of polymodality synchronizing several semiotic systems. Polymodal texts grasp reality in all its diversity – image, sound, movement, form – translating into the language of symbols which is interpreted by consciousness.

Moreover, human is a semiotic creature living in the world of signs and perceiving the world mediated by a sign, generating signs as well as communicating with the world and himself in the language of a sign. The symbolic nature of thinking is typical solely of humans enabling the creation of multiple worlds – music, art, literature, logic and mathematics – where animals who communicate have no access to, whereas their sensuous channels also work to perceive the external world but do not translate the received data into signs. The surrounding world is folded into a sign, the nature of which is dual – an image and a word with the first one providing the sign with physical attributes and the second by naming the sign and thus making it visible to consciousness and launch systemic relations with other signs.

According to A. Paivio, thinking is the activity of representational systems. The connections between verbal and image representations arise not in a 1:1 ratio, but in $1:\{a,b,c,\dots\}$ in both directions. This statement corresponds to a well-known thesis that one and the same thing can have several names, whereas name can have several referents. The activation of an image or verbal representation will depend on the context-stimulus generated by the function of the referential connection between the representations.

The analysis of the cartoons devoted to Sebastian Pinera shows that structural metaphors are used in the same proportion as ontological ones. The modality is divided between pictorial and spoken signs. Hybridization is predominating as a spatiality attribute, rarely followed by comparisons. The research reveals that cartoons on the Chilean leader have an outstanding feature – some of them share the symmetrical direction. The overwhelming majority of cartoons about S. Pinera exhibit the repeating image of demon embodied in S. Pinera, thus, taking the recipient to a solid association which can be interpreted in both directions $S. PINERA = DEMON = S. PINERA$. The Chilean leader is depicted by the cartoon authors equally in primal and secondary realities. The type of sign mainly used is index, although sometimes iconic signs are applied. Metaphoric models are mainly

anthropomorphic, for instance, S. PINERA = A. PINOCHET; S. PINERA = EXECUTOR.

The type of visual metaphors used in the cartoons devoted to Donald Trump are in all cases structural ones. Interestingly, visual metaphor in D. Trups case has the most numerous variety of modalities ranging from pictorial signs to spoken signs, sound, music and even smells (D. Trump is often associated with drains doe smells or King Kong for load sounds he produces). With spatiality – substitution is followed by hybridization. The reality D. Trump enjoys is overwhelmingly primal and the type of sign is index. The type of metaphoric model coincides with then one of S. Pinera, which is anthropomorphic (D. TRUMP = CRIMINAL; D. TRUMP = KIM CHEN IN).

The cartoon authors repeatedly image Boris Johnson using structural type of visual metaphor. The modality of visual metaphors is prevalently pictorial followed by gestures. Spatiality indicator is equally distributed between hybridization and substitution. B. Johnson is exhibited in both realities primal and secondary. Since quite often B. Johnson is presented as a movie or fiction protagonist, he is linked to the secondary reality. In this aspect the visual metaphor of B. Johnson seems to be similar to S. Pinera’s. The type of sign is index. The type of metaphoric model is also anthropological followed by zoomorphic MODEL (B. JOHNSON = W. CHURCHILL, B. JOHNSON =KING LIAR).

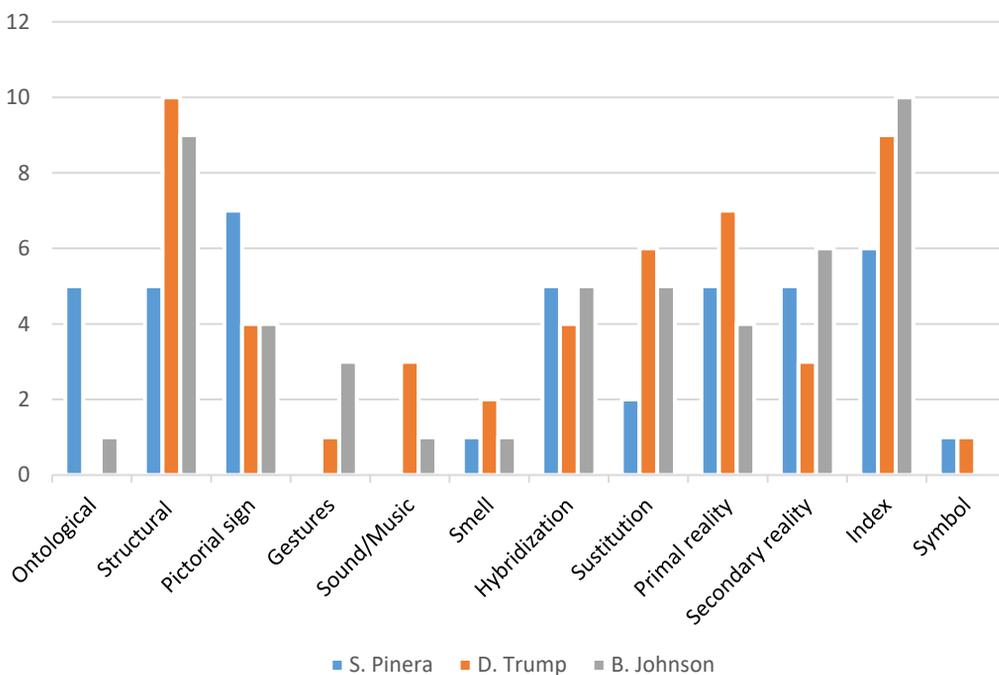


Figure 2. Visual metaphor indicators interpretation

Source: compiled by the author.

Comparing the visual metaphors in American, Chilean and British cultures there are some distinctive features need to be pointed out:

1) Out of the three types of cognitive metaphors presented by G. Lakoff and M. Johnson ontological and structural visual metaphors are applied with spatial being neglected. Ontological metaphors are typical of the Chilean culture, whereas quite rarely used in the British and never in the American political cartoons. In case of Chileans the predominance of ontological metaphors might be explained by the belief in a supernatural origin of the pandemic and other catastrophes Chilean population survived through during S. Pinera's presidency which was manifested in the political cartoons where S. Pinera was identified with demon or alien.

2) The type of sign widely used is index, whereas icon and symbols are used less often. In semiotics this sign serves to indicate or literally speaking point at a particular phenomenon in a particular place, linking time and spatial dimensions. This sign is able to link different time epochs and space locations and bring them in the consciousness to here and now when being perceived and interpreted by a recipient. Index on the one hand awakes the presence of imaginary creatures (demons, fairytale characters and other metaphysical creatures) in the individuality of a politician discussed and on the other hand puts these features into an existing context, present day.

3) The metaphoric models used in three linguacultures coincide – they are anthropomorphic when country leaders are being compared to politicians of the past with B. Johnson compared to W. Churchill, S. Pinera was compared to A. Pinochet and D. Trump to G. Washington. Apart from that country leaders in the selected cartoons are identified with fiction protagonists (Pinocchio, Pied Piper, Pennywise and some others).

The interpretation of a visual metaphor is a sophisticated cognitive process that frequently involves the application of rhetorical devices (polysemy, wordplay, citation, verbal metaphor, metonymy, repetitions, similes, etc.), comparison of the source and target spheres, and cognitive dissonance and its resolution. Given that most political cartoons include word and visual codes at the same time, it's critical to clarify the fundamental relationship between the two. A cartoon's message can only be explained or expanded upon by first understanding and translating the visual image and then comparing it to the spoken code. The brain's neurophysiological design, which causes both hemispheres to be activated throughout the interpretation process, determines the dual coding character of a political caricature. The pragmatic thinking of one hemisphere and the abstract thinking of the other are the two midwives at the center of human cognition. For the right hemisphere, polymodal political cartoons provide a concrete image (typically in the form of an index sign). They also improve perception by using a verbal code that draws the recipient away from the concrete image by connecting it to the individual's inner world or mental representations, which consist of individual experience, emotions, and reasoning.

References / Список литературы

- [1] Lakoff G, Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press; 1980.
- [2] Zaitseva NV. Logical Visualization of the Sense. *Values and Senses*. 2022;(6):9. (In Russian).
Зайцева Н.В. Логическая визуализация смысла // Ценности и смыслы. 2022. № 6 (82). С. 9.
- [3] Nietzsche F. *On Truth and Lies in the Non-Moral Sense*. Moscow; 1997. (In Russian).
Ницше Ф. Об истине и лжи в неморальном смысле. Москва, 1997.
- [4] Cassirer E. *Philosophy of symbolic forms. Vol. 3: Phenomenology of knowledge*. Saint Petersburg: University Book; 2002. (In Russian).
Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3: Феноменология знания. СПб. : Университетская книга, 2002.
- [5] Paivio A. *Mental Representations: A Dual Coding Approach*. Oxford University Press; 1990.
- [6] Paivio A. *Theory of Dual Coding and Education*. In: Draft chapter for the conference on “Pathways to Literacy Achievement for High Poverty Children”. The University of Michigan School of Education, September 29 – October 1; 2006. P. 3.
- [7] Block N. Concepts of Consciousness. In: Chalmers DJ, editor. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press USA; 2002. P. 206–218.
- [8] Zaitseva NV. To See the Prove. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. 2023;7(2):284–301. (In Russian).
Зайцева Н.В. Увидеть доказательство // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7. № 2. С. 284–301.
- [9] Carroll N. A Note on Film Metaphor. *Journal of Pragmatics*. 1996;26(6):809–822.
- [10] Black M. More About Metaphor. *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979. P. 19–43.
- [11] Forceville C. *Pictorial Metaphor in Advertising*. London: Routledge; 1996.
- [12] Gombrich EH. The Cartoonist’s Armoury. In: *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*. 2nd edn. London: Phaidon; 1971. P. 127–142.
- [13] Forceville C. Pictorial Metaphor in Advertisements. *Metaphor and Symbolic Activity*. 1994;9(1):1–29.
- [14] Kennedy JM, Green CD, Vervaeke J. Metaphoric Thought and Devices in Pictures. *Metaphor and Symbolic Activity*. 1993;8(3):243–255.
- [15] Phillips BJ, McQuarrie EF. Beyond visual metaphor: A new typology of visual rhetoric in advertising. *Marketing Theory*. 2004;4(1–2):113–136.
- [16] Samson A, Huber O. The Interaction of Cartoonist’s Gender and Formal Features of Cartoons. *Humor-International Journal of Humor Research*. 2007;20(1):1–25.
- [17] Kabakhidze EL. The interrelation of verbal and visual codes in political metaphor (based on mono- and polymodal texts of political caricatures). In: *The humanities and social studies in the Far East*. 2024;21(1):171–181. (In Russian).
Кабахидзе Е.Л. Соотношение вербального и визуального кодов в политической метафоре (на материале моно- и полимодальных текстов политических карикатур) // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2024. Т. 21. № 1. С. 171–181.
- [18] El Refaie E. Metaphors We Discriminate by: Naturalized Themes in Austrian Newspaper Articles about Asylum Seekers. *Journal of Sociolinguistics*. 2001;5(3):352–371.

About the author:

Kabakhidze Ekaterina L. – CSc in Philosophy, Associate Professor, Researcher, Center for Philosophy of Cognitive Science and Artificial Intelligence, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Avenue, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1397-9014. SPIN-code 1469-7298. E-mail: kkabakhidze@gmail.com

Сведения об авторе:

Кабахидзе Екатерина Львовна – кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник, Центр философии когнитивных наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-1397-9014. SPIN-код 1469-7298. E-mail: kkabakhidze@gmail.com



History of Russian Philosophy

История русской философии

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1106-1121>

EDN: KDMPCZ

Research Article / Научная статья

Leo Tolstoy's Principle of Non-Resistance to Evil by Violence and Its Criticism in Ivan Ilyin's Philosophy

Igor I. Evlampiev¹  , Wang Yue² 

¹*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation*

²*Beihang University, Beijing, China*

 yevlampiev@mail.ru

Abstract. At the outset, Leo Tolstoy viewed the principle of non-resistance to evil by violence as a purely moral commandment, which was obligatory for everyone to observe and lead humanity to perfection. In his later teaching, though, he emphasized the need for people to transition from a lower ‘animalistic’ form of life towards the divine form; his principle of non-resistance to evil by violence could only apply to those who managed such a transition. According to Tolstoy, the divine life means an unmediated spiritual unity of people, enabling them to influence one another directly without any material sources. People who have gained divine life have a more complex and deeper understanding of being. They see the consequences of their actions not only in the short term but also in the future so they can more correctly assess them. Tolstoy argues that in this case, each person sees that evil deeds (even those committed for a good purpose) lead only to a general negative result, while good deeds lead to a positive one. Ivan Ilyin's philosophy states that people's souls are entirely isolated from each other and enclosed in bodies; therefore, purely spiritual stimulation techniques are ineffective. The soul of a villain can be disciplined only through her body with some material sources applied. The research proves that Tolstoy and Ilyin quite correctly develop their systems of ideas based on different metaphysical concepts of man, equally originating from Gnostic Christianity. Tolstoy takes a strictly monistic religious position of the absolute priority of the spiritual principle; Ilyin shares a dualistic metaphysics in which spirit and matter are equal in their value. Both Russian thinkers turn out to be right within the frames of their initial metaphysical assumptions.

Keywords: resistance to evil by force, divine life, Gnostic Christianity, Kabbalah

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

© Evlampiev I.I., Yue W., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Funding of Sources. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Saint Petersburg State University.

Article history:

The article was submitted on 10.05.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Evlampiev I.I., Yue W. Leo Tolstoy's Principle of Non-Resistance to Evil by Violence and Its Criticism in Ivan Ilyin's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1106–1121. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1106-1121>

Принцип непротivления злу насилieм Льва Толстого и его критика в философии Ивана Ильина

Игорь И. Евлампиев¹  , Ван Юе² 

¹Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация

²Бэйханский университет, Пекин, Китай

 yevlampiev@mail.ru

Аннотация. В исследовании показано, что Лев Толстой первоначально понимал принцип непротivления злу насилieм как чисто моральную заповедь, обязательную для всех людей и ведущую человечество к совершенству. Но затем в своем учении он сделал акцент на необходимости для каждого человека преобразить свою жизнь из низшей, «животной» формы в божественную форму, и только для людей, осуществивших такое преобразование, признал применимым принцип непротivления. Согласно Толстому, божественная жизнь означает непосредственное духовное единство людей, благодаря чему они имеют возможность прямого духовного влияния друг на друга без материальных средств. Люди, обретшие божественную жизнь, обладают более сложным и глубоким пониманием бытия. Они видят последствия своих поступков не только в ближайшей временной перспективе, но и во всем будущем времени, поэтому они могут более правильно оценивать последствия своих поступков. Толстой утверждает, что в этом случае каждый человек видит, что злые поступки (даже совершенные ради благой цели) ведут только к общему негативному результату, а добрые – к позитивному. Иван Ильин в своей философии утверждал, что души людей полностью обособлены друг от друга и замкнуты в тела, поэтому чисто духовные методы воздействия на других бесполезны, воздействовать на душу злодея можно только через его тело с помощью материальных средств. В работе доказывается, что Толстой и Ильин достаточно правильно развивают свои системы идей, исходя из разных метафизических концепций человека, в равной степени происходящих из гностического христианства. Толстой занимает строго монистичную религиозную позицию абсолютного приоритета духовного начала; Ильин разделяет дуалистическую метафизику, в которой дух и материя оказываются равными по своему значению. Оба русских мыслителя оказываются правы в рамках выбранных ими исходных метафизических предположений.

Ключевые слова: непротivление злу насилieм, сопротивление злу силой, божественная жизнь, гностическое христианство, каббала

Информация о финансировании. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Санкт-Петербургский государственный университет.

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 10.05.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: *Evlampiev I.I., Yue W.* Leo Tolstoy’s Principle of Non-Resistance to Evil by Violence and Its Criticism in Ivan Ilyin’s Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1106–1121. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1106-1121>

Up to now, the principle of non-resistance to evil by violence that Leo Tolstoy used to interpret the teachings of Jesus Christ has been regarded as controversial. It contradicts our reality in that individuals and nations are often forced to resort to physical and military resistance against the enemies encroaching on their dignity and property. Among the Russian philosophers of the early 20th century, almost no one shared the views of Tolstoy. Moreover, an opinion prevailed that it was Tolstoy and his preaching of ‘non-resistance’ that allowed the Bolsheviks and V. Lenin to take over the power in Russia since their opponents (the monarchists and liberals) did not dare to act against this evil with all the required determination. One of the philosophers who expressed this thought as early as 1918, immediately after the Russian revolution, was Nikolai Berdyaev: “...the Russian revolution tends to manifest its own unique triumph of Tolstoyism. He proved an evil genius for Russia, a seducer of it. <...> The world war played itself out as a loss for Russia because it took hold of the Tolstoyan moral attitude towards war. <...> It is necessary to get free from Tolstoy as a moral instructor. The overcoming of Tolstoyism as such represents a recovery of spiritual health for Russia...” [1. P. 277–285].

The most fundamental philosophical rationale for this view was presented by Ivan Ilyin in his renowned book *On Resistance to Evil by Force* (1925). Ilyin gave the following argumentation of his theoretical fight against Tolstoy: “...the pernicious teaching of Count Leo Tolstoy ‘about non-resistance to evil by force’ <...> managed to poison the hearts of several generations in Russia and, imperceptibly spilled over the souls and weakened them in the fight against villains” [2. P. 224].

We will demonstrate that this principle can be explained solely if there is a transition from moral and political to religious and metaphysical points of view. This will reveal the importance of the objections Ilyin expressed against Tolstoy. This article demonstrates that both thinkers have a point, and what we choose – non-resistance to evil by violence or forceful resistance – depends on how we

understand the human being, their attitude towards other people, and the Divine Principle of Existence, or God. Two metaphysical models appear to be possible in this respect; accordingly, two forms of fighting evil exist. We will reveal that, to a certain degree, both principles can be accepted as true and mutually complementing within the particular understanding of the history of humankind.

The principle of non-resistance as the law of divine life

Tolstoy described his path to the principle of non-resistance in his book *Confession* (1879, publ. 1882, 1884), but the detailed description of the principle per se he included in the book *My Religion (What I Believe)* (1884). The latter represents Tolstoy's first significant work on his religious and philosophical views. He believed, though, that he was not creating a teaching of his own but was reconstructing the actual teaching of Christ distorted by the history of both the Catholic and Orthodox churches. Tolstoy accepted the Sermon on the Mount from the Gospel according to St. Matthew as the foundation of Christ's teachings, in which Christ gives moral commandments to people. The first and foremost commandment is "resist not evil" (Matt. 5:38–39), and it instructs people not to retaliate in case of any insults and evil but either bear with them or respond with good deeds.

The Orthodox Church accepts this commandment and its meaning, but the Church regards it as an idealistic requirement that cannot be fully met in earthly life. In contrast, the writer believes Christ's teachings were intended to acknowledge this commandment as mandatory for everyone. Tolstoy maintains that the actual teaching of Christ aims at the transformation of earthly life to make it entirely perfect and turn our world into Heaven. The teaching of Christ is the teaching about a human's perfection in her immediate terrestrial life and history: "The establishment of the kingdom of God depended upon our personal efforts in the practice of Jesus' doctrine <...>. The whole doctrine of Jesus has but one object: to establish peace – the kingdom of God – among men. <...> If men will only believe in the doctrine of Jesus and practise it, the reign of peace will come upon earth – not that peace which is the work of man, partial, precarious, and at the mercy of chance; but the peace that is all-pervading, inviolable, and eternal" [3. P. 108].

Tolstoy's doctrine gained popularity and was widely discussed after his book *My Religion* was published. Most of the reviews of Tolstoy contained severe criticism; some prominent works criticizing his teaching were written by Nikolai Berdyaev, Dmitry Merezhkovsky, Sergei Bulgakov, and Vasily Rozanov.

Tolstoy likely accepted criticism of his doctrine. In 1888, he published a treatise *On Life* with a new version of his views [4. P. 288–341]. The new version of Tolstoy's doctrine marked a distinction between the two levels of human existence, i. e. the mundane and the divine life. According to Tolstoy, a person lives a low 'animalistic' life if she pursues her own benefits and egoistic terrestrial interests: "The life of an individual striving only for her own welfare amid an

infinite number of similar individuals destroying each other and destroying themselves, is an evil and an absurdity, and the true life cannot be such” [5. P. 20]. A human’s reason is able to find and point the way to a faithful life. One can overcome all the negative aspects of life and reach its highest level by shifting the idea of the greatest good *from oneself to all other people*. The commandment of love is an essential addition to the commandment of non-resistance to evil by violence because the latter is a forbidding principle in its essence. This was emphasized by Tolstoy’s numerous critics who pointed out that his doctrine had no instructions for an effective and active mode of life [6]. The principles of non-resistance and love for one’s neighbors should be interpreted as one whole that presumes continuous doing good to people. In this sense, the focus of the principle of non-resistance to evil by violence shifts from the word ‘non-resistance’ to the word ‘force’: Tolstoy rejects force, but he does not reject the need for active life, including active resistance to evil but solely by kindness and love [7. P. 263–264].

The spiritual vs. material opposition is not the primary point in the differentiation between lower and higher life. The essential aspect in this respect is the radical transformation that occurs in a person’s understanding of herself and her relationship with others and the world as the result of the transfer from ‘animalistic’ to divine life. In his *On Life* treatise, Tolstoy reveals that people discover the illusory nature of their independence from others when they embrace divine life. According to Tolstoy, the higher life is the life in unity and literally ‘in fusion’ with others.

Upon entering the higher life, the relationship with the world transforms, and the world takes a new and different form. Tolstoy pays particular attention to the transformation of time from earthly to divine life [8]. The shortcoming of earthly time is that its moments are split from and ‘force’ out each other. The general structure of time leads to separation and opposition of the past, present, and future. Such characteristics are not found in the time structure of divine life: all moments are ‘in fusion’ and interact with each other, and each moment is ‘reflected’ in all other ones. Thus, the past and future are not detached from the present that is happening right now. The essence of time is captured in the act of present that ‘absorbs’ both the past and the future.

The doctrine of the Church rejects the possibility for a sinful person to unite with God or even get closer to God in her existence. In the new version of his teaching, Tolstoy proposes an opposing idea: the divine life means *a complete merging* of man and God. In this respect, the writer defines man as “the Infinite Beginning that manifests itself within certain limits” [9. P. 28]. However, a merging with God attaches some mysticism to man’s life, manifested in the transformation of time. God exists eternally, at all times; by merging with God, man embraces an infinite timeline, but not just the moment of the present. This leads to Tolstoy’s claim that a man’s whole life is one deed completed in infinite time: “My whole life is one deed. And this deed has been done. I just do not know what deed it is” [9. P. 121]. Tolstoy fiercely denied the vulgar ‘folk’ mysticism of the church

teaching (beliefs in immediate healing, ts walking on water, etc). However, he cannot avoid the necessity of attributing to man uniting with God the qualities and aptitudes that break the laws of earthly existence.

The above-reviewed concepts of two levels of life and two forms of time allow us to explain unconstrainedly the meaning of the principle of non-resistance to evil by violence. This explanation can be found in Tolstoy's later diaries. Since a person exists on two permanently and inextricably linked levels, everything that person does reflects on the structure of both levels and affects them somehow. However, the two levels are arranged differently. The lower material existence is fragmented into elements by space and time; therefore, a person sees the consequence of her action only within the limited sphere of her earthly life. The greater existence is fully coherent and integral; in the more significant existence, all the fragmented elements of the material level are transformed and fused, and therefore, a person sees the same action as affecting the entire infinite existence. A person living a divine life sees not only the immediate but also the most distant consequences of her action (literally years and decades away), what ordinary people cannot see and understand. This results in a big difference in self-questioning about the actions from the point of view of the lower and greater existence. The overarching priority of the principle of non-resistance in the lower life is the direct outcome of this difference.

Thus, for a person who has become genuinely religious and has made the center of her life divine, the complete and infinite existence opens up. Thus, that person can see the most distant outcomes of her acts. Ultimately, the person realizes that a good act, or even non-resistance to evil by violence, bears positive results in the infinite integral existence; at the same time, an evil act or violence for the sake of good bears nothing but negative consequences in the infinite existence. Though in the lower, material existence, the *immediate* consequences of these acts may correlate oppositely.

By admitting that the principle of non-resistance to evil by violence does not have a purely moral but a *religious* essence, Tolstoy admits that the right attitude to this principle suggests a mystical prospect of the union with God and infinite existence. To the extent people exist in the material world and live a material life, they must admit that fighting force by evil is justified, as it is the natural law (albeit relative) of earthly life. Tolstoy immediately agrees with this fact in his last work: "It is clear that violence and murder arouse the wrath of a man, and their first impulse is naturally to oppose violence and murder. Such actions, although akin to animal nature and unreasonable, are not absurd or self-contradictory. It is different, however, with attempts to find excuses for these actions" [10. P. 212].

In the last quoted sentence, Tolstoy emphasizes that no *religious* justification exists for resisting evil by force. According to him, everyone who reads the doctrine of Christ correctly should strive for the divine life, for their unity with God; only after will these people comprehend the need to live per the principle of non-resistance to evil by violence. For Tolstoy, the principle of non-resistance is

undoubtedly secondary to the idea of transition from animal to divine life (to inner perfection). It is stated explicitly in the same book: “Nothing hinders the improvement of people’s lives so much as the fact that they want to improve their lives by acts of violence. People’s violence against people distracts them utterly from the one thing that can improve their lives, which is trying to self-improve. <...> *all men are urged to perfect their inner world alone; they hold power for it, and through it, they can influence the lives of others*” [10. P. 217] (italics supplied).

The last statement emphasizes that accepting the principle of non-resistance does not imply the refusal to fight evil. However, religious people should fight using exclusively spiritual and not material tools. One might call these tools ineffective, but a point should be made that people who achieve unity with God through inner perfection have entirely different means of influence on others and the world compared to people who stay away from God and lead an ‘animalistic’ life.

However, and what is important, it does not mean that people should not act to deal with evil. Tolstoy often highlighted that accepting the non-resistance principle should not prevent people from fighting evil, though religious people should fight using exclusively spiritual and not material tools. One might call these tools ineffective, but a point should be made that people who achieved unity with God have entirely different means of influence on others and the world compared to people who stay away from God and lead an ‘animalistic’ life. By uniting with God, people spiritually integrate with others, and in this integrity, one can directly affect others through their familiar divine spirit. This is the very expression of the mystical nature of the higher divine life: a person who reaches this level of life with no material tools will use her spiritual efforts to curb evil and avert a villain ready for crime.

This conclusion is logical in Tolstoy’s teaching. After all, he believes that a person who has risen to divine life comes out of submission to the laws of the earthly world and gains mystical power because God manifests himself in him (as Tolstoy asserts, in this case, it is not the person himself who lives, but God who lives in him). Obviously, God does not need to resort to material means to influence people and limit their evil will. It is essential to see the religious sources of this idea. Nikolai Berdyaev’s idea that Tolstoy’s religious teaching is closer to Judaism than to Christianity is very well known [11]. In support of this statement, Berdyaev cited Tolstoy’s assertion that a person must completely submit to the will of God, and God can act directly in him. It must be admitted that Berdyaev is wrong if we have in mind ancient, orthodox Judaism, but his statement becomes surprisingly accurate if we have in mind the later form of Judaism, the Kabbalistic teaching, especially in its classical form, which was given to it by Isaac Luria in the 16th century. According to modern researchers, this form of Judaism arose under the influence of the Cathar religion, which is a developed form of authentic, Gnostic Christianity, which has opposed throughout history the distorted and false form of historical church Christianity [12]. Orthodox Judaism is incompatible with the genuine teaching of Jesus Christ and with the true, Gnostic Christianity that arose

on its basis. However, Kabbalah, the Gnostic version of Judaism, is surprisingly close in its basic principles to true Christianity [13. P. 563–581], it is no coincidence that in European philosophy, beginning in the 16th century, a tendency appeared towards a synthesis of the mystical teaching of Kabbalah and philosophical concepts, developing the principles of Gnostic Christianity. In this sense, the parallels between Tolstoy's religious teachings and Kabbalah become entirely legitimate.

Tolstoy does not speak of this mystical transformation of a man in his treatises, but he depicts it in one of his last works of fiction, *The Forged Coupon*. In the first part of this short story, mischief committed by schoolchildren (counterfeiting a small banknote) leads to a chain of increasingly grave atrocities, the result of which a common peasant, Stepan Pelageushkin, becomes a criminal and commits several severe murders. He kills children without any twinge of conscience. However, during his last murder, an old woman, Maria Semenovna, not only does not resist him but also pities him as he is ruining his soul by murdering her. This act of non-resistance to evil strikes the murderer to the point that he experiences a mental upheaval; he constantly sees the murdered woman in his dreams, surrounded by the devils tormenting him. In the second part, Stepan confesses to the crime, accepts punishment, and radically changes his life. Tolstoy describes it as follows: "Continually he saw HER before his eyes, heard her voice, and then again the black devils with their horrible eyes came and tortured him in the usual way. / He again tried to say his prayers, but, just as before, it did not help him. One day, when, after his prayers, she was again before his eyes, he began to implore her dear soul to forgive him his sin and release him. Towards morning, when he fell quite exhausted on his crushed linen bag, he fell asleep at once, and in his dream, she came to him with her thin, wrinkled, and severed neck. 'Will you forgive me?' he asked. She looked at him with her mild eyes and did not answer. 'Will you forgive me?' And so he asked her three times. But she did not say a word, and he awoke. From then onwards, he suffered less and seemed to come to his senses. He looked around him and began, for the first time, to talk to the other men in the cell" [14. P. 52].

Gradually, he becomes a true religious prophet who calls everyone to follow him, repent, and change their lives. Under the influence of his sermons, people become kinder and refuse to adhere to the usual evil, as in the example of an executioner who refuses to do his job.

In this case, Tolstoy shows an example of non-resistance to evil by violence as a religious rather than a moral act [15]. After all, a moral principle is only effective when applied to most people, and it affects the entire system of their relations, reshaping society. Tolstoy's story reveals only one act of non-resistance to evil, affecting not the whole society but only one murderer; mystically, it transforms his life from an animal to a divine form. The murdered woman, who he dreams about, becomes a "God's messenger" and saves the murderer's soul. This can be understood as a literal confirmation of the idea of "God's intervention" through an act of non-resistance to evil.

Thus, understanding the principle of non-resistance as a religious and mystical rather than a moral one and associating it with the radical transformation of existence into a divine form conditioned by the union with God helped Tolstoy to address all the shortcomings that had provoked criticism among his contemporaries. Nevertheless, this kind of criticism is found nowadays because researchers consider only the first and simpler version explained in *My Religion* and fail to see the evolution of Tolstoy's views. The criticism becomes groundless when the second and more complicated version and the whole philosophical and religious doctrine of Tolstoy are addressed. Tolstoy commenced to develop his second version of the *On Life* treatise and completed the work in his philosophical diaries in 1890–1910. Perhaps it is because his thoughts are scattered around numerous diaries that scholars struggle to comprehend the later version of Tolstoy's doctrine fully. Hence, proper restoration of the writer's ultimate doctrine enables us to appreciate the depth and consistency of his philosophical thought.

However, there is one more difficulty that remains here. It is related to the fact that in some of his late works, and mostly in his famous treatise *The Kingdom of God Is Within You*. He seems to return to the opinion expressed in his book *What I Believe*, i.e., he depicts the non-resistance to evil by violence as a moral principle obligatory to everyone. It must be admitted that Tolstoy expounds his teaching in different ways depending on whether these are strictly theoretical treatises aimed at the most accurate and consistent exposition of all the details of his teaching or more popular journalistic writings addressed to the general public and aimed at encouraging people to live following this teaching. The focal element of the final version of Tolstoy's teaching – the statement about the need to move from animal to divine life – is difficult enough to understand. Thus, in his popular writings, Tolstoy pays attention to the primary outcome of the transition towards a truly religious life, i.e., the principle of non-resistance rather than this focal element. At the same time, he talks about his principle as if it is a regular moral that everyone can accept. Perhaps he does so to force people to consider accepting this principle as the basis of their lives and to make them reflect on the need to change their lives radically. In other words, he is trying to push people to understand the true essence of his teaching. In these cases, the tactical task of popularizing his teaching makes him slightly shift the emphasis in the teaching per se. Nevertheless, we still cannot assert that Tolstoy returns to the early form of his teaching and puts the principle of non-resistance above the idea of animal to divine life transformation. At the end of chapter XII of *The Kingdom of God is Within You*, he says that people gradually understand the need for the principle of non-resistance to evil by violence, and further states: “And already they are beginning to understand it. Though all do not understand it yet, the advanced guard (передовые люди) understand, and the rest will follow them. And the advanced guard cannot cease to understand what they have once understood; and what they understand the rest (остальные люди) not only can but must inevitably understand hereafter” [16. P. 135]. In this statement, Tolstoy acknowledges that not all people can immediately understand the principle

of non-resistance and implement it in their lives. So far, only the advanced people have understood and are able to follow it. The rest of the people will follow the advanced and will understand the meaning of the principle of non-resistance much later. Here, we see the same model as in the treatise *On Life*. It is natural to understand the ‘advanced people’ (передовые люди) as those who managed to transition from animal to divine life.

In other social and political writings calling on people to abandon the service of state power as organized violence, Tolstoy states even more directly that the basis of such a transition should be the adoption of a true religion. He does not mention the principle of non-resistance explicitly, though: “The evil from which men of our time are suffering is produced by the fact that the majority live without that which alone affords a rational guidance for human activity – without religion; not that religion which consists in belief in dogmas, in the fulfillment of rites which afford a pleasant diversion, consolation, stimulant, but that religion which establishes the relation of man to the All, to God, and, therefore, gives a general higher direction to all human activity, and without which people stand on the plane of animals and even lower than they” [17. P. 19–20].

As we can see in this passage, Tolstoy believes that getting rid of evil and violence is possible only through a religious transformation of life, which means the transition from animal life to divine (to union with God). Here, too, he admits that very few people have managed such a transition, and most still lead an animal’s life. It is remarkable that Tolstoy clearly distinguishes the two terms – ethical and metaphysical – in true religion, and he regards the metaphysical one that determines the relationship of man to God as the main one: “Until this teaching, not in its distorted (ecclesiastical) state, and not bereft of its chief foundation – the metaphysical principle of man’s relation to God – until this teaching is recognized in its true meaning by men of the Christian world, and until it is spread amongst all, as the Church faith is now spread – until then, there can be no change in those various forms, especially of governmental violence, from which men suffer most to-day” [18. P. 50].

The metaphysical origin of Tolstoy’s teaching holds the key to its correct understanding. Comparing it to Ilyin’s concept of resistance to evil by force facilitates such understanding. Tolstoy’s and Ilyin’s teachings complement each other and are best understood in relation to each other.

I. Ilyin’s doctrine of resistance to evil by force

First and foremost, Ilyin’s views on Tolstoy’s religious and philosophical doctrine were not always negative. His earliest opinion on Tolstoyism is found in his article *The Basic Moral Contradiction of War* (1914). In the article, Ilyin admits the need for the citizens to take up arms and defend their country when war occurs; at the same time, he tries to justify Tolstoy’s negative attitude to war. According to

Ilyin, Tolstoy successfully exposes ‘the moral contradiction of war’: it is imperative by the laws of our world and reprehensible from the moral point of view.

However, in his book *On Resistance to Evil by Force*, Ilyin changes his views dramatically; he believes that the biggest theoretical mistake of Tolstoy is the negation of the evil matter. In his opinion, Tolstoy sees everyone as good by nature, and there is no exception to it; evil should be regarded as some insignificant distortion of the good nature. Thus, complete revelation of good in people will defeat evil. Ilyin agrees that every person experiences the primary fight between good and evil deep down in their souls; if a person manages to curb evil, then she chooses the right path of fighting evil, and there is no need for any violent external material means.

However, unlike Tolstoy, Ilyin sees this path as something other than universal, fitting everyone and having no alternatives. He believes evil is rooted in human nature and is more potent than good: "Evil is, first and foremost, a *psychic disposition* inherent to all of us. It is like a fervent inclination to free our beast, and it constantly expands its power to possess us to the fullest" [19. P. 39]. This means that the souls of many people are dominated by evil and not pleasing; moreover, these people are not able to defeat evil, and they do not perceive extrinsic good anymore. Thus, any spiritual acts of others will not change them. Tolstoy’s path of fighting evil will lead to failure. On the contrary, it will further spread evil because evil people with no resistance on their way transmit evil to others, pushing them to follow their way.

Material resistance should be applied precisely against those who succumbed to the power of evil because they cannot be influenced spiritually. Nevertheless, Ilyin refuses to use the word ‘violence’ to describe such resistance, as Tolstoy does, and chooses ‘forcing’ instead: "*Forcing is an imposition of will on the outer or inner composition of man that does not appeal directly to the spiritual vision and affection of the forced soul but tries to compel it or curb its activity*" [19. P. 50]. Violence is when one person suppresses the will of the other person, forcing others to pursue a different goal: it aims to convey a ‘message’ to the soul about illegitimacy and inappropriateness of evil acts through bodily manipulation. Ilyin concurs with Tolstoy that violence does not bring any good; forcing, however, is a necessary and effective measure of affecting an evil person. It can curb her evil actions and push her to overcome her own evil. Tolstoy’s misunderstanding of the difference between violence and force is one of his errors, according to Ilyin.

In his writing, Ilyin developed a complex system of various forms of force. He argues that nobody can fight even their own evil disposition solely with spiritual tools; at times, every one of us needs forcing, i.e., to force oneself to act morally.

Another error Tolstoy pointed out by Ilyin is the ‘subjectivity’ of his doctrine. Ilyin considers that within the framework of this doctrine, everyone should care exclusively about their own righteousness and not the morality and kindness of others. Therefore, they should not do anything that might break moral commandments. In this sense, Ilyin joins those critics of Tolstoy who claimed that

his principle would lead to the full cessation of the fight against evil. Ilyin has no point, though: on many occasions, Tolstoy emphasized the need to fight against evil by using kindness and spiritual influence, which are not material. Like many other critics of Tolstoy, Ilyin disregarded the second version of the doctrine, which gives a better idea of the fight against evil.

Ilyin advocates that everyone must fight evil not only inside their own nature but in all other people. Moreover, all of us have only two ways to act – either stand against evil or facilitate its spread. There is no neutrality in people’s relationships: “*All people continuously educate each other whether they want it or not, whether they are aware of it or not <...>. They educate each other with every manifestation of their own: response and intonation, smile or none, arrival and departure, exclamation and silence, request and demand, communication and boycott. <...> People educate each other not only by doing – by confident reciprocal actions, but also by non-doing – by an inert, evasive, weak-willed absence of a reciprocal act. And if, on the one hand, a harsh response, a rude demand, or an evil act can embitter the one against whom they are directed rather than correct this person, then, on the other hand, evading an energetic, explicitly discommending act can be tantamount to connivance, indulgence, and complicity*” [19. P. 60–61].

It goes without saying that if people simultaneously and permanently fight evil in each other, then they need to coordinate their efforts and form unique collective bodies and institutions to fight. Such an institution is a state with its laws and law enforcement agencies, including the army and police. If Tolstoy regards them as false ways of struggle, then Ilyin sees them as necessary and effective means to prevail over evil.

The struggle becomes particularly hard and tragic when people have retired into their shells and been wholly subjugated by evil. Ilyin admits that stern measures of ‘prevention’ can be applied to such people, including long-term imprisonment, hard work, and suffering to force the spirit to turn to good and God. If evil finally prevails in a person’s soul, then this person can be declared an ‘absolute villain.’ Christian love for this person “transforms into *negative love* and finds its consummation in the earthly removal of the rejected villain” [19. P. 149]. Ultimately, Ilyin arrives at a justification for capital punishment.

On the face of it, Tolstoy’s doctrine centered on the principle of non-resistance to evil by violence and Ilyin’s views on the resistance to evil by force are opposite in their foundation and cannot agree with one another. However, if we examine their philosophical and metaphysical base, we will find the way to reconcile them.

Metaphysical foundations of Tolstoy’s and Ilyin’s doctrines and their possible reconciliation

Tolstoy is convinced that human existence in the material fragmented world is secondary to our spiritual life in which people constitute an integrated whole united with God. According to Tolstoy, most people live ‘animalistic’ lives. These people

believe that each of them exists separately, just like their bodies. However, true Christians, and there are very few of them, can rise to genuinely spiritual and divine life. They learn in theory about their unity with other people and God and apply this unity in practice. They literally connect with other people in a spiritual way. In such spiritual integration, they can influence people through their joint spirit and prevent them from being evil. They see no need to force others materially, and they cannot use force because force will bring suffering, and in the spiritual unity, this suffering will be perceived as their own.

Thus, Tolstoy's doctrine is built upon the ontological and existential unity of people that cannot be disintegrated in any way. However, it can be 'obscured' and unknown to people who live mundane lives. Ilyin strongly rejects this very principle of ontological unity of people.

Numerous scholars who study the works of Ilyin acknowledge that the latter's religious views are only partially consistent with Eastern Orthodoxy and Christianity at large. They are close to the ancient religious doctrine of Manichaeism (named after its founder, Mani, a 3rd-century Persian prophet). This is a highly dualistic doctrine claiming that two equitable principles are co-existing in the world, which are good and evil, divine and diabolical, and spiritual and material. This doctrine sees evil as substantial and capable of beating good, and Ilyin's opinion of evil as substantial and decisive is precisely expressed in his book. Following Plato and many other philosophers, Ilyin maintains that good, spirit and God take the form of unity of all beings in our world, whereas evil and matter come primarily in the form of separation. People's link to both God and good presumes that they use their personal spirit to join the familiar divine spirit, but the force of evil *often fully separates their spirit from the divine one*. According to Ilyin's philosophy, all people exist individually and independently, not only in the material world where this individualism is obvious (individual bodies) but also in the spiritual world of individual spirits 'locked' into bodies.

To pursue its goals, evil employs the material principle of the world, which splits divine spirits into individual spirits without letting them (individuals) unite. Consequently, no matter how profoundly people profess Christianity and how strongly religious they are, they cannot fully integrate with God and other people. It drives Ilyin to the assimilation of a person's individual spirit to a solitary confinement 'prisoner' (with the body being a prison for the spirit): "Humanity is a multitude of psychic (essentially psychic and spiritual) beings, each of which is mysteriously hidden behind one principal and unique thing that serves them only and is called 'body.' Every human is such a 'psyche and spirit' hiding from other people behind the body and communicating through it. Our body shields our soul from others and shows (intentionally or not) the state of our mind for those around us to know. A material abyss separates our souls, but mutual observations and bodily manifestations connect them" [20. P. 20].

At this point, the fight against evil in other people by means of goodness and spirit is ineffective because individual spirits are 'locked' in body shells and cannot

be affected spiritually. Thus, Ilyin deduces the need to force another person's body, i.e., exert material influence upon it to make the individual spirit comprehend its involvement in evil and abandon it. When the individual spirit embarks on the path of good and restores its unity with the divine spirit, it will open itself to the spiritual influence of other people (individual spirits).

The degree of division of the divine spirit into individual spirits and their unity is not constant and may vary over the course of history, affected by human activity. With that in mind, we can align the metaphysical principles (Tolstoy's unity of individual spirits in divine spirit and Ilyin's division of divine spirit by individual spirits) of two doctrines in the framework of one concept.¹ The entire past of humankind should be viewed as the era of profoundly imperfect and dramatically disjoined existence of people; in this respect, Ilyin has a point. This era had people who lived a higher religious life, were involved in divine unity, and knew its powers; the principle of non-resistance to evil by violence held true exceptionally for these people. They set an example of a holy life, but they were so few that they could not transfer their experience to other people and could not demand them to accept the non-resistance principle immediately. People need to arrive at holy life naturally and on their own. When such a lifestyle becomes a norm for a significant number of individuals (and not necessarily for the majority of people), then the truth of the non-resistance principle will become universal and eliminate the need for 'resistance by force' as understood by Ilyin.

References

- [1] Berdyaev NA. Spirits of the Russian Revolution. In: *Vekhi: a Collection of Articles about the Russian Intelligentsia. From the Depths: a Collection of Articles on the Russian Revolution*. Moscow: Pravda publ.; 1991. P. 250–289. (In Russian).
- [2] Ilyin IA. Idea of Kornilov. In: *Works. 10. Vol. 5*. Moscow: Russkaya kniga publ.; 1995. P. 223–227. (In Russian).
- [3] Tolstoy LN. *My Religion (What I Believe)*. Smith H, transl. London: Walter Scott, Ltd.; 1885.
- [4] Medzhibovskaya I. *Tolstoy and the Religious Culture of his Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1887*. Lanham: Lexington Books; 2008.
- [5] Tolstoy LN. *On Life and Essays on Religion*. Maude A, transl. London: Oxford University Press; 1934.
- [6] Denner M. Tolstoyan Nonaction: The Advantage of Doing Nothing. *Tolstoy Studies Journal*. 2001;XIII:8–22.
- [7] Guseynov AA. Non-violence as the Truth of Life. In: *Experience of Non-violence in the XX Century. Socio-ethical Essays*. Moscow: Aslan publ.; 1996. P. 236–264. (In Russian).

¹ It should be noted that Manichaeism arose as an eastern form of true Gnostic Christianity and, in its historical development, experienced the influence of many religious movements of the Gnostic type. Considering what we said above about the closeness of Tolstoy's teaching to Kabbalah (the Gnostic version of Judaism), it can be argued that Ilyin and Tolstoy developed their concepts on two polar versions (radical monistic and radical dualistic) of the same religious worldview — Gnostic Christianity.

- [8] Evlampiev II. Leo Tolstoy on Time and Eternity in Human Life (Based on the Writer's Later Diaries). *Filosofskiy Zhurnal*. 2019;(4):128–142. (In Russian).
- [9] Tolstoy LN. Diaries and Notebooks. 1904–1906. In: *Works*. 90. Vol. 55. Moscow: Khudozestvennaya Literatura publ.; 1937. (In Russian).
- [10] Tolstoy LN. The Path of Life. In: *Works*. 90. Vol. 45. Moscow: Khudozestvennaya Literatura publ.; 1956. (In Russian).
- [11] Berdyaev N. The Old and New Testaments in the Religious Consciousness of L. Tolstoy. In: *On Leo Tolstoy's Religion*. Moscow: Put' publ.; 1912. P. 172–195. (In Russian).
- [12] Sholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books; 1961.
- [13] Evlampiev II. *Undistorted Christianity and its Fate in European Culture*. Saint Petersburg: TsSO publ.; 2024. (In Russian).
- [14] Tolstoy L. *The Forged Coupon and Other Stories*. Bernstein H, transl. New York: Ogilvie Publishing Company; 1912.
- [15] Matveeva IYu. The Themes of F. Dostoevsky in L. Tolstoy's Story "The Forged Coupon". *Voprosy Literaturny*. 2022;(6):23–40. (In Russian).
- [16] Tolstoy L. "The Kingdom of God is within You" *Christianity not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*. In 2 vols. Garnett C, transl. New York; 1894.
- [17] Tolstoy L. *Bethink Yourselves!* Tchertkoff V, transl. Boston: The International Union Ginn & Co; 1904.
- [18] Tolstoy L. *The One Thing Needful*. Tchertkoff V, Mayo IF, transl. London: The Free Age Press; 1905.
- [19] Ilyin IA. On Resistance to Evil by Force. In: *Works*. 10. Vol. 5. Moscow: Russkaya kniga publ.; 1995. P. 31–220. (In Russian).
- [20] Ilyin IA. *Collected Works. Axioms of Religious Experience*. Vol. 1. Moscow: Russkaya kniga publ.; 2002. (In Russian).

Список литературы

- [1] Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи: сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины: сборник статей о русской революции. М. : Правда, 1991. С. 250–289.
- [2] Ильин И.А. Идея Корнилова // Сочинения. В 10 т. Т. 5. М. : Русская книга, 1995. С. 223–227.
- [3] Tolstoy L.N. My Religion (What I Believe) / transl. by H. Smith. London : Walter Scott, Ltd., 1885.
- [4] Medzhibovskaya I. Tolstoy and the Religious Culture of his Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1887. Lanham : Lexington Books, 2008.
- [5] Tolstoy L.N. On Life and Essays on Religion / transl. by A. Maude. London : Oxford University Press, 1934.
- [6] Denner M. Tolstoyan Nonaction: The Advantage of Doing Nothing // Tolstoy Studies Journal. 2001. Vol. XIII. P. 8–22.
- [7] Гусейнов А.А. Ненасилие как правда жизни // Опыт ненасилия в XX веке. Социально-этические эссе. М. : Аслан, 1996. С. 236–264.
- [8] Евлампиев И.И. Лев Толстой о времени и вечности в жизни человека (по материалам поздних дневников писателя) // Философский журнал. 2019. № 4. С. 128–142.
- [9] Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки. 1904–1906 // Сочинения. 90. Т. 55. М. : Художественная литература, 1937.
- [10] Толстой Л.Н. Жизненный путь // Сочинения. 90. Т. 45. М. : Художественная литература, 1956.

- [11] *Бердяев Н.* Ветхий и Новый Заветы в религиозном сознании Л. Толстого // О религии Льва Толстого. М. : Путь, 1912. С. 172–195.
- [12] *Sholem G.* Major Trends in Jewish Mysticism. New York : Schocken Books, 1961.
- [13] *Евлампиев И.И.* Неискаженное христианство и его судьба в европейской культуре. СПб. : ЦСО, 2024.
- [14] *Tolstoy L.* The Forged Coupon and Other Stories / transl. by H. Bernstein. New York : Ogilvie Publishing Company, 1912.
- [15] *Матвеева Ю.Ю.* Темы Ф. Достоевского в рассказе Л. Толстого “Поддельный талон” // Вопросы литературы. 2022. № 6. С. 23–40.
- [16] *Tolstoy L.* “The Kingdom of God is within You” Christianity not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life. In 2 vols. / transl. by C. Garnett. New York, 1894.
- [17] *Tolstoy L.* Bethink Yourselves! / transl. by V. Tchertkoff. Boston : The International Union Ginn & Co, 1904.
- [18] *Tolstoy L.* The One Thing Needful / transl. by V. Tchertkoff, I.F. Mayo. London : The Free Age Press, 1905.
- [19] *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой // Сочинения. 10. Т. 5. М. : Русская книга, 1995. С. 31–220.
- [20] *Ильин И.А.* Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М. : Русская книга, 2002.

About the author:

Evlampiev Igor I. – DSc in Philosophy, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 7–9 Universitetskaya Naberezhnaya, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-7209-2616. E-mail: yevlampiev@mail.ru

Wang Yue – PhD, Associate Professor, School of Foreign Languages, Beihang University, 37 XueYuan Road, Beijing, 100191, China. ORCID: 0000-0002-1390-8494. E-mail: yp20092011@163.com

Сведения об авторах:

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор, кафедра русской философии и культуры, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9. ORCID: 0000-0002-7209-2616. SPIN-код: 8459-2723. E-mail: yevlampiev@mail.ru

Ван Юе – PhD, доцент, Институт иностранных языков, Бэйханский университет, Китай, 100191, Пекин, ул. Сюэюан, д. 37. ORCID: 0000-0002-1390-8494. SPIN-code: 8459-2723. E-mail: yp20092011@163.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1122-1140>

EDN: KDRJQTQ

Научная статья / Research Article

Влияние мультилингвизма на творчество Василия Сеземана

Ю.В. Соколова  

Национальный исследовательский университет «МЭИ», Москва, Россия

 SokolovaYulV@mpei.ru

Аннотация. Работа посвящена выявлению и анализу влияния мультилингвизма Василия Сеземана (1884–1963) на его творчество. Рассмотрены предпосылки формирования естественного и приобретенного мультилингвизма В.Э. Сеземана, поставлен вопрос об особенностях творчества и языкового оформления сочинений философа, возможных профессиональных преимуществах, обусловленных мультилингвизмом. В исследовании дан обзор полемики относительно национальной, культурной и философской идентичности В. Сеземана в контексте профессионального мультилингвизма (активного академического использования русского, немецкого и литовского языков). В работе рассмотрены характерные особенности билингов и мультилингов, представлен краткий обзор исторической динамики оценки их когнитивных возможностей и специфики обучения. Показано, что современное собирательное понятие металингвистическое сознание помогает выявить и описать специфические черты, свойственные сочинениям В. Сеземана, его «особое чувство языка», узнаваемый стиль, точность формулировок и внимательное отношение к терминологии, выразительность изложения, образность речи и композиционную стройность работ. В ходе исследования выявлено, что существует ряд дополнительных факторов, усиливающих особое отношение к языку В. Сеземана, среди которых выделены: музыкальный слуховой и исполнительский опыт, преподавательская деятельность и работа переводчиком. Кроме того, в исследовании продемонстрировано ясное осознание В. Сеземаном возможностей, которые дает знание нескольких языков, что подкреплено высказываниями философа и фрагментами из воспоминаний его детей. В работе приведены примеры, иллюстрирующие специфику его стиля изложения. Проведенный анализ не только показывает уникальность феномена В. Сеземана в истории философии, но и открывает возможности для новых исследовательских подходов к его творчеству, демонстрирует исследовательский потенциал его наследия.

Ключевые слова: металингвистическое сознание, чувство языка, стиль, Сеземан, культурная идентичность, естественный мультилингвизм, билингв, когнитивные возможности

История статьи:

Статья поступила 17.05.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

© Соколова Ю.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Соколова Ю.В. Влияние мультилингвизма на творчество Василия Сеземана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1122–1140. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1122-1140>

The Influence of Multilingualism on the Works of Vasily Sesemann

Julia V. Sokolova  

National Research University “Moscow Power Engineering Institute”, Moscow, Russia

 SokolovaYulV@mpei.ru

Abstract. The study is devoted to identifying and analyzing the influence of multilingualism of Vasily Sesemann (1884–1963) on his work. The prerequisites for the formation of natural and acquired multilingualism of V.E. Sesemann are considered. The question is raised about the peculiarities of creativity and language of the philosopher’s works, possible professional advantages due to multilingualism. The research provides an overview of the controversy regarding the national, cultural and philosophical identity of V. Sesemann in the context of professional multilingualism (active academic use of Russian, German and Lithuanian languages). The paper examines the characteristic features of bilinguals and multilinguals, presents a brief overview of the historical dynamics of assessing their cognitive capabilities and the specifics of learning. It is shown that the modern umbrella term metalinguistic awareness helps to identify and describe the specific features inherent in the works of V. Sesemann, his “special grasping of language”, recognizable style, precision of wording and attention to the accuracy of terminology, expressiveness and figurativeness of language, compositional perfection of works. The study reveals that there are a number of additional factors that enhance V. Sesemann’s special attitude to language, including: musical auditory and performing experience, teaching, and work as a translator. In addition, the study demonstrates V. Sesemann’s clear awareness of the opportunities provided by knowledge of several languages, which is supported by the philosopher’s statements and fragments from his children’s memoirs. The work provides examples illustrating the specificity of his style of presentation. The analysis not only shows the uniqueness of V. Sesemann’s phenomenon in the history of philosophy, but also opens up opportunities for new research approaches to his work and demonstrates the research potential of his legacy

Keywords: metalinguistic awareness, sense of language, style, Sesemann, cultural identity, natural multilingualism, bilingual, cognitive capabilities

Article history:

The article was submitted on 17.05.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Sokolova JV. The Influence of Multilingualism on the Works of Vasily Sesemann. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1122–1140. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1122-1140>

Введение

Василий Эмильевич Сеземан (1884–963) является одной из интереснейших фигур в русской философии первой половины XX в. Его происхождение, образование, обстоятельства жизни и профессиональной карьеры дают

основания для полемики относительно его принадлежности к русской и литовской культуре, а также для определения его творчества в духе неокантианства, феноменологии и других направлений философии. Дискуссионный характер этих вопросов обусловлен не только особенностями биографии, в частности тем, что вторая половина его жизни и деятельности связана с Литвой и Литовской ССР, но и с интересной спецификой его творчества: он работал и публиковал свои сочинения на трех языках (русском, немецком и литовском).

Такой профессиональный мультилингвизм представляет собой интересное, хотя и не уникальное явление. Так, профессиональную деятельность на двух или нескольких языках вели такие писатели, как В. Набоков (русский, английский), Ч. Айтматов (киргизский, русский), богослов, философ, музыковед, врач А. Швейцер (немецкий, французский) и многие другие. Как правило, использование двух и более языков бывает обусловлено обстоятельствами жизни: рождением в межнациональных семьях или жизнью в регионах, где родной язык человека не является основным или распространен наряду с другим (как, например, в таких пограничных регионах, как Верхний Эльзас). Такой вариант билингвизма (или мультилингвизма (полилингвизма), когда речь идет уже о трех и более языках) называют естественным. Искусственным или приобретенным билингвизмом (мультилингвизмом) называют случаи, когда человек овладевает другим языком в более позднем возрасте и вполне осознанно.

Рассматривая языковые особенности Сеземана, мы говорим сразу об обоих вариантах мультилингвизма: естественном и приобретенном, так как немецким, шведским и русским Василий Сеземан овладел в раннем детстве, а литовский язык (последний из освоенных) он начал изучать и использовать профессионально лишь после переезда в Литву в 1923 г. Кроме того, следует отметить, что Сеземан, по словам его приемной дочери Натальи Климанскене, «знал много языков: немецкий, русский, французский, английский, шведский, литовский, древнегреческий и латынь» [1. Р. 11]. Современные исследователи билингвизма и мультилингвизма утверждают, что «дети, которые знают более одного языка, имеют спонтанное понимание языковой структуры и благодаря этому большие возможности в освоении новых языков» [2. Р. 336]. Такой широкий набор используемых языков, и особенно успешное овладение литовским в зрелом возрасте для академических целей по-настоящему выделяет Сеземана и придает его творчеству особые черты. Интересным представляется вопрос о том, какими профессиональными преимуществами, в связи с этим, обладал Василий Эмильевич, и какое влияние мультилингвизм оказал на языковое оформление его сочинений и творчество в целом.

Вопрос национальной и философской идентичности В. Сеземана

Рассмотрение творчества Сеземана в духе неокантианства, феноменологии, семиотики, новейшего трансцендентализма, трансцендентального

онтологизма, критического реализма и других направлений философии является дискуссионным вопросом, которого, как правило, касаются все исследователи творчества В. Сеземана как в России, так и за рубежом. Основаниями для дискуссии о «школьной принадлежности» стали его обучение у Н.О. Лосского, затем Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, других философов Германии, дружба и переписка с Н. Гартманом, а также тематика работ философа и его критические замечания относительно различных направлений мысли. Дискуссия по этому вопросу довольно подробно представлена в работе В.Н. Белова «Современные исследования творчества В.Э. Сеземана за рубежом» [3]. Но эти научные споры лежат за пределами настоящего исследования, что позволяет оставить вопрос о философской идентичности Сеземана за скобками в данной публикации.

Вопрос о национальной идентичности или самоидентичности В. Сеземана обсуждается в научной среде не менее остро. Следует отметить, что отнесение Сеземана к русским мыслителям является скорее преобладающей и достаточно хорошо обоснованной точкой зрения среди современных исследователей. Такую позицию занимают Н.А. Дмитриева [4], В.Н. Белов [5–7], Томас Немет (Thomas Nemeth) [8], Н.Х. Орлова [9] и ряд других авторов. Однако деятельность Сеземана в Литве позволяет части литовских и европейских исследователей называть его европейским ученым. Так в предисловии к «Эстетике» В. Сеземана [10], изданной в Амстердаме на английском языке (2007), Леонидас Донскис называет Василия Сеземана «балтийским философом», «финским и литовским философом», «европейским мыслителем» [10. Р. xxiv]. Аналогичная точка зрения выражена Э. Тарасты в предисловии к монографии о Сеземане Т. Боц-Борштейна, он пишет о В. Сеземане как о «крупнейшем философе Литвы» [11. Р. 7]. Такое определение, безусловно, имеет под собой основания, так как и по своему происхождению (финско-шведские и лифляндские корни), и по родному языку (немецкий), и отчасти по полученному образованию (в немецком училище Св. Екатерины в Санкт-Петербурге, затем в рамках двухгодичной стажировки в университетах Германии), и по своему вкладу в культурное становление Литвы и ее университетское образование Сеземан может быть определен как «балтийский», «европейский» или «литовский» философ. По мнению автора статьи, в этом вопросе заслуживает внимания точка зрения одного из российских исследователей творчества В. Сеземана – В. Повилайтиса, написавшего о Василии Эмильевиче, что «имя его на равных правах принадлежит и европейской, и русской культуре» [12. С. 234]; а горячие споры о принадлежности к той или иной культуре скорее показывают значимость и ценность творческого вклада Сеземана в науку и образование.

Предпосылки мультилингвизма В. Сеземана

Анализируя особенности творчества и языкового оформления работ философа, которые могут быть обусловлены его знанием большого количества

языков, следует рассмотреть обстоятельства формирования его мультилингвизма. Среди предпосылок мультилингвизма В. Сеземана следует выделить следующие: его происхождение, особенности получения образования, специфика профессиональной деятельности, переезд в Литву.

Что касается первой предпосылки – происхождения, то значение имеет прежде всего рождение в межнациональной семье: Василий Сеземан (имя, данное при крещении – Вильгельм Вольдемар Юлий Сеземан) родился в Выборге (Великое княжество Финляндское, Российская империя), отец его был финский швед, а мать – немка, что сразу определило мультилингвальную среду ребенка. В родительской семье разговаривали на немецком, шведский и русский были освоены В. Сеземаном тоже в раннем детстве.

Второй предпосылкой в формировании профессиональной мультилингвальности становятся особенности получения образования. Сеземан обучался на немецком и русском языках в России и Германии. Василий Эмильевич окончил в 1902 г. немецкое училище (школу) Святой Екатерины (Katharinenschule) при евангелическо-лютеранской церкви св. Екатерины. Интересно, что его дед по линии матери (пастор этого прихода) – Карл Бэкман (K.L. Baeckmann), был некоторое время (с 1864 по 1870 гг.) директором этого училища. Затем до 1909 г. Сеземан обучается на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета. Здесь, в связи с вниманием к вопросу освоения языков, следует упомянуть, что классическую филологию В. Сеземан изучает под руководством Ф.Ф. Зелинского – выдающегося филолога, специалиста по древним языкам, известного исследователя античности. После окончания университета Сеземан, как один из наиболее способных выпускников, был направлен в Германию на два года (1910–1912) для дальнейшего обучения в университетах Марбурга и Берлина.

Третьей важной предпосылкой следует считать специфику профессиональной деятельности В. Сеземана. После возвращения из Германии он снова попадает в немецкую образовательную среду Санкт-Петербурга: его профессиональная карьера в 1912 г. начинается в немецких училищах (школах), где он преподает «философские предметы и древние языки» [13. Р. 4]. С 1914 г. Сеземан проводит семинарские занятия по философии в университете Санкт-Петербурга. В 1918 г. переезжает в Вятку, где работает в педагогическом институте, затем с 1919 по 1921 г. в Саратовском университете.

И, наконец, четвертой предпосылкой становится переезд в Литву, которому предшествовали поездка в Финляндию (1921 г.), где проживали его мать и сестра, затем переезд в Германию (Берлин). Но, как следует из воспоминаний его приемной дочери Натальи Климанскене: «Работа в учебных заведениях русских эмигрантов была не по сердцу Сеземану, поэтому он с радостью принял приглашение в новообразованный университет в Литве. В 1923 г. он был избран профессором кафедры философии гуманитарного факультета Литовского университета, несколько лет преподавал свой курс на немецком, а затем, хорошо выучив литовский язык, – на литовском» [1. Р. 8]. Сеземан

читал лекции в Каунасском и затем в Вильнюсском университетах на национальном языке (что оговаривалось контрактом). Освоение литовского языка Сеземаном – это пример приобретенного мультилингвизма. Этот жизненный и профессиональный этап выделен в отдельную предпосылку, так как переезд в Литву и погружение в литовскую языковую и культурную среду вносит значительные изменения в преподавательскую и научную деятельность Василия Эмильевича.

В.Э. Сеземан жил и работал в Литве (а затем в Литовской ССР) начиная с 1923 г., то есть ровно половину своего жизненного пути. В это время будут написаны и опубликованы основные работы философа, большая часть которых выйдет еще в Литве, интересно, что и в этот период Сеземан продолжает издавать работы на русском и немецком языках. Часть ранее написанных на русском работ философа затем будет переведена им и опубликована на литовском. Вклад Сеземана в формирование литовского философского образования очень велик, благодаря его усилиям сформировалась современная литовская философская терминология, появились учебные курсы и университетские учебники на литовском языке. Его наиболее крупные работы: *Логика* (1929) [14], *Эстетика* (1970) [15], *Гносеология* (1987) [16] написаны им на литовском. В поздние годы жизни им сделан перевод с древнегреческого на литовский трактата Аристотеля «О душе» [17], который опубликован в 1959 г.

Характерные особенности билингов и мультилингвов. Металингвистическое сознание

Сегодня билингвизм и мультилингвизм активно исследуется как с позиции педагогики и психологии, так и с точки зрения изучения сознания и работы мозга. В современных исследованиях особая форма лингвистического сознания людей, владеющих несколькими языками, определяется как металингвистическое сознание и позиционируется в качестве коренного отличия психических свойств личности билингов (мультилингвов) от монолингов. Любопытно, что с 20-х и до 60-х гг. прошлого столетия в научной литературе (особенно англоязычной) превалировала точка зрения, что билингвизм негативно влияет на обучение и значительно затрудняет умственное развитие ребенка [18–20]. Оценка влияния билингвизма на обучение и деятельность человека начнет меняться в 60-е гг. XX в. [21]. В это время обратят внимание на положительные стороны билингвизма, заметят, что целый ряд ключевых обстоятельств из жизни тестируемых (таких как социально-экономическое положение, степень билингвизма, возраст и др.) не принимались во внимание авторами более ранних публикаций, что дает возможность ставить под сомнение результаты исследований тех лет (особенно учитывая проблематичность критериев оценки и выборки испытуемых).

Данные о степени распространенности билингвизма в мире сегодня приведены в статье ‘The Cognitive Benefits of Being Bilingual’ («Когнитивные преимущества билингвизма») [2], они получены в ходе опроса, проведенного Европейской комиссией в 2006 г. 56 % респондентов ответили, что знают какой-либо язык, кроме родного, наибольший процент билингвов оказался в Люксембурге (99%), высокие проценты также показали Швеция (97 %), Латвия (95%) и ряд других европейских стран. Принимая во внимания эти данные, следует иметь в виду, что степень владения вторым языком, является ли билингвизм естественным или приобретенным, генеалогия языков и целый ряд других важнейших факторов не учитывался.

Тем не менее, дискуссия относительно негативного и позитивного эффекта билингвизма на мыслительные способности и устойчивость к невропатологиям до сих пор продолжается, ей посвящают специальные выпуски таких журналов, как *Journal of Cognitive Psychology*, *Applied Psycholinguistics*, *Bilingualism: Language & Cognition*, *AIMS Neuroscience*, and *Cortex*. (Более подробно о специфике дискуссии см. [22]). Дискуссионный характер оценок влияния билингвизма на когнитивные функции сегодня отражается в термине «билингвальный парадокс» (*‘bilingual paradox’*). Но, в целом, в настоящее время превалирует положительная оценка влияния билингвизма на различные когнитивные функции человека, что отмечается не только на основании педагогического и психологического тестирования взрослых и детей, но и в рамках изучения деятельности мозга. Так, выделяют следующие положительные стороны владения несколькими языками: когнитивная гибкость, большая нейропластичность, активность творческого мышления, чуткость фонетического восприятия, способность быстрого переключения в решении задач, задержка симптомов деменции в преклонном возрасте, меньший процент страдающих болезнью Альцгеймера среди билингвов по сравнению с монолингвами.

Одной из важнейших черт мультилингвов считается так называемое металингвистическое сознание (*metalinguistic awareness*), под которым понимают способности к абстрактно-логическим операциям, задействующим две и более языковые системы [23; 24]. Отмечается, что эта способность особенно ярко проявляется у естественных билингвов, что сказывается на внимании, памяти, ассоциативном мышлении, эвристических способностях, продуктивной деятельности человека. Таким образом, термин «металингвистическое сознание» можно использовать как собирательное понятие (*umbrella term*), описывающее целый ряд когнитивных особенностей билингвов. Интересно, что с точки зрения работы мозга похожее влияние на когнитивные способности оказывает игра на музыкальных инструментах [25]. Сторонники положительного влияния билингвизма на когнитивные возможности человека подчеркивают, что изучение и использование нескольких языков (также, как и игра на музыкальных инструментах) вызывает структурные изменения в мозге [26–28].

Металингвистическое сознание оказывает значительное влияние на характер интеллектуальной деятельности и эмоциональную восприимчивость человека. Знание нескольких языков позволяет человеку воспринимать и осмысливать мир используя не только различные лексические единицы (с вариантами оттенков смысла, различной степенью детализации, разницей в смысловых акцентах), но и в рамках разных языковых систем. Это владение различными содержательными и формальными элементами языков оказывает значительное влияние на характер мышления, что, в свою очередь, влияет на все формы деятельности человека. Рассматривая языковые особенности Василия Сеземана, автор статьи полагает, что следует обратить внимание именно на этот аспект – металингвистическое сознание как следствие прежде всего естественного мультилингвизма, которое усилено приобретенным мультилингвизмом, игрой на музыкальном инструменте и богатым музыкальным слуховым опытом.

Влияние мультилингвизма на языковое оформление работ В. Сеземана

Если проанализировать спектр языков, которыми владел Василий Эмильевич, с точки зрения языковой систематики, то можно сказать следующее. Прежде всего из восьми языков два относятся к древним языкам (древнегреческий и латынь); все современные языки, освоенные Сеземаном, принадлежат к четырем разным группам индоевропейской семьи (рис. 1).



Рис. 1. Современные языки, которыми владел В. Сеземан, и их принадлежность к языковым группам
Источник: составлено автором.

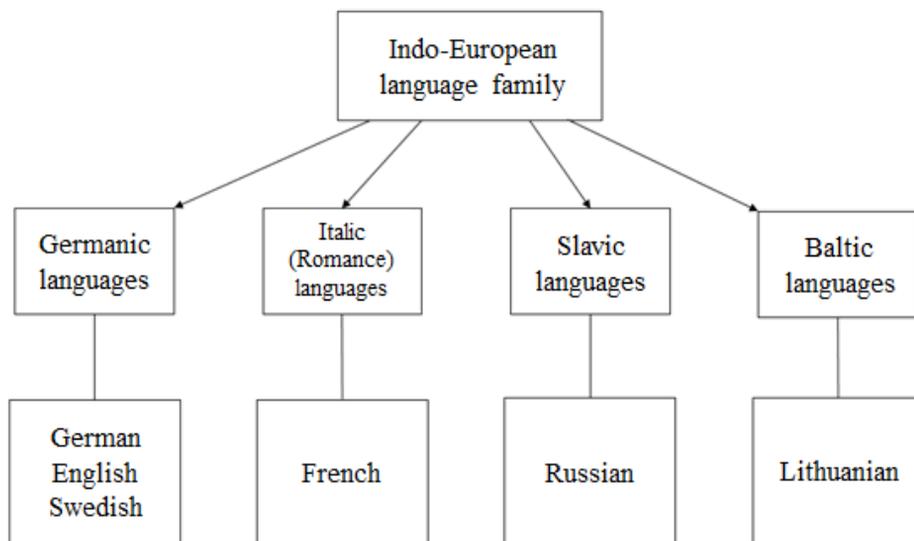


Figure. 1. Modern languages spoken by V. Sesemann and their affiliation to language sub-families

Source: compiled by the author.

Интересным является тот факт, что языки балтийской и славянской групп достаточно близки, их общность отмечается на уровне лексики, морфологии и синтаксиса. Видимо, освоению литовского Сеземаном более всего способствовало знание русского языка.

Мультилингвизм Сеземана отражается не только в создании трудов на трех языках и использовании остальных освоенных языков в быту и профессиональной деятельности, но и в особенностях его стиля изложения и мышления. Ясность выражения, точность и выверенность терминологии, особое чувство языка свойственно всем его сочинениям. Следует отметить, что Василий Сеземан ясно осознает, какие возможности дает знание нескольких языков и культивирует изучение языков в своей семье. Так его приемная дочь вспоминает: «По вечерам профессор часто читал вместе с мамой французские, а со мной – немецкие книги» [1. Р. 12]. Позднее, в трудные дни заключения в лагере, Василий Эмильевич советует своей уже взрослой приемной дочери поддерживать знание языков. В опубликованном письме из лагеря Тайшет жене и приемной дочери от 26.11.1954 г., написанного на русском языке, встречаем такой фрагмент: «Дорогая Наташа, ...Очень советовал бы Тебе заняться и теми языками, которые Ты изучала, – немецким и английским, и довести их до такой степени, чтобы ты смогла знакомиться с немецкой и английской литературой в оригинале. Перевод никогда полностью не может заменить оригинала, и чувство языка развивается и обостряется, когда знаешь не только один родной язык» [29. С. 134]. Василий Эмильевич пишет о «чувстве языка» – особой способности восприятия (в том числе и родного)

языка, возникающей в ходе освоения нескольких языков. Сегодня часто под чувством языка понимают языковую интуицию, позволяющую понимать и использовать устойчивые конструкции в языке как на уровне лексики (включая идиоматические обороты), так и стиля.

Примечательно, что стиль – одно из центральных понятий эстетической теории Сеземана. Характеризуя стиль в области художественного творчества, Сеземан пишет следующее: «Представляя ту или иную творческую тенденцию или направление, каждый стиль принадлежит определенной эпохе, культуре, народу или социальному слою» [15. Р. 100]. Это определение стиля применимо и к языковой среде, причем здесь можно говорить не только о стиле языка (или группы родственных языков) в целом, но и о разновидностях стилей внутри одного культурного и языкового поля (поскольку язык и культура народа неотделимы друг от друга). И это то «чувство языка», о котором пишет Сеземан в письме (приведенном выше) к Наталье Климанскене. Это то чувство языка, без которого невозможно полноценное глубокое проникновение в смыслы, чувство языка как различение и понимание специфики стилей внутри одного языка во всех его исторических и функциональных (например, деловой, академический, художественный и т.д.) разновидностях.

Далее Сеземан уточняет, что «в зависимости от особого отношения стиля к той или иной форме общественной жизни термин „стиль“ можно использовать в более широком или более узком смысле... понятие стиля может различаться как по объему, так и по содержанию, начиная с самого широкого смысла, включающего в себя художественные особенности определенной культуры или эпохи, и заканчивая самым узким, очерчивающим лишь характерные черты произведения одного художника... указанные различные значения стиля представляют собой разные степени или фазы конкретизации... В любом случае, понимаем ли мы стиль в более широком или более узком смысле, он всегда определяется некоторым организующим принципом; и именно этот принцип придает эстетическую ценность и эстетическую выразительность» [15. Р. 100–101]. По мнению автора статьи, мы определенно можем говорить об особом «стиле изложения» Сеземана как об особом «организующем принципе», присутствующем во всех его произведениях вне зависимости от языка изложения. Причем этот стиль включает в себя не только специфическое словесное оформление (о чем речь пойдет ниже), но и композиционное построение работ, а также еще одно отличительное свойство большинства его сочинений – оформление работ в виде очень объемных статей¹. То есть, и язык изложения, и композиция работ Сеземана узнаваемы на всех языках.

¹ В данном контексте интересно обстоятельство, на которое обратил внимание В.Н. Белов в предисловии, предваряющем перевод Рецензии Н. Гартмана на одну из работ В. Сеземана: Н. Гартман в своей рецензии «упорно называет книгой» рецензируемую статью. См. [30; 31].

Дополнительные факторы, способствующие формированию особого чувства языка В. Сеземана

Особое чувство языка Сеземана, сформированное во многом именно мультилингвальностью, интенсифицировано еще рядом факторов, среди которых, прежде всего, следует выделить многолетнюю педагогическую деятельность Василия Эмильевича (в том числе и на литовском языке во второй половине академической карьеры), работу в качестве переводчика и его музыкальные познания и практику игры на инструменте. Эти дополнительные факторы усилили особое глубокое восприятие языка (языка вообще, каким бы он ни был).

Говоря о первом из упомянутых выше факторов, следует отметить, что с большой вероятностью именно преподавательская деятельность как в средних учебных заведениях (причем на разных этапах педагогической карьеры), так и в университетах воспитала в Сеземане привычку ясного и точного выражения, а также способность излагать материал по-разному в зависимости от уровня подготовленности аудитории. Интересно, что в начале академической карьеры Сеземан преподавал педагогику в Педагогическом институте города Вятки, что должно было повлиять на формирование методического подхода к языку в обучении.

Второй фактор – работа переводчиком во время пребывания в Берлине перед переездом в Литву. Любопытно, как сам Василий Эмильевич в «Эстетике» описывает специфику работы переводчика, проводя аналогию между ним и ученым эстетиком, который «должен, так сказать, перевести выразительный язык непосредственного эстетического впечатления на логический язык абстрактных понятий» [15. Р. 16–17]. Он пишет, что «переход от непосредственного восприятия красоты к эстетической рефлексии и сопровождающие его изменения установки сознания можно сравнить с переводом с одного языка на другой»; при этом Сеземан подчеркивает, что трудности перевода «прямо пропорциональны различиям внутренней структуры и морфологии языков», с которыми работает переводчик. И хороший переводчик должен прекрасно владеть обоими языками, то есть «не только очень хорошо знать их лексику, но и чувствовать их дух и стиль», что позволит ему «облечь текст в такую форму, которая лучше всего соответствует оригиналу и гармонирует с природой языка, на который переводится» [15. Р. 16–17]. Это очень точное и глубокое определение специфики работы переводчика, в котором подчеркивается важность осознания общекультурного поля функционирования обоих языков перевода. То, что Сеземан определяет здесь как «чувствовать их дух и стиль» и есть то чувство языка, о котором он писал своей приемной дочери в письме, это культурный подтекст, семантика, коннотации, оттенки и глубины смыслов как некие культурные коды языков и стоящих за ними народов.

Переходя к последнему из выделенных выше дополнительных факторов – музыкальным познаниям Сеземана, следует отметить широту его эрудиции в области истории и теории музыки, что блестяще продемонстрировано в «Эстетике» [15] примерами, иллюстрирующими теоретические построения. Так, например, в Параграфе 4 «Вопрос происхождения музыки» Главы V «Происхождение искусства» Сеземан описывает историю возникновения полифонии в европейской музыке, что показывает глубину знаний философа даже в области узкоспециальных музыковедческих вопросов. Кроме того, по воспоминаниям его сына и приемной дочери, Сеземан любил и часто слушал классические произведения, кроме того, он играл на виолончели², и в их доме регулярно устраивали музыкальные вечера (жена и дочь Сеземана обучались игре на рояле). Кроме сходного с билингвальностью влияния на когнитивные способности человека с точки зрения работы мозга игра на музыкальных инструментах и регулярный музыкальный слуховой опыт обостряют внимание человека к звуковой стороне речи. Дело в том, что при обучении музыке и практике игры на инструменте внимание заостряется на ритмической и интонационной сторонах звукового материала; человек учится «понимать» и выражать смыслы ритмически и интонационно.

Эти выразительные свойства музыки в известной мере присущи и языку. Они в наибольшей степени используются в поэзии, чуть в меньшей – в риторической речи и художественной прозе, могут проявляться также в обыденном языке или специфике изложения любого нехудожественного материала. В тех случаях, когда речь или текст производят впечатление благозвучных, гармоничных, естественных (что отражено в пословице «говорит, как река льется»), мы можем увидеть, что это достигается за счет гармонии фонетической организации, выразительного построения фраз, ритмического рисунка, а в устной речи – еще и ясной артикуляции, правильного произношения и ударения, логичных доминант и т.д. «Благозвучности» и выразительности языка сочинений Василия Сеземана без сомнения способствовал его музыкальный опыт.

Кроме того, Василий Эмильевич неоднократно подчеркивал важность и значение выразительной стороны языка в своих работах по эстетической проблематике, особенно в пространной статье «О природе поэтического образа» [33] (изданной в Литве на русском языке) и в Параграфе 1 «Основные характеристики эстетического восприятия» Главы III «Анализ эстетического объекта» «Эстетики» [15. Р. 25–39]. Так, в разделе, посвященном поэтической речи и выразительности языка этого Параграфа, он пишет о чувственной природе слова. В поэзии слово «одновременно является средством и целью, и таким образом проявляется в новом образе, в котором решающую роль играет его чувственная природа. Все качества и ценности, которые прежде

² В воспоминаниях его сына – Георгия Васильевича Сеземана, упоминается, что виолончель передавалась в их семье по наследству, и Василий Эмильевич мечтал обучить его игре на этом инструменте, но планам не суждено было осуществиться. См. подробнее [32. Р. 75].

оставались на втором плане, теперь выходят на первый план и демонстрируют свою силу (ритм, мелодичность, динамика и благозвучие)» [15. Р. 33]. Кроме того, Сеземан замечает, что не только звуковая сторона слова в поэтическом языке воздействует на слушателя, большое значение имеет и образность, которая в купе с выразительностью «определяет свойства поэтического языка и специальные средства, которыми он пользуется (сравнения и метафоры, с одной стороны, рифмы, аллитерации, инструментовка слов и тому подобное, с другой)» [15. Р. 33]. Интересна предлагаемая Сеземаном схема, в которой показаны отличия разных видов речи, из раздела о поэтическом языке «Эстетики»:

«1. Искусственный язык (система сигналов). Слово есть чистый знак; связь слова (знака) и объекта (значения) трансцендентна.

2. Разговорная речь. Слово есть (1) знак и (2) выражение эмоций (состояний субъекта); выразительность – потенциальна, не организована.

3. Риторический язык. Слово есть (1) знак и (2) выражение эмоций (состояний субъекта); выразительность организована, но зависит от трансцендентной цели.

4. Поэтический язык. Слово – магично. Выразительность выражена, звуковая природа слова выведена на первый план и упорядочена. Слово как чувственно значимое явление приобретает самостоятельную ценность. Связь между словом и значением имманентна» [15. Р. 34].

Следует заметить, что сам Василий Эмильевич нередко использует образность и метафоры в изложении в своих сочинениях, его язык очень выразителен. Он часто использует слова и выражения, свойственные поэтической и риторической речи, например, «рождается» вместо прозаичного «происходит», звуковая «стихия» вместо звуковое «поле» и т.д. Вот несколько примеров такого рода (курсив показательных слов и выражений. – Ю.В.). В статье «О природе поэтического образа» Сеземан пишет: «Задача настоящего очерка – выяснить некоторые основные структурные особенности поэтического образа, вытекающие из самой природы *поэтической стихии*, как *стихии слова...*» [33. С. 425]; «В пластических искусствах *царит...*» [33. С. 429]; «...чувственная природа слова остается поэтому, как бы *скрытой в тени...*» [33. С. 443]. В статье «Искусство и культура» встречаем следующее: «...отчужденность философской эстетики от конкретного живого искусства, которую она до последнего времени никак не могла принципиально преодолеть и которая ее *обрекала на мертвенную отвлеченность и бесплодность...*» [34. С. 185]. Но такая выразительность языка свойственна не только работам, посвященным эстетической проблематике. Так, в тексте опубликованной рукописи по проблеме познания «Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание» находим следующее: «Дистанция между S и O, *оберегающая и обеспечивающая чистоту, нетронутость, целомудренность объекта...*» [35. С. 83]. То есть образность и выразительность языка свойственна стилю Сеземана вообще вне зависимости от тематики работ. То же

самое мы с полным правом можем утверждать относительно сочинений, написанных по-литовски. Так, фрагмент в литовском издании «Эстетики», посвященный трагедии из Главы VIII «Отношение прекрасного к другим культурным ценностям. Роль искусства в культурной жизни» написан не только в высшей степени экспрессивно, но и поражает своим драматизмом и совершенством композиции, что придает ему выразительную силу и эстетическую значимость, свойственную художественным произведениям [15. Р. 216–224].

Сеземан блестяще владеет профессиональной терминологией на трех языках. Знание немецкой философской терминологии фундировано не только обучением у таких немецких философов, как Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, и изучением произведений немецких классиков в оригинале, но и тем, что немецкий язык – родной для В. Сеземана. Это обстоятельство безусловно расширяет смысловые коннотации понятий и интерпретационные возможности трактовки. Погруженность в немецкую культурную и образовательную среду с раннего детства обогащает восприятие текстов и речи немецких авторов, а также обуславливает естественное вхождение в германо-говорящую академическую среду. Уже в начале научной карьеры Сеземан публикует работы на русском языке [36] (в России) и немецком языке [37] (в Германии). На протяжении всего творческого пути Василий Эмильевич уделяет большое внимание поиску наиболее точных переводов немецких терминов в своих работах на русском и литовском языках.

В качестве примера можно проследить поиск эквивалента к кантовским эстетическим терминам в разных сочинениях Сеземана. Так, в статье 1927 г. «Искусство и культура» Сеземан пишет о двух видах красоты, различаемых И. Кантом в параграфе 16 «Критики способности суждения» [38]: «Он различает красоту свободную (*freie Schönheit*) и красоту привходящую (*anhängende Schönheit*)...» [34. С. 191]. Далее по тексту свободная красота именуется «вольной», термин дается Сеземаном в кавычках. В «Эстетике» в параграфе, посвященном эстетике Канта, в Главе IX «Исторический обзор эстетических теорий» Сеземан использует следующие литовские термины по отношению к этим двум видам красоты: «*lasvojo*» и «*priklausomojo*», что дословно переводится как «свободная» и «зависимая» (именно такой вариант перевода кантовских терминов распространен сегодня в русскоязычных переводах) [15. Р. 269]. Кроме того, следует обратить внимание и на то, что в обоих сочинениях в скобках даны немецкие термины Канта. Эта особенность присутствует во многих работах Сеземана, он довольно часто указывает в скобках значимые термины на языке оригинала (прежде всего греческие и немецкие, реже латинские), что тоже является свидетельством его щепетильного отношения к терминологии.

Вклад Сеземана в формирование литовской философской терминологии огромен, им не только были разработаны учебные курсы в университетах Каунаса и Вильнюса, но и подготовлены университетские учебники. Сеземан –

автор большого количества статей в Литовской Энциклопедии³ (в период с 1931 по 1944 г. вышло 8 томов). Эту работу можно считать не только вкладом в становление литовского университетского образования, но и формированием необходимого базиса для развития литовской науки. Своеобразной чертой его университетских учебников, написанных по-литовски, в частности «Эстетики», является дополнительные пояснения, синонимы или дефиниции, которые он дает в скобках, ими изобилует литовский текст «Эстетики» (что лишь отчасти передано в англоязычном издании «Эстетики» 2007 г. [10]). В этом, на взгляд автора статьи, проявляется стремление Сеземана как можно точнее и полнее передать все смысловые коннотации понятий.

Заключение

Подводя итоги, следует заключить, что мультилингвизм русского философа Василия Сеземана является яркой отличительной чертой мыслителя, возникшей под влиянием целого ряда факторов и обстоятельств. Эта специфика творчества Василия Эмильевича, без сомнения, оказала сильнейшее влияние на формирование особого языка и стиля изложения, отличающих работы Сеземана. Ясность и точность формулировок, внимательное отношение к терминологии, выразительность изложения и образность речи, композиционная стройность присущи его сочинениям на всех трех языках.

Рассуждая о рецепции его трудов, можно предположить, что публикация сочинений на разных языках только расширяет возможности распространения идей ученого, однако есть существенные обстоятельства, которые оказывают противоположное влияние. С одной стороны, работы Сеземана, опубликованные на немецком языке, делают его идеи доступными для европейских коллег (как современников автора, так и исследователей более позднего времени), эти публикации относятся преимущественно к начальному периоду творчества философа, хотя и в литовский период продолжают выходить его работы на немецком. С другой стороны, публикации на немецком языке несколько сужают круг читателей в России и в англоязычном мире. Изменили эту ситуацию переводы статей В. Сеземана на русский язык, выполненные В.Н. Беловым [39–41]. Вторую группу работ составляют русскоязычные публикации автора, которые остаются малоизвестными в других странах. И, наконец, наиболее обширная (по объему) часть наследия Сеземана издана на литовском языке, который не имеет широкого распространения в научном мире. Кроме того, существует еще достаточное количество неизданных рукописей философа. Архив Сеземана был продан его вдовой в 80-е гг. XX в. Вильнюсскому университету. Сейчас эти документы хранятся в отделе рукописей университетской библиотеки.

Таким образом, оценка и изучение его творчества в целом значительно осложнены именно профессиональной мультилингвальностью. Это

³ Lietuviskaja enciklopedija. T. 1–10. Vilnius, 1931–1944.

обстоятельство является серьезным препятствием как для зарубежных ученых (так как русский и литовский языки не распространены широко), так и для отечественных (здесь языковые сложности дополняются геополитическими, когда речь идет о работе с архивом философа). С одной стороны, мультилингвизм философа безусловно сказался на рецепции его трудов и стал причиной возникновения определенных сложностей для целостного исследования наследия Сеземана. Но, с другой, – именно мультилингвизм придает особые черты его фигуре в истории философии, формирует особый стиль изложения Сеземана и открывает интересные возможности в работе над переводами его сочинений, написанных на литовском и немецком языке, на русский язык.

Мультилингвальность и мультикультурность Сеземана – это крайне интересный феномен в истории философии. Его свободное нахождение в рамках немецкого, русского, балтийского (под которым можно понимать шведское, литовское, отчасти финское культурное поле, а также особый мир балтийских немцев) культурных и языковых пространств дает основания для споров относительно его принадлежности русской и литовской или в целом европейской культурам, что, по мнению автора статьи, делает его фигуру еще более интересной и заслуживающей внимания.

Особенности происхождения, родной язык, специфика получения образования и построения карьеры, социальная и культурные среды – это тот многофакторный набор обстоятельств, которые формируют культурную и языковую идентичность человека. Но соотношение их и характер влияния настолько разнообразны, что не всегда представляется возможным достоверно определить степень значимости этих элементов на становление самоидентификации личности. Тем не менее, в попытках ответить на вопрос о культурной и языковой принадлежности Василия Сеземана, по мнению автора статьи, невозможно не учитывать его укорененность в русской культуре и русской языковой среде, которая проявляется на всех этапах его жизни и творчества. Это ни в коей мере не является ограничивающим обстоятельством, а, напротив, есть та почва, на которой возможна культурная открытость и восприимчивость к ценностям и традициям других народов и культур. Именно на этой почве и в тех сложных и причудливых, а порой драматичных, обстоятельствах мог возникнуть феномен Василия Сеземана, который все еще скрывает огромный исследовательский потенциал.

Список литературы / References

- [1] Klimanskienė N. Apie Vosylių Sezemaną. *Krantai*. 2017;(1):8–15.
- [2] Sorace A. Cognitive advantages in bilingualism: Is there a “bilingual paradox”? In: Valore P, editor. *Multilingualism. Language, Power, and Knowledge*. Pisa: Edistudio; 2011. P. 335–358.
- [3] Белов В.Н. Современные исследования творчества Василия Сеземана за рубежом // *Horizon. Феноменологические исследования*. 2017. Т. 6. № 2. С. 411–424.

- Belov VN. Modern studies of Vasily Sesemann's work abroad. *Horizon. Phenomenological Studies*. 2017;6(2):411–424. (In Russian).
- [4] Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: Марбург в России. Историко-философские очерки. М., 2007.
Dmitrieva NA. Russian Neo-Kantianism: Marburg in Russia. Historical and philosophical essays. Moscow; 2007. (In Russian).
- [5] Белов В.Н. Очерки по истории русской философии. М., 2021.
Belov VN. Essays on the History of Russian Philosophy. Moscow; 2021. (In Russian).
- [6] Белов В.Н. В.Э. Сеземан – систематик русского неокантианства // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 121–127.
Belov VN. V.E. Sesemann – systematist of Russian neo-Kantianism. *Voprosy filosofii*. 2012;(4):121–127. (In Russian).
- [7] Белов В.Н. Искусство и культура: эстетические идеи В. Э. Сеземана // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. № 2. С. 231–241.
Belov VN. Art and Culture: Aesthetic Ideas of V. E. Sesemann. *Vestnik of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology*. 2022;38(2):231–241. (In Russian).
- [8] Nemeth Th. Russian Neo-Kantianism: Emergence, Dissemination, Dissolution. DeGruyter; 2022.
- [9] Орлова Н.Х. Василий Сеземан и Ксения Милорадович: пересечения тем и биографий // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 1. С. 27–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-27-40>
Orlova NKh. Vasily Sesemann and Ksenia Miloradovich: Intercrossing Themes and Biographies. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(1):27–40. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-27-40>
- [10] Seseman V. *Aesthetics*. Amsterdam – New York. NY; 2007.
- [11] Tarasti E. Preface. In: Botz-Bornstein T. *Vasily Seseman. Experience, Formalism and the Question of Being*. Amsterdam – New York. NY; 2006. P. 7–13.
- [12] Повилайтис В. О философии Василия Сеземана // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 / под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М., 2007. С. 234–248.
Povilaitis V. About the philosophy of Vasily Sesemann. *Research on the history of Russian thought. Yearbook 2004/2005*. Kolerov MA, Plotnikov NS, editors. 2007;(7):234–248. (In Russian).
- [13] Žirmunskis V. Sezemanui atminti. In: Sezemanas V. *Estetika*. Vilnius: Mintis; 1970.
- [14] Sesemann V. *Logika: Paskaitos, laikytos Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakultete / Humanitarinių mokslų fak. leidinys*. Kaunas: Zavišos ir Steponavičiaus sp.; 1929.
- [15] Sesemann V. *Estetika*. Vilnius: Mintis; 1970.
- [16] Sezemanas V. *Gnoseologija*. Vilnius: Mintis; 1987.
- [17] Aristotelis. Apie sielą [On the Soul] // Sezemanas V. Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla. Vilnius; 1959.
- [18] Saer DJ. The effect of bilingualism on intelligence. *British Journal of Psychology. General Section*. 1923;14(1):25–38. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1923.tb00110.x>
- [19] Goodenough FL. Racial differences in the intelligence of school children. *Journal of Experimental Psychology*. 1926;9(5):388–397. <https://doi.org/10.1037/h0073325>
- [20] Yoshioka JG. A study of bilingualism. *The Pedagogical Seminary and Journal of Genetic Psychology*. 1929;36(3):473–479. <https://doi.org/10.1080/08856559.1929.10532205>

- [21] Peal E, Lambert WE. The relation of bilingualism to intelligence. *Psychological Monographs: General and Applied*. 1962;76(27):1–23. <https://doi.org/10.1037/h0093840>
- [22] Antoniou M. The Advantages of Bilingualism Debate. *Annual Review of Linguistics*. 2019;5:395–415. <https://doi.org/10.1146/annurev-linguistics-011718-011820>
- [23] Панов А.В. Особенности формирования металингвистического сознания индивида при изучении нескольких иностранных языков // Преподаватель XXI век. 2019. № 2. С. 192–198.
Panov AV. Features of the formation of an individual's metalinguistic consciousness in the study of several foreign languages. *Teacher of the XXI century*. 2019;(2):192–198. (In Russian).
- [24] Соколова И.В. Металингвистические способности и их проявление при раннем билингвизме // Русский язык за рубежом. 2011. № 1. С. 64–71.
Sokolova IV. Metalinguistic abilities and their manifestation in early bilingualism. *Russian language abroad*. 2011;(1):64–71. (In Russian).
- [25] Musacchia G, Sams M, Skoe E, Kraus N. Musicians have enhanced subcortical auditory and audiovisual processing of speech and music. *PNAS*. 2007;104(40):15894–15898. <https://doi.org/10.1073/pnas.0701498104>
- [26] Martensson J, Eriksson J, Bodammer NC, Lindgren M, Johansson M. Growth of language-related brain areas after foreign language learning. *NeuroImage*. 2012;63(1):240–244. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2012.06.043>
- [27] Schlegel AA, Rudelson JJ, Tse PU. White matter structure changes as adults learn a second language. *Journal of Cognitive Neuroscience*. 2012;24(8):1664–1670. https://doi.org/10.1162/jocn_a_00240
- [28] Stein M, Federspiel A, Koenig T, Wirth M, Strik W. Structural plasticity in the language system related to increased second language proficiency. *Cortex*. 2012;48(4):458–465. <https://doi.org/10.1016/j.cortex.2010.10.007>
- [29] Слюсоре не Э. Строки любви и надежды // Вильнюс. 1999. № 2. С. 127–138.
Slyusorene E. Lines of love and hope. *Vilnius*. 1999;(2):127–138. (In Russian).
- [30] Белов В.Н. Н. Гартман и В. Сеземан. Предисловие к переводу рецензии Н. Гартмана «О Вильгельме Сеземане» 1933 // HORIZON. Феноменологические исследования. 2019. Т. 8. № 1. С. 311–317.
Belov VN. N. Hartmann and V. Sesemann. Sesemann. Preface to the translation of N. Hartmann's review 'About Wilhelm Sesemann' 1933. *Horizon. Phenomenological Studies*. 2019;8(1):311–317. (In Russian).
- [31] Белов В., Белоусов М. Николай Гартман О Вильгельме Сеземане. 1933 (пер. с нем.) // HORIZON. Феноменологические исследования. 2019. Т. 8. № 1. С. 318–327.
Belov V, Belousov M. Nikolai Hartmann On Wilhelm Sesemann. 1933 (translated from German). *Horizon. Phenomenological Studies*. 2019;8(1):318–327. (In Russian).
- [32] Sezemanas G. Vosylius Sezemanas. *Krantai*. 2017;(3):70–75.
- [33] Sezemanas V. О природе поэтического образа // Humanitario faculteto raštai. Кн. 1. Kaunas, 1925. С. 425–481.
Sesemann W. On the nature of the poetic image. In: *Humanitario faculteto raštai*. Book 1. Kaunas; 1925. P. 425–481. (In Russian).
- [34] Сеземан В. Искусство и культура (К проблеме эстетики) // Версты / под ред. Кн. Д.П. Святополк-Мирского, П.П. Сувчинского, С.Я. Эфрона и при ближайшем участии Алексея Ремизова, Марины Цветаевой и Льва Шестова. 1927. № 2. С. 185–204.
Sesemann W. Art and Culture (Towards the problem of aesthetics). Svyatopolk-Mirsky DP, Suvchinsky PP, Efron SYa; with the close participation of Remizov A, Tsvetaeva M, Shestov L. *Versts*. 1927;(2):185–204. (In Russian).

- [35] Сеземан В. Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание // Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 42–72.
Sesemann W. Real installation and “pure” (non-installation) knowledge. Russian philosophers in Lithuania. Karsavin, Seseman, Shilkarsky. Kaliningrad: Publishing House of the Russian State University named after I. Kant; 2005. P. 42–72. (In Russian).
- [36] Сеземан В. Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. 1911. Кн. 1. С. 93–122.
Sesemann W. Rational and irrational in the system of philosophy. Book 1. *Logos*. 1911. P. 93–122. (In Russian).
- [37] Sesemann V. Die Ethik Platos und das Problem des Bösen // *Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4/Juli 1912)*. Berlin; 1912. S. 170–189.
- [38] Кант И. Критика способности суждения. М. : Искусство, 1994.
Kant I. *Criticism of the ability of judgment*. Moscow: Art; 1994. (In Russian).
- [39] Сеземан В. К проблеме чистого знания / пер. с нем. и предисловие В.Н. Белова // Логос. 2006. Т. 6. № 57. С. 117–161.
Sesemann W. Towards the Problem of Pure Knowledge. Belov VN, transl. and pref. *Logos*. 2006;6(57):117–161. (In Russian).
- [40] Сеземан В. Этика Платона и проблема зла / пер. с нем. и послесловие В.Н. Белова // Кантовский сборник. 2010. Т. 1. № 31. С. 75–89.
Sesemann W. Plato’s Ethics and the Problem of Evil. Belov VN, transl. and afterword. *Kantian Journal*. 2010;1(31):75–89. (In Russian).
- [41] Сеземан В.Э. Проблема идеализма в философии / пер. с нем. В.Н. Белова // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 127–134.
Sesemann WE. Problem of Idealism in Philosophy. Belov VN, transl. *Voprosy filosofii*. 2012;(4):127–134. (In Russian).

Сведения об авторе:

Соколова Юлия Владимировна – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, политологии, социологии им. Г.С. Арефьевой, Национальный исследовательский университет «МЭИ», Российская Федерация, 111250, Москва, Красноказарменная, д. 14. ORCID: 0000-0002-4884-7185. SPIN-код: 8368-5810. E-mail: SokolovaYulV@mpei.ru

About the author:

Sokolova Julia V. – PhD in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Political Science, Sociology, National Research University “Moscow Power Engineering Institute”, 14 Krasnokazarmennaya St., Moscow, 111250, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-4884-7185. SPIN-code: 8368-5810. E-mail: SokolovaYulV@mpei.ru



История философии

History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1141-1155>

EDN: КЕРУОТ

Научная статья / Research Article

Проблема выражения спекулятивной конкретности в «Феноменологии духа» и понимание Гегелем природы и границ философского знания

В.И. Коротких  

Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, Елец, Россия

 shortv@yandex.ru

Аннотация. В исследовании анализируется влияние представленных в «Феноменологии духа» поисков формы выражения «опыта сознания» на становление понятия философии. В основе гегелевских поисков лежит убеждение в тождестве мышления и языка, находящем отражение во «внутренней речи». Проверка содержания «опыта» словом освобождает философию от всего, что выходит за границы постигнутой мыслью определенности, будь то субстрат, носитель «свойств», в начале «опыта» или трансцендентное бытие в его завершении. Однако в каждом из трех «кругов» «Феноменологии» возможностей «внутренней речи» как инструмента проверки и накопления определенности оказывается недостаточно в момент выступления самосознания как субъекта спекулятивной конкретности, поэтому в соответствующих фрагментах текста форма повествования приближается к модели философии, которая в современной Гегелю культуре связывалась с интеллектуальным созерцанием. В свою очередь, отказ Гегеля от этой модели философии и обращение к раскрытию содержания самосознания с помощью описания его деятельности в социальном окружении создает опасность утраты единства постигнутой определенности, являющегося сущностной чертой философского знания. Решение проблемы Гегель находит в выстраивании композиции произведения, основывающейся на последовательном разграничении и взаимодействии субъектов «опыта», которые играют различную роль в движении к единой цели. В результате разнородное социально-культурное содержание «опыта» в «воспоминании-самоуглублении» самосознания приобретает форму диалектико-спекулятивного единства мысли – «понятия», которое принимается Гегелем в качестве единственной формы, адекватной природе философского знания.

© Коротких В.И., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: язык философии, интеллектуальное созерцание, образность, история культуры, воспоминание

История статьи:

Статья поступила 25.04.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: Коротких В.И. Проблема выражения спекулятивной конкретности в «Феноменологии духа» и понимание Гегелем природы и границ философского знания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1141–1155. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1141-1155>

The Problem of Expression of Speculative Concreteness in the “Phenomenology of Spirit” and Hegel’s Understanding of the Nature and Limits of Philosophical Knowledge

Vyacheslav I. Korotkikh  

Bunin Yelets State University, Yelets, Russia

shortv@yandex.ru

Abstract. The research analyzes such an aspect of the «Phenomenology of Spirit» as the influence of the search for a form of expression of the «experience of consciousness» on the formation of the notion of philosophy. The basis of Hegel’s search is the idea of the identity of thought and language, which is reflected in the «inner speech». Testing the content of «experience» by speech removes from philosophy everything that goes beyond the limits of thought. However, in each of the three «circles» of «Phenomenology», «inner speech» is insufficient to express speculative concreteness. In these fragments, the form of the description approaches the model of philosophy, which was associated in the culture of the Hegelian era with intellectual intuition. The rejection of intuition and the describing of the content of self-consciousness in the process of its social activity create the danger of losing the unity, which is an essential feature of philosophical knowledge. Hegel finds a solution to this problem in building a composition of the work that is based on the consistent distinction and interaction of the subjects of «experience», which play a different role in moving towards the common purpose. As a result, the various socio-cultural content of «experience» in «recollection-inwardizing» takes the form of a «concept», that is accepted by Hegel as adequate to the nature of philosophical knowledge.

Keywords: language of philosophy, intellectual intuition, imagery, history of culture, recollection

Article history:

The article was submitted on 25.04.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Korotkikh VI. The Problem of Expression of Speculative Concreteness in the “Phenomenology of Spirit” and Hegel’s Understanding of the Nature and Limits of Philosophical Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1141–1155. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1141-1155>

Введение

«Феноменология духа» даже с учетом разнообразия и «барочной избыточности» мировой философской литературы представляет собой уникальное явление, причем эта констатация оказывается одинаково справедливой как в отношении содержания произведения, так и в отношении формы его выражения. «То, что Гегель говорит в своей философии, необычно, но столь же необычно и то, как он это говорит» [1. P. ix], – замечает Д.Ф. Вирин, начиная свою книгу о роли образности в «Феноменологии духа». И если «секрет» содержания «Феноменологии» как основания всей системы философии Гегеля – «конкретное понятие», «спекулятивная конкретность» – был доступен уже первым поколениям его читателей, то особенности выражения мысли, столь разительно отличающие «Феноменологию» не только от произведений других философов, но и от более поздних гегелевских текстов, до сих пор не привлекают должного внимания исследователей. Между тем именно поиски способа выражения открывающегося в «опыте» содержания, поглощая большую часть духовной энергии автора, побуждали его к тому, чтобы уже в процессе работы пересматривать исходный, ограничивавшийся преимущественно целями введения в «Систему науки», замысел «Науки опыта сознания» и тем самым приближали к осознанию неизбежности рождения из него «Феноменологии духа»; вследствие этого и целостное осмысление произведения и его места в сложившейся системе философии остается проблематичным вне исследования этой его составляющей.

Предпринятые Гегелем поиски формы выражения спекулятивной конкретности не только повлияли на становление сюжета произведения, они отразились и в незавершенной перестройке оглавления книги, и в намеченных на ее последних страницах альтернативных путях дальнейшего движения системной мысли. Принципиальный характер вносимых изменений и намеченных альтернатив позволяет предполагать, что анализ гегелевских поисков адекватной формы философского знания позволит уточнить дававшиеся в историко-философской литературе оценки оснований эволюции планов построения системы философии. Более того, внимание к этим поискам, оказавшимся последним опытом размышлений о специфике философского знания в границах классической философии, представляется важным и для реконструкции гегелевского понимания природы философии и ее места в культуре как результата многовекового пути саморефлексии философии.

В настоящей статье из всего комплекса вопросов, связанных с проблемой выражения спекулятивной конкретности, непосредственным предметом рассмотрения станет соотношение ее основных решений с моделью системы

философии, избранной Гегелем в качестве оптимального способа реализации философских интуиций, постепенно вызревавших у него в предшествующие периоды творчества.

Структура и композиция «Феноменологии духа»

Современный философский язык предоставляет большие возможности использования понятий, указывающих на конкретные формы сочетания содержательного богатства произведения и его смыслового единства. В настоящей статье в соответствии с ее предметом предлагается различать «структуру» и «композицию» «Феноменологии духа». Выявление структуры произведения основывается на линейно-циклических соответствиях фрагментов текста («кругов» повествования), образуемых активностью «действующих лиц» «опыта» – «нашего сознания» (инстанция, отождествляемая с феноменологом, автором и читателем произведения), «самого сознания» и его предмета; эти относительно независимые образования последовательно разворачиваются в движении повествования, составляя единый «опыт сознания»¹. «Феноменология духа» как целое, рассматриваемое с этой точки зрения, распадается на три «круга», локализованных в главах I–IV, V и VI–VIII.

Важно учитывать определяемую указанным соотношением уникальность структуры «Феноменологии» в сравнении с другими системными построениями Гегеля, в частности, не допускать ее отождествления с делением «Философии духа» на рубрики «Субъективный дух», «Объективный дух» и «Абсолютный дух» (см., например: [4. С. 516])². Выделяя в границах энциклопедической системы (главным образом в дидактических целях) эти рубрики, Гегель принимает во внимание не степень становления в составляемой ими последовательности спекулятивной конкретности (в этом отношении они представляются, скорее, «равномощными»), а «бытийный статус» «носителей» духа³. Напротив, в «Феноменологии», как об этом подробнее будет

¹ Взаимосвязанные вопросы понимания субъекта «опыта», специфики метода «Феноменологии» и ее структуры до сих пор исследуются недостаточно, тем не менее, можно указать публикации, знакомство с которыми необходимо для продолжения изучения этой проблематики, например, работы В. Маркса (см.: [2; 3]).

² Разделяя позицию Г. Лукача, М.Ф. Овсянников ссылается на «Немецкую идеологию», в которой впервые дается указание на трехчастное строение «Феноменологии» (см.: [5. С. 52]), хотя содержащееся в ней описание (см.: [6. С. 140–141]) соответствует, скорее, не рубрикам «Философии духа», а схеме, реализованной в «энциклопедической феноменологии», – сознание, самосознание, разум. Между тем, установить, кто выступил инициатором этого ставшего привычным сближения, непросто. Так, Г. Лассон, которого также упоминает М.Ф. Овсянников, во введении к юбилейному изданию «Феноменологии», действительно, предлагает набросок ее «строения» (die Anlage), близкий делению «Философии духа» (см.: [7. S. CII–CXVI]), однако он ссылается на Г. Гадлиха (Hermann Hadlich) как на предшественника подобного понимания (см.: [7. S. CIX–CIX]) и к тому же избегает прямого отождествления структуры двух произведений.

³ Заметим в этой связи, что Ф. Энгельс проницательно говорит о «Феноменологии» именно как о «параллели» эмбриологии и палеонтологии духа [8. С. 278], не отождествляя дух ни с индивидом, ни с социальными институтами или формами знания.

сказано ниже, в качестве одной из предпосылок описания «опыта сознания» выступает последовательное разграничение его «субъектов»; и в их деятельности также воспроизводится один и тот же по своей форме путь движения конкретизации определенности (чем и обусловлено выступление в тексте циклических соответствий, «кругов» «Феноменологии»), но координация «кругов» в едином «опыте сознания» обуславливает то, что «всякое более высокое формообразование сознания повторяет и включает в качестве моментов диалектические ступени предшествующих стадий» [9. С. XLVI].

И использование термина «композиция» предполагает как раз учет связи каждого из элементов структуры с единой для всех «кругов» целью повествования – найти выражение открывающейся в «опыте» спекулятивной конкретности, – определяемой поиском оптимальной модели философской системы, построение которой, собственно, и должно знаменовать достижение этой цели. Проводимое различие в определенной мере соответствует соотношению «статической» и «динамической» составляющих «опыта сознания»: характеристики элементов структуры произведения лишь выявляются в процессе движения, при этом элементы обладают определенной значимостью (в качестве замкнутых на себя образов сознания) и сами по себе, тогда как стороны его композиции не могли бы существовать вне целого, которое складывается в их последовательном разворачивании.

Поэтому композиция «Феноменологии духа» выстраивается «поверх» ее «статичной» структуры, и ее «узловыми моментами» – пунктами движения, в которых автор должен был, ориентируясь на построение оптимальной модели философского знания, решаться на выбор средств выражения спекулятивной конкретности, – в первом и втором «кругах» оказываются границы «большого» и «малого» «кругов», представляющих, соответственно, «предметное сознание» и «самосознание», дающее начало движению форм социальности (границы глав III и IV и разделов V.A и V.B),⁴ а в третьем «круге», в котором уже «предметное сознание» обращено на социальное бытие, а первый этап эволюции «самосознания» («естественная религия») не преодолевает еще непосредственности его постижения, аналогичное событие – возвращение определенности в единство самосознания – осуществляется только в разделах VII.B и VII.C; оно дает начало движению к «Абсолютному знанию», результату всего пути поисков модели философии как адекватного выражения спекулятивной конкретности. Легко заметить, что недосказанность в соотношении тех двух сторон изложения, которые здесь обозначаются как

⁴ Гегель прямо указывает на «разрыв» в V главе, замечая, что в V.B и V.C воспроизводится движение IV главы подобно тому, как в V.A воспроизводилось движение глав I–III [10. С. 187]; с учетом этого обстоятельства невозможно относить ее как нечто единое к сфере «субъективного духа», даже если и не принимать во внимание упомянутое различие «действующих лиц» как основание определения структуры «Феноменологии». В объявлении о выходе книги Гегель говорит о втором и третьем разделах V главы как «действующем разуме» (*die handelnde Vernunft*), противопоставляя его тем самым представленному в первом разделе «наблюдающему разуму» [11. С. 446].

«структура» и «композиция» произведения, как раз и была воспроизведена в незавершенной перестройке оглавления книги, подготовку которой к печати, как известно, Гегель завершал в самых драматичных обстоятельствах.

Предпосылки «опыта сознания» и его завоевания

Э. Гуссерль, «последний хранитель печати классической немецкой философии» [12. С. 30], унаследовавший от своих предшественников термин «феноменология», понимал ее как «последовательную цепь актов беспредпосылочного познания мира в его изначальной, чистой, безусловной самоданности и самоочевидности» [12. С. 51]. У читателя, погружающегося в движение «Феноменологии духа», может возникнуть впечатление, что и Гегель, стремясь оградить «опыт» от «внешней рефлексии» и обеспечить «чистоту» наблюдения за «естественным» движением соотношения «понятия» и «предмета», также был близок к принятию идеи «беспредпосылочного познания»⁵. В самом деле, даже в тех случаях, когда «наше сознание» непосредственно вмещается в движение⁶, эту активность можно истолковать как проявление жизни единого сознания, в которой задачей указанной особой инстанции в ее структуре является поддержание непрерывности восходящего к своему завершению «опыта».

Казалось бы, «опыт сознания» как предмет рассмотрения и не предполагает ничего, кроме свободного от каких-либо предпосылок наблюдения самой «ткани» процесса познания – выступающей в процессе его поступательного движения определенности. Однако принципиальным моментом гегелевского понимания «опыта», который уже в первой главе определяет всю «логику» движения, является необходимость выразить в слове добываемое в «опыте» содержание. Путь «опыта» – это движение «внутренней речи», то есть живущей в слове определенности: никакого «опыта» «до» или «сверх» слова в «Феноменологии» не принимается. Язык, замечает Гегель, принадлежит «сознанию, [т. е.] в-себе-всеобщему» [10. С. 58], поэтому мысль полностью исчерпывается словом (речью), и все, что, якобы, «не вмещается» в речь, квалифицируется как «лишь подразумеваемое», «заверение»: «то, что называется неизреченным, есть не что иное, как неистинное, неразумное, только мнимое» [10. С. 58]. Вспомним здесь и «лукавство» автора, предлагающего «чувственной достоверности» предъявить свои «богатства» («ей самой надо задать вопрос: *что такое «это»?*» [10. С. 52]) и его торжество по поводу окончательного разоблачения «мнения»: речь «по своей божественной природе

⁵ «Мы должны поступать ... *непосредственно* или *воспринимающее*», и «ничего не изменять» в знании, «как оно представляется нам», удерживая его непосредственное восприятие от проникновения рефлексии [10. С. 51].

⁶ Очень отчетливо этот мотив звучит уже в I главе: «Раз эта достоверность более не желает подойти к нам, ... то мы подойдем к ней и заставим ее показать нам...» [10. С. 55] и т.п.

способна непосредственно претворять мнение в нечто обратное, превращать в нечто иное, и таким образом даже *не давать* ему слова» [10. С. 58–59].

Связь со словом, дискурсивно-описательная составляющая «опыта», позволяет увидеть естественность принятия философом и уже упоминавшейся предпосылки, определяющей саму «конструкцию» предмета рассмотрения и обеспечивающей входение читателя в движение повествования. В заключительных фрагментах «Введения» Гегель, вдохновленный, как можно судить по их стилю, первыми успешными «опытами», говорит о необходимости разграничения субъекта и предмета «опыта сознания», то есть «точки зрения» феноменолога («мы», «для нас») и сознания как предмета рассмотрения («оно», «ему»). Содержание «опыта», выражаемое в слове определенность, возникает в «концептуальном пространстве» между тем, что «еще только» видит «само сознание» (что открывается «ему»), и тем, что «уже» видим «мы» (что выступает «для нас»), – между «понятием» и «предметом». Сознание, которое довольствовало бы простым «усмотрением смысла», не стремясь облечь его в слово, не нуждалось бы в подобном «расслаивании», следовательно, и «опыт» не мог бы сложиться в единый путь последовательного выявления содержания сознания «как в себе всеобщего», закономерно завершающийся раскрытием этого «в-себе-», спекулятивной конкретностью. Напротив, совпадение субъекта и предмета познания воспринималось бы (как это в действительности и имело место у некоторых современников Гегеля) в качестве подтверждения адекватности постижения предмета. Может быть, подобное «самозабвенное погружение» в предмет и открывало бы сознанию столь же богатое содержание, но оно оставалось бы «невыразимым», то есть не могло бы составить принадлежность «науки опыта сознания».

Итак, только «внутренняя речь» сохраняет содержание «опыта» и делает его доступным для читателя, становящегося на точку зрения «нашего сознания» и включающегося в процесс выявления и накопления определенности. Но в конце III главы впервые выявляется, что «внутренняя речь» – как «лишь речь» – способна служить инструментом передачи содержания «опыта» только до того момента, когда (здесь пока для «нашего сознания») выступает «бесконечность» как главное его завоевание. «Бесконечность» – образ сознания, в котором уже живет спекулятивная конкретность, в ней отражается противоречивая сущность самосознания как «энтелехии» всего движения «предметного сознания». Однако попытки представить ее привычным способом свидетельствуют о том, что перевод диалектико-спекулятивного содержания в форму, которая допускала бы дискурсивное описание, требует выхода за границы «речи»; лишь «внутренней манифестации» помысленного содержания недостаточно для подобного «перевода»⁷.

⁷ Следует вспомнить в этой связи о настойчиво проводившейся Э.В. Ильенковым мысли, что «язык (речь) ни в коем случае не является для Гегеля единственной формой объективизации мышления, единственной формой наличного бытия духа [13. С. 72].

В этом ключевом пункте становления композиции произведения самосознание выступает как особый (наряду с «предметным сознанием») образ сознания, порождающий новый, способный воплотить в последовательности своих форм конкретность «бесконечности», тип предметности, – социальное бытие (см.: [14]). Подобный шаг, как уже упоминалось, совершается и в границах «второго круга», с той лишь разницей, что здесь «само сознание» (в соответствии с тем, что оно является трансцендентальной структурой, которую наполняет определенностью «живое» «наше сознание») порождает не социальность как действительную экспликацию самосознания, а рациональный метод описания отражаемого в деятельности самосознания его «внутреннего мира».

Но прежде чем дать простор движению «опыта» в форме деятельности в социальном окружении, Гегель должен был оценить возможности интеллектуального созерцания как способа постижения спекулятивной конкретности – как ввиду того, что его притязания представляются наиболее естественными именно тогда, когда в познании выступает неподвластное рассудку внутреннее противоречие («бесконечность»), так и в связи с влиянием философского и культурного окружения, в котором создавалась «Феноменология духа», – причем сознание, «приближаясь» к «безмолвному» интеллектуальному созерцанию, оказывается вынужденным использовать образную речь для фиксации этого самого трудноуловимого момента движения «опыта».

Место образности в «опыте сознания»

Читателю, который начинает знакомиться с «Феноменологией духа» с Предисловия, трудно поверить, что интеллектуальное созерцание на определенном этапе движения «опыта» могло рассматриваться в качестве возможного способа раскрытия содержания спекулятивной конкретности. Однако следует учитывать, что выраженная в Предисловии позиция – результат осмысления всего пути поисков, а не стратегия, которую автор принимает, начиная работу над произведением. Только логика самого «опыта» определяет выбор средств постижения предметности и их место в качестве элементов метода в том «органоне», который по мере развития сюжета складывался в «Феноменологии духа». Ее путь – это путь смены не только форм постигаемой предметности, но и способов их постижения и описания. Впрочем, в раскрытии «опыта сознания» – в соответствии с самой его идеей – автор и не должен был до выявления конкретного содержания устанавливать какие-либо требования к «инструментам» познания и языку его описания, а потому и возникновение на определенном этапе движения «опыта» интеллектуального созерцания как претендента на роль адекватного способа постижения спекулятивной конкретности и образной речи как средства ее отражения в тексте не нуждается в каком-либо оправдании.

Однако искушение интеллектуальным созерцанием, в котором как бы «замирает» «опыт» в завершающих фрагментах III главы (см.: [10. С. 88–90]),

оказывается недолгим. Прикоснувшись здесь к «бесконечности» как прообразу спекулятивного мышления, сознание отдает себе отчет в невозможности «верифицировать» результаты этой стадии движения «опыта», даже если бы образная речь смогла сделать повествование релевантным его содержанию. Подобно тому, как оказавшись после долгого восхождения на горном хребте, альпинист подтверждает его покорение тем, что переходит на его противоположный склон, – ни находиться на самой кромке хребта, ни двигаться по ней невозможно, – так и «опыт» после осознания невыразимости «бесконечности» даже в образной речи, вынужден снова обратиться к дискурсивному описанию содержания самосознания, или структуры «бесконечности», но уже в форме реконструкции социального бытия, в котором (полно и детально, как полагает философ, что как раз важно для дискурсивного описания) самосознание раскрывается. Таким образом, сформулированное в Предисловии отношение к интеллектуальному созерцанию – это резюме отрицательного результата тех поисков формы выражения спекулятивной конкретности, которые состоялись в первых главах, закончившись возвращением к дискурсивному описанию социальности; более того, как покажет завершение «Логике», представленная в Предисловии оценка непосредственного знания вообще не может рассматриваться в качестве «последнего слова» гегелевской философии по этой проблеме.⁸

Таким образом, побуждающие исследователя ставить вопрос о композиции «Феноменологии» «социальные главы», распределенные по всем трем ее «кругам» (главы IV, V.B, V.C, VI, VII), открывают единство «опыта сознания», началом же преодоления этого способа раскрытия спекулятивной конкретности, окажется – укажем уже здесь направление развития гегелевской мысли, – «воспоминание-самоуглубление» самосознания, этот «первый проблеск» Абсолюта, в котором снимается «временной» характер социального бытия и определяемая им дискурсивность описания.⁹ Образность – отражение стремления инициировать недостижимый в границах «Феноменологии» акт интеллектуального созерцания и «след», который остается в тексте и после того, как его невозможность осознается, и от «преждевременного» порыва «видеть мыслью» и «мыслить как бы воочию»¹⁰ философу приходится пока отказаться.

⁸ Точную оценку отношения Гегеля к интеллектуальному созерцанию дал В.Ф. Асмус (см.: [15. С. 97–99]), однако необходимо учитывать, что эта оценка относится к гегелевской философии в целом, прежде всего к завершающейся «Абсолютной идеей» «Логике».

⁹ О характере интереса исследователей последних десятилетий к роли «воспоминания» в гегелевской философии можно судить по: [16]; на этом фоне особенность представленного в настоящей статье подхода состоит в том, что он фокусирует внимание на месте этого концепта в композиции «Феноменологии духа», определяющей гегелевское понимание природы философского знания.

¹⁰ «Гегель видит предмет по-своему: он как бы *видит* его *мыслью* и *мыслит* его как бы *воочию*, приближаясь в этом к Пармениду и Платону [17. С. 11].»

Социальность как сфера жизни самосознания и ее преодоление

Место, занимаемое в каждом из «кругов» «Феноменологии» социально-исторической проблематикой, требует осмыслить связь между понятием самосознания и реконструкцией социального бытия как доступным для дискурсивного описания способом воссоздания его содержания, а тем самым, повторим, возникает и необходимость разграничивать в процессе анализа «структуру» и «композицию» произведения. Только принимая во внимание соотношение тождественных по своему «строению» и ритму движения определенности «кругов», можно увидеть роль «социальных глав» как «посредника» между (еще «абстрактным») самосознанием IV главы и «Абсолютным знанием» – тем же самым (с точки зрения его «строения») самосознанием, обогащенным, однако, в процессе последовательного выступления в каждом из «кругов» социально-исторического бытия новым содержанием; читатель «Феноменологии» видит, как самосознание в процессе деятельности (а не только в «теоретическом познании») добывает содержание, которое, в конце концов, заполнит всю «провидимую» интеллектуальным созерцанием область спекулятивной мысли.

Изображение самосознания как субъекта деятельности в социальном окружении требует и преобразования метода, посредством которого Гегель стремится эксплицировать содержание самосознания, не схватываемое «внутренней речью» и лишь «предвосхищаемое» в интеллектуальном созерцании, и которое до некоторой степени находит отражение в образном описании его предметности. А именно, в «социальных главах» рефлексированность самосознания «обращает»¹¹ его в порождающий определенность субъект, не совпадающий с «субстратом» (обладающим «свойствами» «устойчивым бытием»); он оказывается, «не имеющей окон» монадой, модусом самосознания, о содержании которого можно судить только на основании описания его отношений с другими модусами; представ же «для нас» в качестве системы отношений модусов, содержание самосознания (в окончательно сложившейся системе Гегеля – спекулятивная конкретность логической идеи) уже не требует интеллектуального созерцания или какого-то другого «привилегированного» инструмента познания.

Не означает ли, однако, принятие такого способа раскрытия самосознания, что философия отказывается от решения задачи воссоздания его «вневременного» содержания, ограничивая свои притязания стремлением описать (и, максимум, структурировать) заполненное исторически обусловленными случайными обстоятельствами бытие человека («носителя»

¹¹ Die Umkehrung – «обращение»; в формальной логике этот термин обозначает непосредственное умозаключение, образующееся в результате смены мест субъекта и предиката в суждении, у Гегеля же также – и взаимоотражение сознания и предмета как «полюсов» «опыта», инициируемое порождением нового предмета из знания, которое не выдержало проверку первым предметом (см.: [10. С. 49]).

самосознания) в обществе и культуре? В конце концов, однако, описание социально-исторического бытия окажется в «Феноменологии» лишь одной из составляющих (а именно предпоследней стадией становления) композиции произведения, хотя в силу определенных обстоятельств оно и заняло большую часть сложившегося текста¹².

Решающее событие, свидетельствующее о сведении добытого в «социальных главах» содержания в единство самосознания, которое и будет развернуто (с помощью принципиально иного метода) в «Логике», – упомянутое выступление образа Девы-Судьбы, субъекта «воспоминания-самоуглубления» (Er-Innerung) (см.: [18]) самосознания. В ее «луче обладающего самосознанием взгляда» (Strahl des selbstbewußten Auges) [10. С. 401] социально-культурное содержание приобретает новое измерение, преобразуется, открывая предметную область, независимую от «исторического», «случайного», то есть сферу трансцендентального.

Гегель, оставаясь в границах классического понимания задач философии, видит в обращении к рассмотрению социально-исторического измерения жизни самосознания не эквивалент философии, а только способ обогащения ее содержания, «временной» статус которого несовместим с воспринятым им из традиции европейской философии пониманием характера философского знания. В описании социальности как сферы жизни самосознания сохраняется непреодолимая «прерывность», а ее характеристики, как и обусловленные структурой суждения рассудочные составляющие «внутренней речи», не составляют единства, не порождают той «простоты взгляда», которую, убежден Гегель, философия не должна терять, даже если она стремится к предельному богатству знания, к «конкретности».

Напротив, сведение исторического времени социально-культурного бытия в «точку» самосознания отождествляющей себя с этим бытием личности указывает на открытие независимого от времени способа организации познания, форму которого в обобщающем путь «Феноменологии» Предисловии Гегель и называет «понятием». В «понятии» «конкретность историческая» «обращается» в «конкретность спекулятивную», точнее, воплощением этого преобразования станет движение логических категорий, пока же возникает только его исходная форма. При этом, хотя все богатство определенности возвращается в единство самосознания, в «реальном» времени продолжается история, живут, мыслят и действуют индивиды, социальные институты продолжают функционировать, а соответствующие характеру общества и тенденциям его эволюции представления – воспроизводиться; но уже независимо от всех подобных событий «луч обладающего самосознанием взгляда» получает жизнь и «вне времени»: рождается спекулятивная философия (Логика),

¹² Следует принимать во внимание и то, что у Гегеля описание социально-исторической жизни лишь раскрывает содержание самосознания как трансцендентальной структуры, но не определяет, не формирует его.

способная за границами Истории и упорядочивающей ее содержание Феноменологии воспроизводить в себе весь путь «опыта сознания» в форме понятийного мышления.

Заключение

Внутренняя речь, интеллектуальное созерцание, образность, описание деятельности самосознания в социальном окружении и, наконец, его самоуглубление в воспоминании, порождающее личность как результат осознания истории культуры, – все эти формы выражения мысли, приближающие ее к постижению спекулятивной конкретности, накладывают свой отпечаток на формирующееся у автора растущей «Феноменологии духа» понимание природы философского знания. Значение принципа тождества языка и мышления для понимания гегелевской концепции философского знания проявляется, прежде всего, в том, что из философии изгоняется всякое внешнее мысли, в том числе трансцендентное, бытие. Даже упоминание о последнем в границах философии, убежден Гегель, недопустимо, и лишь некоторые фрагменты «Феноменологии» сохранили следы, указывающие на то, что трансцендентное бытие все же принимается Гегелем во внимание, а покрывающее его молчание – свидетельство сложившегося у него убеждения в том, что у философии как рационального способа постижения определенности нет средств для его выражения. Философия, решающаяся на то, чтобы ставить вопрос о трансцендентном бытии хотя бы как о горизонте познания, изменяет своей сущности, демонстрирует непонимание особенностей выражаемого в речи знания как единственного доступного ей способа постижения предметности. Пределом рационально-дискурсивного способа описания оказывается в философии спекулятивная конкретность «бесконечности» как мысленный эквивалент внутренне противоречивой структуры самосознания, которое, открываясь себе в «социальных главах» и «на языке понятия» – в Логике, – своим «молчанием», «оттеняет» все же (отграничивает от сферы «опыта») одновременно и свой «противообраз» – трансцендентное бытие, лежащее вне «понятия» как адекватного природе философии способа выражения определенности.

Структура «Феноменологии» свидетельствует о том, что достижение этого предела – главное событие произведения, но раскрытие содержания самосознания даже в первом, самом «абстрактном», «круге» оказывается невозможным ни посредством «внутренней речи», ни с помощью других инструментов, которые в качестве взаимосвязанных друг с другом способов постижения спекулятивной конкретности первоначально заявляют о себе, – интеллектуального созерцания и образной речи. Вместе с тем неверно было бы утверждать, что попытка непосредственно «прикоснуться» на этом пути к спекулятивному мышлению (породившая если не «интеллектуальную», то хотя бы «художественную» интуицию, излившуюся в пассаже о «бесконечности» и других близких по стилю фрагментах последующих «структурно

одновременных» разделов книги) явилась следствием поспешного решения представить «бесконечность» как прообраз спекулятивной предметности. Дело в том, что лишь посредством разграничения доступного выражению в речи содержания познания и той целостности предмета, которая, предположительно, может быть постигнута в созерцании, на этом этапе «опыта» оказывается возможным увидеть его «внутреннее пространство», ту раскрывающуюся для дискурсивного описания только в социальном бытии как экспликации самосознания область его внутренних противоречий, которая очерчивает содержание, предназначенное стать материалом синтезирования в точке «воспоминания-самоуглубления» самосознания. Вне подобного «мысленного эксперимента» невозможно было бы принять неизбежность преобразования метода, которое ведет к самосознанию как особому образу сознания и раскрытию его содержания в деятельности в социальном окружении, а затем и к преодолению дискурсивности описания социальности в «воспоминании» как итоговом акте пути поисков формы выражения спекулятивной конкретности. Логическая идея как предметность Абсолютного знания окажется тождественной «бесконечности» по своей структуре, но впитает в себя развернутый в социальном бытии опыт деятельности самосознания; «провидимое» же в «бесконечности» единство противоположностей, которое философ пытается «удержать» в образной речи, – это некий эскиз спекулятивной конкретности, который, как показывают «социальные главы», не имеет самостоятельного значения вне «работы духа» в истории и ее осознания в философии как разворачивающейся из «луча обладающего самосознанием взгляда» мысленной квинтэссенции всей человеческой культуры.

Список литературы

- [1] *Verene D.Ph.* Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit. Albany : State University of New York Press, 1985.
- [2] *Marx W.* Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // Hegel-Jahrbuch, 1974. Köln : Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 381–387.
- [3] *Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung». Fr. am M. : Vittorio Klostermann, 1981.
- [4] *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М. : Наука, 1987.
- [5] *Овсяников М.Ф.* Философия Гегеля. М. : Соцэкгиз, 1959.
- [6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М. : Госполитиздат, 1955. С. 7–544.
- [7] *Lasson G.* Einleitung // Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Leipzig : Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907 . S. XVII–CXIX.
- [8] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21. М. : Госполитиздат, 1961. С. 269–317.
- [9] *Шпет Г.Г.* От переводчика // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV. М. : Соцэкгиз, 1959. С. XLVI–XLVIII.
- [10] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета // Сочинения. Т. IV. М. : Соцэкгиз, 1959.

- [11] Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* / hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede // *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg : Meiner, 1980.
- [12] Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван : Издательство АН Армянской ССР, 1987.
- [13] Ильенков Э.В. Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля) // *Вопросы философии*. 1974. № 8. С. 66–78.
- [14] Коротких В.И. Проблема самосознания и место «социальных глав» в композиции «Феноменологии духа» Гегеля // *Вопросы философии*. 2023. № 7. С. 148–158. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-7-148-158>
- [15] Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М. : Соцэкгиз, 1963.
- [16] Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System / ed. by V. Ricci and F. Sanguinetti. Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- [17] Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М. : Русская книга, 2002.
- [18] Коротких В.И. Прошлое в настоящем: опыт структурно-семантического анализа образа Девы-Судьбы в «Феноменологии духа» Гегеля // *Философия и культура*. 2021. № 3. С. 73–84. <https://doi.org/10.7256/2454-0757.2021.3.35052>.

References

- [1] Verene DPh. *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press; 1985.
- [2] Marx W. Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen. In: *Hegel-Jahrbuch, 1974*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag; 1975. S. 381–387.
- [3] Marx W. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung»*. Fr. am M.: Vittorio Klostermann; 1981.
- [4] Lukacs G. *The Young Hegel and the problems of capitalist society*. Moscow: Nauka publ.; 1987. (In Russian).
- [5] Ovsyannikov MF. *Hegel's Philosophy*. Moscow: Socehkgiz publ.; 1959. (In Russian).
- [6] Marx K, Engels F. German ideology. In: *Works*. 2nd ed. Vol. 3. Moscow: Gospolitizdat publ.; 1955. P. 7–544. (In Russian).
- [7] Lasson G. Einleitung. In: Hegel GWF. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung; 1907. S. XVII–CXIX.
- [8] Engels F. Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy. In: Marx K, Engels F. *Works*. 2nd ed. Vol. 21. Moscow: Gospolitizdat publ.; 1961. P. 269–317. (In Russian).
- [9] Spet GG. Translator's Preface. In: Hegel GWF. *Works*. Vol. IV. Moscow: Socehkgiz publ.; 1959. P. XLVI–XLVIII. (In Russian).
- [10] Hegel GWF. Phenomenology of Spirit. In: *Works*. Vol. IV. Moscow: Socehkgiz publ.; 1959. (In Russian).
- [11] Hegel GWF. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg: Meiner; 1980.
- [12] Swassjan KA. *Phenomenological cognition. Criticism and propaedeutics*. Yerevan: Academy of Sciences of the Arm. SSR publ.; 1987. (In Russian).
- [13] Il'enkov EV. Hegel and Hermeneutics (The problem of the relation of language to thinking in Hegel's conception). *Voprosy filosofii*. 1974;(8):66–78. (In Russian).
- [14] Korotkikh VI. The roblem of self-consciousness and the place of «social chapters» in the composition of Hegel's «Phenomenology of Spirit». *Voprosy filosofii*. 2023;(7):148–158. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-7-148-158>

- [15] Asmus VF. *The problem of intuition in philosophy and mathematics*. Moscow: Socehgiz publ.; 1963. (In Russian).
- [16] Ricci V, Sanguinetti F. editors. *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*. Newcastle: Cambridge Scholars; 2013.
- [17] Plyn IA. *Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man*. Vol. 1. Moscow: Russkaya kniga publ.; 1987. (In Russian).
- [18] Korotkikh VI. The past in the present: the experience of structural and semantic analysis of the image of the Maiden-Fate in Hegel's «Phenomenology of Spirit». *Filosofiya i kul'tura*. 2021;(3):73–84. (In Russian). <https://doi.org/10.7256/2454-0757.2021.3.35052>

Сведения об авторе:

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социальных наук, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, Российская Федерация, 399770, Елец, ул. Коммунаров, д. 28. ORCID: 0000-0002-9205-0157. SPIN-код: 3121-1123. E-mail: shortv@yandex.ru

About the author:

Korotkikh Vyacheslav I. – DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Bunin Yelets State University, 28 Kommunarov St., Yelets, 399770, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-9205-0157. SPIN-code: 3121-1123. E-mail: shortv@yandex.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1156-1164>

EDN: KIEYLQ

Research Article / Научная статья

“Enjoyment and Conviviality Book” (984) by Abu Hayyan al-Tawhidi and Its Famous Dispute about Language and Logic

Mikhail S. Palenko  

Achva Academic College, MP. Shikmim, Israel

 m-pal@outlook.com

Abstract. Abu Hayyan al-Tawhidi is famous for being a valuable informant on secret sects, notable scholars of his time, as well as a transmitter of the unique logical-linguistic dispute that was held between his grammar teacher, Abu Sa’id al-Sirafi, and the Christian logician Abu Bishr Matta (in Baghdad in 932). It was reflected by the author in the eighth’s “Night” (part) of his *Magnum Opus* the “Book of Enjoyment and Conviviality” (984). The plot of this famous scientific event revolves around the assumption that those who master language and grammar can efficiently deal with logical issues. Therefore, from Sirafi’s point of view, logic is only a “destructive trick” of “arrogant people” and a “blatant disrespect for the mother tongue.” Matta insisted that only through this science can one correctly distinguish between false and factual statements. The dialogue gives a brilliant idea of the traditionalists’ view of the ancient Greek heritage, particularly the concepts of “logos” and “syllogism”. According to the language criteria, Sirafi also reformulates the traditional view of the first *al-Falasifa*, *al-Kindi*. The research also examines, with the help of formal logic, whether this dialogue could be transmitted as we read it today..

Keywords: Arabic grammar, formal logic, syllogism, metalanguage, logos, religion

Article history:

The article was submitted on 09.05.2024

The article was accepted on 23.08.2024

For citation: Palenko MS. “Enjoyment and Conviviality Book” (984) by Abu Hayyan al-Tawhidi and Its Famous Dispute about Language and Logic. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1156–1164. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1156-1164>

© Palenko M.S., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

«Книга услады и развлечения» (984) Абу Хайяна ат-Таухиди и её известный диспут о логике и языке

М.С. Паленко  

Академический колледж «Ахва», Шикмим, Израиль

 m-pal@outlook.com

Аннотация. Ат-Таухиди известен не только как уникальный информант о тайных религиозных сектах и выдающихся учёных своего времени, но и как единственный передатчик ставшего известным диспута о логике и языке, состоявшемся между учёным-грамматистом Абу Са'йдом ас-Сйрафи и логиком-христианином Абу Бишром Маттой (в Багдаде в 932 г.). Он был записан Таухиди гораздо позже в его главном труде, «Книге услады и развлечений» (984 г.), Ночь (глава) восьмая. Суть диалога – разногласие относительно позиции одной из сторон: тот, кто сведущ в грамматике, вовсе не нуждается в какой-либо иной науке, чтобы решать логические задачи или вопросы. Более того, Сйрафи утверждает, что логика есть не что иное, как «фокус» и «обман» «высокомерных» людей, «порочащих» свой собственный язык. Матта, напротив, настаивает на том, что истинное от ложного можно отличить только при помощи науки (логики). Диалог даёт чёткое представление об отношении традиционалистов того времени к древнегреческому наследию, раскрывает их отношение к таким понятиям, как Логос и силлогизм. В конце диалога Сйрафи критикует и первого философа(-перипатетика) арабов, ал-Кинди, вновь выбирая в качестве критерия благозвучность языка. Данное исследование ставит своей целью проверить, был ли диалог передан в том виде, в котором мы воспринимаем его сейчас.

Ключевые слова: арабская грамматика, формальная логика, силлогизм, метаязык, логос, религия

История статьи:

Статья поступила 09.05.2024

Статья принята к публикации 23.08.2024

Для цитирования: *Palenko M.S.* “Enjoyment and Conviviality Book” (984) by Abu Hayyan al-Tawhidi and Its Famous Dispute about Language and Logic // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1156–1164. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1156-1164>

The dialogue took place in 932, when Abu al-Fath b. al-Furat was a *vizier*¹. Many notable scholars were present. It was reported “in full” (?) by Tawhidi at the request of Ibn Sa’dan². In the following, only those parts analyzed which have a direct connection with one of the participants, the famous Sibawaihi’s “Kitab”

¹ Abu al-Fath al-Fadl b. Ja’far Ibn al-Furat (d.938), notable statesman of the Abbasside rule, was a vizier in 932 during six months [1. P. 552].

² Hussain b. Ahmad Abu ‘Abdulla Ibn Sa’dan *al-’Arid* (d. 985), a commander of Buids’ troops. He used to invite writers and thinkers to the court in order to investigate some influential persons’ connections with different sects. In this Book he tries to find out (in “Night 17”) about one of his subordinates, Zaid b. Rifa’a’s association with the Qarmatian sect.

exegete, Abu Sa'id al-Sirafi's³ views on the Arabic language and classical logic, traced during its discussion with Yunus b. Matta, logician, Farabi's tutor of logic. They are put and commented on following an order, defined by Sirafi's questions to Matta and dealt with in the same consequence to clarify the famous grammarian's theoretical views on Greek logic and, finally, his rejection of it.

1. In the beginning of the dialog, Ibn Ya'ish⁴ (as reported by Tawhidi) complains about the dire conditions for the zetetic philosophers of that time [2. P. 117]. Al-Tawhidi did not hesitate to take a defensive stance against his *opponents*... He says wisdom can rarely be gained through the ordinary human mind [2. P. 118]. He explains: "Whoever dares to do so will make profit out of it" [2. P. 119]. These notes were made to illustrate whether or not the one destined to be this dialog's sole transmitter was biased. He really could be. Probably that is because it was not transmitted directly, but primarily as *heard and explained* by 'Ali al-Rummani⁵, though Tawhidi heard "something" from al-Sirafi as well. Moreover, Y. al-Hamawi (in his famous "Mu'jam al-'Udaba") also accuses Tawhidi of "habitually romanticizing" the dialogue [3. P. 79]. It was reported only by Matta's opponent [3. P. 86]. On the other hand, some things could be improved about Matta himself. D. Margoliouth points out the low quality of his translation, not because of imperfect knowledge of Arabic but rather due to lousy knowledge of philosophy itself [3. P. 86-87]. Nowadays, Arab scholars also see his translation of Aristotle's *Poetics* as a mere "verbatim" literary work, "lacking the spirit" of the original [4]. However, it should be noted here that the Greek wisdom was at the beginning of its way there since it was introduced to study about a hundred years before by Ma'mun (813–833) [3. P. 87–88].

2. Later in the dialog, Tawhidi remembers Matta as an example of those who made hay out of it. As proof that the latter was never such a rare competent person, al-Tawhidi also cites his famous dialog with Sirafi, which will make up most of the eighth "Night".

3. It was Aristotle's epistemology that was raised for discussion in order to attack it with the further aim of supporting "the advocates of faith" [2. P. 120]. Generally speaking, the dialogue was destructive and Sirafi got to speak more eloquently, having the whole audience to support him, refuting everything said by his only rival. D. Margoliouth adds: "There are passages in his speech which imply that Abu Bishr (Matta – *M.P*) said, at any rate, rather more than he is reported to be said" [3. P. 86]. The invectives towards him are another proof of the significance of his position. Among them were "disrespect of language" [2. P. 127], "arrogance," "elite behavior," that Matta was a "forceless magician," and "crafty execratory," who should be "piped down."

³ Abu Sa'id al-Sirafi (d. 978), Tawhidi's grammar teacher.

⁴ Ibn Ya'ish, the Baghdadi philosopher of the late X c., close the "Brethren of Purity".

⁵ 'Ali b. 'Isa al-Rummani (d. 994), a famous theologian and grammar scholar, was one of Tawhidi's mentors.

4. In the excellent tradition of agreeing on definitions, the two sides continue the dialogue by clarifying the subject of logic. Matta declares that it is like the weightier, ‘*ala* (which “scales” the truth from the falsehood). Sirafi says that what is weighed (the “content”) would be more valuable. By “content,” he means mostly semantics⁶, though he was supposed to be ‘defensive’ only towards the grammar only [2. P. 121]. Soon he turns to the grammar itself, claiming that ancient Greek as a philosophical language will not do for non-Greeks. Here, he resonates with the ontology of Pythagoras (where “4+4=8” is used in all languages) [2. P. 122]. Thus, Sirafi tends to strengthen the link between language and thought. This is true (according to analytic philosophy), but the latter would not have appeared without Pythagoras, Socrates, and their tradition.

5. Later, during his eloquent speech, he (Sirafi) reasonably tends towards the *folk-oriented view* of all “sciences” and skills which, according to him, are “equally scattered through all nations” [2. P. 124]. Sirafi even challenges Matta to master his language, explaining that it does not fit as a commentary (or a meta-level) to the Greek language or to their thoughts [2. P. 124]. Finally, Sirafi admits: “Grammar is logic, derived from the Arabic language, logic is grammar, understood within [the Arabic] language” (النحو منطق، لكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، لكنه مفهوم باللغة) [2. P. 125]. The reason, he says, is in the different *value* of words (as of F. de Saussure’s theory – *M.P.*)⁷ [2. P. 126]. This difference, unfortunately, became apparent at that time, despite the fact that Arabic grammar originally grew out of the “cross-linguistic phenomenon which never respected the boundaries we like to draw between Greek, Syriac, Hebrew and Arabic worlds,” while “being driven by its internal genius.” The author of these words, D. King, goes on: “The essentialist view of Grammar adopted by many Greek thinkers led to the working assumption that logic and grammar were virtually the same discipline, and that Syrians shared this view of things and transmitted it to Arab scholasticism” [5. P. 101].

6. Later in his speech, despite the above distinction, Sirafi **could not but share many philosophical views** (by also quoting from Plato’s mentalism, in particular) [2. P. 122]. That is why he hesitates. According to him, Aristotle is the only thinker who founded science and not the only one (but the Greek nation). Aristotle solved the central questions and did not. The world did not change after he applied logic. (Is that true? From K. Jaspers’ point of view?) Everything should be natural, he suggests, although he defends cultural history anyway.

7. Later, when talking about servative particles (*wa-*, *fi*, *bi*), Sirafi points out that *wa-* as a meaningful unit within the roots (أصل واقد وافد) (“أصلية” في الاسم، كقولك: واصل واقد وافد)

⁶ Semantics in modern linguistics are seen mostly as part of the general discipline of Semiotics. Grammar (morphology and syntax) is also a part of it, but now it is considered another branch of it. Semantics were important to us here to emphasize that semantics now comprise a big deal of logic as well.

⁷ The most obvious here is that by *value* can be understood what traditional view proposed by it: final rhyming with the end of another *sura*. See an example with the word *deeza* (53:22) [3. P. 87]. It is a legacy of *saj*’ style rhyming.

[2. P. 128] is still in a process of the root morphologization (like many other examples he gave, where *wa-* is a morpheme). Though now the prevailing meaning of these particles (in a dictionary) is that after their grammaticalization (i.e., functional meaning only, “outside” the root). Sirafi, thus, goes “too deep in the past”, when syllables were equal in expressing both functional and lexical meanings (together).

8. A page later, Sirafi challenges Matta on the level of the sentence. He poses the question as follows: which is correct? Zaid is the best of the brothers, or Zaid is the best of his brothers? In Baghdad in 932, logicians already used simple categorical and conditional-categorical syllogisms. But Rummani and Tawhidi claim that Matta could not cope with them...

But could it be? The solution, yes, is longer than the one Sirafi gave (several sentences in natural language) [2. P. 130], but the logical analysis is more illustrative. Let us see how logic can give us a more valuable explanation.

The problem is that the word ‘*akh* (brother) is polysemantic. The first statement “Zaid is the best of the brothers” can mean any (large) group of people, not siblings only. That is why language tries to distribute this concept. For this reason, everyone who speaks Arabic (as their first language) would prefer to form *status constructus* (*idafa*) here instead of just a definite plural. This was proved during the “linguistic experiment” in the Modern *Fusha* lesson with the Arab students. So, natural language does not give any other way to distribute the meaning and *forces* us to put it incorrectly. However, with the help of logic we can show how the volume of the word (pl. ‘*ikhwa*) could be taken as distributed. That is why logic is the only way to show the essence of the problem here. In fact, Sirafi does the same thing: **he goes to semantics, he could not do without it in his explanation**. When someone enters the field of semantics, he is partly dealing with logic, because semantics is to a large extent a logical science. Sirafi also philosophizes like a logician and defines who these brothers are. He **distributes the volume of the word**, which is a prerogative of logic.

First, Matta could (quickly, as will be shown below) prove the truth of one of the propositions by conditional categorical syllogism. Modus tollens (I (b)) would be more valuable here. Here is how he could do it.

Table 1

Logic solution by conditional categorical syllogism

Solution I (a) Modus ponens (MP)	Solution I (b) Modus tollens (MT)
If Zaid is best of the brothers, he is one of them. Zaid is best of the brothers.	If Zaid is best of <i>his</i> brothers, he is one of <i>his</i> brothers. Zaid is not one of <i>his</i> brothers.
Zaid is one of the brothers.	Zaid is not best of <i>his</i> brothers.

Source: compiled by the author.

Second, the solution by the simple categorical syllogism (below) is more complicated. But in it we can see exactly how the concept of brothers is taken to be distributed in a certain way. We should emphasize again that **Sirafi did the same procedure**. Although, his explanation couldn't be verified by any means, but only by *common sense*.

However, Sirafi actually agrees with Matta in all the **bold statements** above and in Table 2. Now, let us see how Matta could answer this question using simple categorical syllogism (see below).

Table 2

Logic solution by simple conditional syllogism

Solution II (a): Zaid is best of the brothers	Solution II (b). Zaid is best of <i>his</i> brothers
Every best ^{M+} is single ^{P-} . Zaid ^{S+} is the best ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} is the single ^{P-} .	Every best ^{M+} is single ^{P-} . Zaid ^{S+} is the best ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} is single ^{P-} .
Every single ^{M+} is similar ^{P-} . Zaid ^{S+} is single ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} is similar ^{P-} .	Every single ^{M+} is similar ^{P-} . Zaid ^{S+} is single ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} is similar ^{P-} .
Every similar ^{M+} is a part ^{P-} . Zaid ^{S+} is similar ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} is a part ^{P-} .	Every similar ^{M+} is a part ^{P-} . Zaid ^{S+} is similar ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} is a part ^{P-} .
A part ^{M+} correlates with the whole ^{P-} . Zaid ^{S+} is a part ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} correlates with the whole ^{P-} .	A part ^{M+} correlates with the whole ^{P-} . Zaid ^{S+} is a part ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} correlates with the whole ^{P-} .
The brothers, and only them, ^{P+} are the whole ^{M+} . Zaid ^{S+} is correlating with the whole ^{M-} . <hr/> Zaid ^{S+} is correlating with the brothers ^{P-} .	His brothers ^{P-} are not the whole ^{M+} . Zaid ^{S+} , and only him, is correlating with the whole ^{M+} . <hr/> ?
	No solution. For figure II there is no correct modus for OA(?), the relations between S and P being unclear. Otherwise, we should write it as follows. 1. *Some Zaid ^{S-} is not correlating with (his?) brothers ^{P+} , which is incorrect, as we cannot divide Zaid and say “some Zaid”. 2. *Zaid ^{S+} is not correlating with (his?) brothers ^{P+} , which is also not correct, due to distributing P in conclusion (P+).

Source: compiled by the author.

Third, nowadays it could also be illustrated by means of predicate logic⁸.

Table 3

Predicate logic solution

Solution III (a)	Solution III (b)
Unary predicate	
Fam(Zaid)&Best(Zaid), Fam – to be a member of one (Zaid’s) family, Best – to be the best.	Fam(Zaid)&Best(Zaid)&¬Best(Zaid) Fam – to be a member of Zaid’s family, Best – to be the best, ¬Best(x) – excluding the best one (Zaid), since we choose from <i>his</i> brothers, without him himself. The formula is contradictory (Best(x)&¬Best(x)).
Double predicate (Better(x, y), not “Best(x)”)	
$\forall x(\text{Bro}(x, \text{Zaid}) \rightarrow \text{Better}(\text{Zaid}, x))$ Bro – to be a brother; Better – to be better.	$\forall x(\text{Bro}(x, \text{Zaid}) \& (\text{Zaid} = x) \rightarrow \text{Better}(\text{Zaid}, x))$, where Bro – to be a brother; Better – to be better. Even if we assert that Zaid can be x (related to the category of brotherhood, which is right), anyway he cannot be better than himself, since nobody is better than <i>himself</i> (second part of the implication, Better(x, x)). Contradiction.

Source: compiled by the author.

The only grammatical explanation that Sirafi actually gives is about *status constructs (ism (idafa – M.P.) mankoor)*⁹, used with nouns. Here he tries to talk about the volume of the concept, which is again subject to logic. Language taken *naturally* could not give a clue that *Zaid is the best of his brothers* is an incorrect form. On the contrary, it is the language that states it as a valid form, since it doesn’t have any other way to distribute *the brothers*.

We should remember that syllogism is different in Greek and Arabic logic. In the former, the logician deals with general conclusions. In the second, a traditional scholar concludes with particular statements derived with the help of analogy [1. P. 559]. Since both logics deal with their own logos, it is reasonable to compare them. In the classical tradition it is understood as speech, so closely connected with

⁸ The general idea was given by T.V. Filatov, Doctor of philosophy, Professor, head of Department of philosophy of the Povolzhskiy State University of Telecommunications and Informatics, the author of valuable article on logic in mythological texts [6].

⁹ He could, though, if he had told the following. If Zaid is the best of the brothers’ equals (زيدٌ أفضلُ الإخوة) so the generalization would read Zaid is the best brother (زيدٌ أفضلُ أخٍ). This sentence is grammatically correct. Here we don’t need to employ any other knowledge except grammar. Here we have the pure grammatical solution. Though the generalization for Zaid as the best of *his* brothers would read: Zaid is the best brother of *himself* (زيدٌ أفضلُ أخٍ له). The second is obviously incorrect. It is also possible that this part had been lost or did not reach us.

its semantics that it tries to avoid verbalization [7. P. 35]. In the traditional view, it (منطق) is seen, in opposition to the previous definition, as something *uttered* (منطوق)¹⁰ [1. P. 564].

That is because of Sirafi's view that root phonemes are still ungrammaticalized, and he could not agree with the application of metalanguages, which are "higher" than grammar, with its terms in Arabic [2. P. 132]. This is also one of the reasons for the traditionalists' rejection of the first Arab classical philosopher, al-Kindi. They considered his language a profound example of tongue-tiedness. (فقد حُفظ جوابه ... على غاية الركاكة والضعف والفساد والفسالة والسخف) [2. P. 135]. The *values* of the Arabic words (*images*) were neglected there, since they were mostly taken by him only as genders (which can be distributed or, on the contrary, "emptied" with *any* needed meaning). Jahiz's perspective (which can be important here) assures that philosophy cannot be accepted on the grounds of its *disapproval by language!* Jahiz has an invaluable record on this epistemological issue. "The Greeks have the philosophy and art of Logic, but the author of the Logic was himself a poor speaker, not regarded as eloquent, in spite of his acquaintance with the distinction and analysis of speech, its meanings, and its properties. They regard Galen as the most logical of mankind but do not ascribe to him oratory or the sort of eloquence that goes with it" [3. P. 88].

So, the question can still be asked. Was the dialogue held by Sirafi (multifunctional sheikh of the faith, imam of the believers, etc.), memorized by Rummani and then transmitted by Tawhidi as it is now? Secondly, logic makes it possible to verify certain sayings of natural languages more precisely and in different ways (**I-III** above). That is what led to the development of science several centuries later.

References

- [1] Al-Tawhidi A. *Enjoyment and Conviviality Book*. Night Eight. Dialogue between Logician and Grammarian (abridgement). Frolov DV, transl, introd, comment. *Ishraq: Ejegodnik islamskoj filosofii*. 2012;(3):547–572. (In Russian).
- [2] Al-Tawhidi A. *Enjoyment and Conviviality Book*. UK: Hindawi; 2019. (In Arabic).
- [3] Margoliouth DS. The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Said al-Sirafi on the merits of Logic and Grammar. *Journal of the Royal Asiatic Soc.* 1905;37(1):79–129.
- [4] Ibrahim A. *Offence against translation*. Available from: <https://www.alriyadh.com/348348> (accessed: 06.03.2024). (In Arabic).
- [5] King D. Grammar and Logic in Syriac (and Arabic). *Journal of Semitic Studies*. 2013;58(1):101–120.
- [6] Filatov TV. The Logic of myth in Jakov Golosovker's works as a unique type of modal logic. *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. Serija: Filosofija*. 2021;1(6):61–71. (In Russian).

¹⁰ The idea of different kinds of Logos, including these ones, can be find in Plato's "Phaedrus" (~360th BC).

- [7] Kornetov GB. The myth of the creation of writing in Plato's dialogue "Phaedrus": modern understanding of the idea of Socrates and Plato about the advantage of spoken language in learning. Article 2. Plato's myth in the works of J. Derrida and M. Foucault. *Innovatsionnye proyekty i programmy v obrazovanii*. 2021;(2):33–44. (In Russian).

Список литературы

- [1] *Am-Tawhidi A.* Книга улады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / пер., вступ., прим. Д.В. Фролова // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2012. № 3. С. 547–572.
- [2] *Al-Tawhidi A.* Enjoyment and Conviviality Book. UK : Hindawi, 2019.
- [3] *Margoliouth D.* The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Said al-Sirafi on the merits of Logic and Grammar // *Journal of the Royal Asiatic Soc.* 1905. Т. 37. № 1. P. 79–129.
- [4] *Ibrahim A.* Offence against translation. Режим доступа: <https://www.alriyadh.com/348348> (дата обращения: 06.03.2024).
- [5] *King D.* Grammar and Logic in Syriac (and Arabic) // *Journal of Semitic Studies*. 2013. Т. 58. № 1. P. 101–120.
- [6] *Филатов Т.В.* Логика мифа Якова Голосовкера как специфическая разновидность модальной логики // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2021. Т. 1. № 6. С. 61–71.
- [7] *Корнетов Г.Б.* Миф об изобретении письменности в диалоге Платона «Федр»: современное осмысление идеи Сократа и Платона о преимуществе устного слова в обучении. Статья 2. Трактровка мифа Платона в работах Ж. Деррида и М. Фуко // *Инновационные проекты и программы в образовании*. 2021. № 2. С. 33–44.

About the author:

Palenko Mikhail S. – CSc in Philosophy, Lecturer at the Arabic language and literature Department, Achva Academic College, 1 Achva, MP. Shikmim, 7980400, Israel. ORCID: 0000-0002-5593-0024. E-mail: m-pal@outlook.com

Сведения об авторе:

Паленко Михаил Сергеевич – кандидат философских наук, педагог кафедры арабского языка и литературы, Академический колледж «Ахва», Израиль, 7980400, Шикмим, Ахва, д. 1. ORCID: 0000-0002-5593-0024. E-mail: m-pal@outlook.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1165-1186>

EDN: KIIWCP

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Jonas Cohns Werttheoretische Begründung der Ästhetik

Thomas Göller✉

Karlsruher Institut für Technologie, Karlsruhe, Deutschland

✉tho.goeller@arcor.de

Zusammenfassung. Jonas Cohn (1869–1947) begründet seine philosophische Ästhetik als kritische Werttheorie auf der Grundlage der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus. Ästhetische Werte sind für Cohn „rein intensive“ Werte. Als solche Werte sind sie selbstgenügsame, einem Kunstwerk immanente Werte. Ein Kunstwerk bildet zudem eine Einheit von Ausdruck und Gestaltung. An dieser Einheit bemisst sich der überindividuelle Wert eines Kunstwerks. Diese Einheit ist nicht diskursiv bestimmbar, sondern sie erschließt sich individuell im unmittelbaren, reflexionslosen Erleben. Gleichwohl beanspruchen ästhetische Werte überindividuelle Geltung. Die Geschichte der Kunst dokumentiert die fortlaufende Auseinandersetzung um eine allgemeine, wertbezogene Anerkennung von Kunstwerken. Cohns Ästhetikbegründung, die kantische, neukantische und lebensphilosophische Motive verbindet, ist trotz einiger Mängel ein wichtiger Beitrag zu einer systematischen Ästhetikbegründung. Cohns Ästhetik hat allerdings die ihm gebührende Beachtung bis heute nicht gefunden.

Schlüsselwörter: Philosophie der Kunst, Kulturphilosophie, ästhetische Werte, ästhetische Geltungsbegründung, Ausdruck, Erleben, Gestaltung, Geschichte der Kunst, ästhetische Urteile, Bewertung, Lebensphilosophie, Kantianismus, Neukantianismus

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 01. April 2024 veröffentlicht

Der Artikel wurde am 15. August 2024 angenommen

Für Zitieren: Göller T. Jonas Cohns Werttheoretische Begründung der Ästhetik. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1165–1186. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1165-1186>

© Göller T., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ценностно-теоретическое обоснование эстетики Йонаса Кона

Т. Гёллер✉

Технологический институт Карлсруэ, Карлсруэ, Германия

✉tho.goeller@arcor.de

Аннотация. Йонас Кон (1869–1947) основал свою философскую эстетику как критическую теорию ценности на базе немецкой юго-западной школы неокантианства. Для Кона эстетические ценности – это «чисто интенсивные» ценности. Как таковые, они являются самодостаточными ценностями, имманентными произведению искусства. Произведение искусства также образует единство выражения и оформления. Сверхиндивидуальная ценность произведения искусства измеряется этим единством. Это единство не может быть определено дискурсивно, а раскрывается индивидуально в непосредственном, свободном от рефлексии опыте. Тем не менее, эстетические ценности претендуют на надличностную обоснованность. История искусства документирует продолжающиеся споры о всеобщем, основанном на ценностях признании произведений искусства. Обоснование эстетики Кона, сочетающее кантовские, неокантианские и философско-жизненные мотивы, несмотря на некоторые недостатки, является важным вкладом в систематическое обоснование эстетики. Однако эстетика Кона пока не получила того внимания, которого она заслуживает.

Ключевые слова: философия искусства, философия культуры, эстетические ценности, эстетическое обоснование действительности, выражение, переживание, оформление, история искусства, эстетические суждения, оценка, философия жизни, кантианство, неокантианство

История статьи:

Статья поступила 01.04.2024

Статья принята к публикации 15.08.2024

Для цитирования: *Göller T. Jonas Cohns Werttheoretische Begründung der Ästhetik // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1165–1186. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1165-1186>*

Jonas Cohn's Value-Theoretical Foundation of Aesthetics

Thomas Göller✉

Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany

✉tho.goeller@arcor.de

Abstract. Jonas Cohn (1869–1947) founded his philosophical aesthetics as a critical theory of value on the basis of the Southwest German school of Neo-Kantianism. For Cohn, aesthetic values are „purely intensive” values. As such values, they are self-sufficient values immanent to a work of art. A work of art also forms a unity of expression and design. The supra-individual value of a work of art is measured by this unity. This unity cannot be determined discursively, but is revealed individually in direct, reflection-free experience. Nevertheless, aesthetic values claim supra-individual validity. The history of art documents the ongoing debate about a general, value-based recognition of works of art. Cohn's justification of

aesthetics, which combines Kantian, neo-Kantian and life-philosophical motives, is an important contribution to a systematic justification of aesthetics despite some shortcomings. However, Cohn's aesthetics have not yet received the attention they deserve.

Keywords: Philosophy of Art, Philosophy of Culture, aesthetic values, aesthetic justification of validity, Expression, Experience, Design, History of Art, aesthetic judgments, Evaluation, Philosophy of life, Kantianism, neo-Kantianism

Article history:

The article was submitted on 01.04.2024

The article was accepted on 15.08.2024

For citation: Göller T. Jonas Cohns Werttheoretische Begründung der Ästhetik. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1165–1186. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1165-1186>

Die allgemeine Ästhetik Jonas Cohns gehört zu den wenigen Versuchen, eine philosophische Ästhetik als kritische Werttheorie zu begründen. Eine solcher Begründungsversuch auf der Grundlage der Kantischen Philosophie ist zwar von der sogenannten Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus vorgezeichnet. Eine umfassende Grundlegung der Ästhetik wurde von Vertretern dieser Schule jedoch, im Unterschied zu den Marburger Neukantianern, nicht ausgeführt. Das ist von den namhaftesten Vertretern, Heinrich Rickert und Wilhelm Windelband, aber auch von anderen Vertretern dieser Schule zu sagen. Bei ihnen finden sich, wenn überhaupt, nur skizzenhafte Bemerkungen zur Ästhetik.¹ Bei den Marburgern Neukantianer ist die Sachlage eine andere. Hermann Cohen reüssierte mit seiner zweibändigen *Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912, die sechs Jahre vor dessen Tod erschien [3].² Ihr wurde, anders als der 1901 erschienenen *Allgemeine Ästhetik* von Jonas Cohn, eine nicht geringe Aufmerksamkeit entgegengebracht, die weit über die Marburger Schule hinausging. Ähnliches gilt auch für Ernst Cassirer. Seine Ausführungen zur Kunst werden im Zuge der in der jüngeren Zeit erfolgten Renaissance seiner Philosophie zunehmend beachtet [5. S. 212–261]. Andere nichtkritische, werttheoretische Begründungen der Ästhetik sind, wie die der Neuen Ontologie Nicolai Hartmanns, ganz in den Hintergrund des gegenwärtigen philosophischen Interesses getreten.³ Cohns Ästhetik teilt dieses Schicksal. Selbst in den Kreisen der damaligen neukantischen Philosophie hat sie wenig Resonanz gefunden. Im gegenwärtigen kunstphilosophischen Diskurs spielt sie kaum eine Rolle.⁴ Das mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass Jonas Cohn (1869–1947), obwohl er die meiste Zeit seines Lebens in Freiburg lebte und

¹ Vgl. [1. S. 367–380, 380–387]. Vgl. [2. S. 333–338]. Rickerts Ausführungen zu seiner Auffassung zu Kunst und Schönheit weisen deutliche Parallelen zu Cohns Ästhetik auf, die Rickert allerdings nicht benennt (vgl. bes. [2. S. 333f.]).

² Vgl. auch ders. [4].

³ Vgl. [6. S. 314–321] sowie dessen posthum erschienene Ästhetik. Vgl. auch [7].

⁴ Daran scheint auch der unveränderte Nachdruck (12015) der Originalausgabe im Verlag der Wissenschaften wenig geändert zu haben.

lehrte – er habilitierte sich dort 1887 mit Unterstützung Rickerts – nicht zum engeren Kreis der Südwestdeutschen gezählt wird. Die vergleichsweise geringe Beachtung seiner Philosophie mag jedoch vor allem damit zusammenhängen, dass Cohn als jüdischer Philosoph aus Hitlerdeutschland nach England emigrieren musste. Die Dominanz fundamentalontologischen bzw. hermeneutischen, sich so oder so auf Heidegger berufenden, Philosophierens, mag im Nachkriegsdeutschland ein Übriges bewirkt haben. Kurz vor seiner Rückkehr verstarb Cohn im Jahre 1947 in Birmingham.⁵ Cohn konnte, anders als es ihm vorschwebte, seinen Beitrag zum philosophischen Wiederaufbau in Deutschland nicht mehr leisten. Welcher Erfolg ihm in einer bereits wieder von dem Denken und Wirken Heideggers dominierten Philosophie beschieden wäre, muss freilich dahingestellt bleiben.⁶ Zu einer umfassenden Würdigung oder gar zu einer Renaissance seiner Philosophie im Allgemeinen und seiner Ästhetik im Besonderen, ist es, abgesehen von Ausnahmen, bislang jedenfalls nicht gekommen.⁷ Dabei hat die Philosophie Cohns einiges zu bieten.⁸ Doch wie begründet Cohn seine Ästhetik und inwiefern kann sie heute noch von Relevanz sein? Diesen Fragen soll in sechs Punkten nachgegangen werden:

Erstens: Worin besteht nach Cohn die Besonderheit des ästhetischen Wertgebietes?

Zweitens: Was versteht Cohn unter einem ästhetischen Wert?

Drittens: Wie versucht Cohn, den Geltungsanspruch ästhetischer Werte zu begründen?

Viertens: Was besagt es, wenn ein Kunstwerk als Einheit von Ausdruck und Gestaltung bestimmt wird und welche internen Modifikationen des ästhetischen Wertgebiets werden von Cohn vorgenommen?

Fünftens: Welche Bedeutung kann das ästhetische Wertgebiet für das Kulturganze der menschlichen Kultur haben?

⁵ Cohn wurde in Freiburg (i. Br.) 1947 beerdigt. Er war von 1903-33 Assistent am *Psychologischen Laboratorium* in Freiburg, zunächst bei den Direktoren Heinrich Rickert und dann Edmund Husserl. Ab 1919 war Cohn Extraordinarius für Pädagogik und Philosophie. 1920 wurde er Mitdirektor des *Psychologischen Laboratoriums*, das er ab 1928 zusammen mit Martin Heidegger leitete. Während des Rektorats Heideggers wurde Cohn 1933 zwangsweise in den Ruhestand versetzt. 1938 emigrierte er nach Birmingham, England (vgl. zur Geschichte des Instituts für Psychologie in Freiburg: <https://www.psychologie.uni-freiburg.de/institut/geschichte>). Cohns akademische Laufbahn in Freiburg gestaltete sich schwierig. Neben Bedenken, die der Philosophie seitens der Psychologie entgegengebracht wurden, sah sich der promovierte Botaniker mit antisemitischen Einstellungen konfrontiert. 1938 wurde er zur Emigration gezwungen, nachdem er anfangs vereinzelt Förderung und Unterstützung erfahren hatte. Cohn starb in Birmingham kurz vor der geplanten Heimkehr nach Freiburg (vgl. ebd. 20f.). Vgl. auch [8]. Vgl. zur Biographie ebenfalls [9. S. 1–4].

⁶ Heideggers Brief *Über den Humanismus*, 1947, fand gleich nach seiner Veröffentlichung große Beachtung.

⁷ Exemplarische seien genannt [10. S. 159–176] sowie [11. S. 269–357].

⁸ So urteilt W. Flach: „Gewiß hat J. Cohns Denken sehr viel weniger gewirkt als dasjenige des nur wenige Jahre älteren Heinrich Rickert. Doch ist es deswegen von nicht geringerem Rang.“ [12. S. 57].

Sechstens: Inwiefern kann Cohns axiologische Begründung der Ästhetik heute noch systematisch von Bedeutung sein?

1. Jonas Cohn wendet sich bei seiner werttheoretischen (= axiologischen) Ästhetikbegründung gegen metaphysische, psychologische, soziologische und ethnologische Begründungsversuche [13. S. 9]. Er folgt darin dem von Kant und seinen neukantischen Nachfolgern vorgezeichneten Weg. Der kritischen Meinung entsprechend greifen solche Begründungsversuche, wie berechtigt sie für sich genommen auch sein mögen, zu kurz. Insbesondere psychologische sowie soziologische Ansätze lassen Wertungen, so wie sie im Leben der Kultur im Allgemeinen und im Leben der Kunst im Besonderen getroffen werden, unberücksichtigt. Genauer gesagt, sie behandeln ästhetische Phänomene als Tatsachen, die empirisch zu erklären sind. Auf das, was solchen Tatsachen in einem logischen Sinne als ästhetische Wertung vorausgeht, gehen sie als empirische oder positive Wissenschaften nicht ein. Ästhetische Wertungen setzen sie als bereits bestimmt voraus. Damit unterschlagen sie, was bestimmt werden müsste, wenn man einen zureichenden Begriff von einem Kunstwerk oder von einem ästhetischen Wert gewinnen möchte. Das gleiche gilt nicht nur für die positiv-empirischen Wissenschaften, sondern darüber hinaus für die Disziplinen der Kunstgeschichte und der Kunsttheorie. Doch wenn etwas als Kunstwerk bezeichnet werden soll und wenn ein Kunstwerk kunstgeschichtlich relevant sein soll, muss man sich auf die Geltung ästhetischer Werte berufen [13. S. 13].⁹

In Anlehnung an die kritische Philosophie Kants und seiner neukantischen Nachfolger betont Cohn dementsprechend, es müsste vorab geklärt werden, inwiefern ästhetisch Bedeutendes als *ästhetisch Gewertetes* verstanden werden kann. Das soll die von ihm intendierte Ästhetik als *kritische Wertwissenschaft* leisten. Sie hat das System der Ästhetik in ihren allgemeinen Umrissen zu entwerfen [13. S. III], ohne die einzelnen Künste oder Kunstgattungen für sich zu behandeln. Das Grundlegungsprogramm Cohns umfasst die Sicherung der Selbstgenügsamkeit der Ästhetik als eines eigenständigen Wertgebietes. Darüber hinaus will er die Bedeutsamkeit der Kunst für das menschliche Kulturganze erweisen [13. S. 14].

Cohn erkennt zwar die bahnbrechende Leistung Kants an, eine kritische Ästhetik zu etablieren. Cohn meint jedoch, Kants Lehre müsse modifiziert werden. Kant habe in seiner Begründung der Ästhetik, so wie sie in seiner *Kritik der Urteilskraft* (= KdU) vorliegt, zwar das Gebiet des Ästhetischen in seiner Selbstständigkeit erkannt und auch in seinen Grenzen zur Erkenntnis und zur Ethik bestimmt.¹⁰ Allerdings ist Cohn der Ansicht, Kant sei trotz seiner grundlegenden

⁹ Das sollte im Übrigen auch für den persönlich-individuellen Geschmack gelten [13. S. 13].

¹⁰ Cohn erkennt die Dreiteilung der menschlichen Kultur in die Wertgebiete der Erkenntnis, der Ethik und der Ästhetik, wie sie von Kant in seinen drei Kritiken vorgenommen und von den ihm darin folgenden Neukantianern als kanonisch angesehen wurde, an. Vgl. [1. S. 255]; vgl. Vgl. Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, *Kants Begründung der Ethik*, 1877, *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889 sowie *System der Philosophie: Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, *Ethik des reinen Willens*, 1904. *Aesthetik des reinen Gefühls*, 1912. Wie sich im Laufe der Entwicklung des

und weitreichenden Ausführungen letztlich schuldig geblieben, worin die wahre Bedeutung des Gebietes der Ästhetik bestehe. Das liege vor allem daran, dass Kants Lehre vom ästhetischen Urteil unzureichend sei. So kann Kant bestenfalls eine formalen Bestimmung des Ästhetischen (= der Kunst, der Künste, der Kunstwerke) liefern. Die inhaltliche Seite ästhetischer Werte dagegen ist ihm verschlossen geblieben, da sich Kant bei der Begründung des ästhetischen Urteils zu sehr an der Logik orientiert habe. Cohn sieht darin eine Defizienz, die er beheben will [13. S. 7]. Was er fordert, ist eine werttheoretische Fundierung der Ästhetik, die auch inhaltlich bestimmt, was ein ästhetischer Wert ist. Darüber hinaus ist anzugeben, wie sich das Wertgebiet der Ästhetik von anderen Wertgebieten unterscheidet, schließlich wie dieses Wertgebiet intern zu gliedern ist [13. S. 8, 14]. Doch was ist ein Wertgebiet?

Darunter versteht Cohn einen Umkreis von Gegenständen, Ereignissen und Tätigkeiten, sofern er unter dem Gesichtspunkt einer „gemeinsamen Wertungsart“ betrachtet werden kann [13. S. 7]. In diesem Zusammenhang unterscheidet Cohn auch zwischen Werten und Normen. Normen gehen seiner Ansicht nach zum einen aus Werten hervor. Zum anderen gehören zu Normen im Unterschied zu Werten auch die Bedingungen, die ihre Verwirklichung bewirken oder doch zu ihrer Verwirklichung beitragen können (vgl. 7).¹¹ Den Terminus der Norm hält Cohn für die Ästhetik bzw. für das Kunstschaffen für unangebracht. Mit dem Begriff der Norm ist fälschlicherweise die Vorstellung von einer verbindlichen Regel oder Vorschrift konnotiert, der sich das künstlerische Schaffen unterzuordnen hat. Das freie künstlerische Schaffen ist für Cohn demgegenüber aber gerade kein Arbeiten nach Regeln oder Vorschriften [13. S. 8]. Ästhetische Werte müssen nämlich als „immanente Gesetzlichkeit des schaffenden Genies“ verstanden werden [13. S. 8]. Kunst, schöne Kunst, ist für Cohn ganz in der Diktion Kants, die Kunst des Genies.¹²

Cohn kritisiert an Kants Ästhetikbegründung, wie schon bemerkt wurde, insbesondere dessen Lehre vom ästhetischen Urteil. Kants Auffassung sei unzutreffend, da es sich bei dem, was Kant unter einem ästhetischen Urteil versteht, genau genommen nicht um ein Urteil, sondern um eine „Beurteilung“ handelt [13. S. 17f.]. Von einer Beurteilung ist nach Cohns Ansicht zu sprechen, da mit einem ästhetischen Urteil nicht eine objektiv feststellbare Eigenschaft behauptet wird. Demgegenüber ist es notwendig, von einer ästhetischen Beurteilung, von einem ästhetischen Werturteil, zu sprechen.

Neukantianismus die Bindung an die Vorgabe der drei kantischen Kritiken löst, zeigt sich besonders an Cassirers Werk. Mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923–1929, und weiteren Schriften versucht er, das Kulturgebiet durch Mythos, Religion, Sprache, Geschichte und Technik zu erweitern. Vgl. [14] sowie ders. [15. S. 167–183].

¹¹ Bei dieser Unterscheidung steht Cohn in der Tradition H. Lotzes. Auch der spätere Südwestdeutsche Neukantianismus, sowie er u.a. von Rickert vertreten wurde, weist Berührungspunkte auf. Vgl. [2. S. 116].

¹² Kants Auffassung zufolge ist schöne Kunst die Kunst des Genies. Vgl. *Kritik der Urteilskraft* (= KdU), § 48.

Cohn geht bei seiner Argumentation von der Tatsache aus, dass dem ästhetisch zu Bewertenden bzw. dem Bewerteten (= das Subjekt des ästhetischen Urteils) sinnlich wahrnehmbare und demzufolge anschauliche Qualität zukommen muss. Mit der Konsequenz: Ein ästhetisches Phänomen, ein Kunstwerk, wird so aufgefasst und bewertet, wie es erscheint, wie es sich in seiner konkret-anschaulichen Einzelheit darbietet. Das Wertepredikat des Schönen wird Cohn demzufolge einer Anschauung als einem *unmittelbaren* Erlebnis zugesprochen [13. S. 20].

Die unmittelbar-ästhetische Anschauung kann, anders als in den Erfahrungswissenschaften, frei und unabhängig von empirischen Realitätsbezügen erlebt und beurteilt werden.¹³ Das Wertpredikat des Schönen gilt der einzelnen Anschauung, die unmittelbar erscheint. Nur konkret-Besonderes oder Einzelnes kann ästhetisch beurteilt werden.¹⁴ Das lässt sich auch mit Abwandlungen auf Handlungen übertragen. Ästhetisch relevant sind einzelne Handlungen so, wie sie uns anschaulich erscheinen.

Cohn wendet sich in diesem Zusammenhang gegen verengende realistische Vorstellungen, wonach anschauliche Gegebenheiten fixe Gegebenheiten oder objektivierbare Daten sein müssten. Er betont demgegenüber, dass der scheinbar gleiche Sinneseindruck nicht die gleiche Anschauung hervorbringe, sondern von der Sichtweise bzw. dem Interesse der Betrachtenden abhängt [13. S. 22]. Die Kenntnisse und Erfahrungen, die in die jeweilige Anschauung eines einzelnen Menschen eingehen, sind Cohn zufolge erworben bzw. weisen nicht nur sinnliche, sondern immer auch sinnhafte Momente auf. Eine von sinnhaften Faktoren unabhängige, interpretationsfreie Wahrnehmung kann es nicht geben.¹⁵

Darüber hinaus ist Cohn mit Kant auch davon überzeugt, ästhetisches Erleben lasse sich nicht wissenschaftlich vermitteln. Wissenschaften von den einzelnen Künsten, aber auch die Kunstgeschichtsschreibung, könnten bestenfalls propädeutische Zwecke erfüllen, in dem sie die kontextuellen Bedingungen eines Kunstwerk thematisieren. Das künstlerische Erleben lässt sich auf diese Weise weder ersetzen noch hervorrufen oder bewirken.

Ästhetisches Erleben ergebe sich erst dann, wenn auf die außerästhetischen Kontextbedingungen eines Kunstwerks nicht reflektiert, sondern wenn von diesen geradezu abgesehen wird. Historische oder wissenschaftlich fundierte Kenntnisse können aus diesem Grund das Verstehen von Kunstwerken zwar vorbereiten,

¹³ Ästhetische Anschauungen können durchaus *fiktionale* Qualität haben. Bei einer unmittelbaren ästhetischen Anschauung kann es sich um ein Fantasiegebilde, um eine bloß imaginierte Anschauung, handeln [13. S. 18f].

¹⁴ Das, was erscheint, ist etwas Besonderes, aber nicht Allgemeines. Im Unterschied zum Allgemeinen bzw. zu Gattungsbegriffen lässt sich – wobei Cohn sich eine Auffassung Kants zu eigen macht (vgl. KdU, § 8) – nur Besonderes ästhetisch beurteilen: Eine „Rose als Gattung ist nicht schön, sondern nur jede einzelne Rose als einzelne“ [13. S. 18].

¹⁵ So kann beispielsweise ein konkret-besonderer Baum von einem Holzhändler, einem Wanderer, einer Botanikerin, einer Natur- oder Landschaftsmalerin unterschiedlich angeschaut werden [13. S. 21].

ermöglichen können sie es nicht. Erst wenn Kunstwerke „unmittelbar zu uns sprechen und sich uns erschließen, haben wir einen wahren Genuss von ihnen“ [13. S. 22].

2. Cohn grenzt das Wertgebiet der Ästhetik von den Wertgebieten der Erkenntnis und der Ethik ab, indem er die Gemeinsamkeit, aber auch die Unterschiede dieser Wertgebiete benennt. Was die Gemeinsamkeiten betrifft, so handelt es sich bei ästhetischen Werten wie auch bei den theoretischen oder logischen Werten der Wahrheit und den ethischen Werten des Guten um intensive Werte.¹⁶ Mit intensiven Werten sind Werte gemeint, die dann gelten, wenn etwas um seiner selbst willen geschätzt wird. Demzufolge sind solche Werte durch ihren Selbstzweck charakterisiert. Sie sind selbstgenügsam oder, wie Cohn auch sagt, es handelt sich bei ihnen um intensive Werte. Doch worin unterscheiden sich ästhetische Werte von theoretischen und ethischen Werten?

Was zunächst die theoretische Erkenntnis (Logik und Wissenschaften) und ihren Wahrheitswert betrifft, so unterscheidet sie sich grundlegend von dem, womit es die Ästhetik zu tun hat. Theoretische, wahrheitswertige Erkenntnis ist systematische Erkenntnis, ihr Ziel ist die zusammenhängende Erkenntnis eines Ganzen [13. S. 283f.]. Wissenschaftliche Einzelerkenntnisse gewinnen ihre Bedeutsamkeit bzw. ihren theoretisch-wissenschaftlichen Wahrheitswert im Zusammenhang mit anderen Tatsachenbehauptungen. Jede einzelne von ihnen wird erst durch ihre Bedeutung für das Gesamtwissen wertvoll [13. S. 26]. Der bloß intensive Wert des Wahren weist über sich auf den Begründungszusammenhang und damit auf einen Systemzusammenhang. Wahrheitswerte sind demzufolge „transgredient“ [13. S. 27].

Anders verhält es sich mit der unmittelbaren ästhetischen Anschauung. Sie ist keineswegs in einen systematischen Zusammenhang eingebunden, Kunstwerke stehen für sich [13. S. 26f.]. Der Begriff der Kunst ist demzufolge lediglich ein Allgemeinbegriff, der eine Vielzahl von Einzelkunstwerken unter sich fasst. Ein Kunstwerk ist etwas für sich Bestehendes und in sich ruhendes Ganzes [13. S. 26f.]. Sein ästhetischer Wert „liegt rein in ihm selbst“ und nicht in dem Beitrag, den ein Kunstwerk zu einem Ganzen leistet [13. S. 26]. Wenn der intensive Wert des Schönen ganz in dem einzelnen Kunstwerk ruht, dann ist er ihm *immanent* [13. S. 27]. Ästhetische Werte sind – das ist für Cohn der entscheidende Punkt – nicht nur intensiv (= selbstgenügsam), sondern sie sind intensiv *und* immanent. Kurz und zusammenfassend, ästhetische Werte als intensive und immanente Werte sind *rein intensive Werte* (vgl. ebd.).

Die Kunstbetrachtung ruht zudem „völlig in dem Akte des Aufnehmens“ [13. S. 29]. Das heißt, der ästhetische Eindruck greift nicht in die Welt ethisch-praktischen Handelns ein (vgl. 29). Ein solches Eingreifen hätte ein Absehen von der ästhetischen Einstellung zur Folge [13. S. 29]. Die ästhetische Einstellung darf

¹⁶ Cohn differenziert nicht mit der nötigen Schärfe zwischen (theoretischer bzw. wissenschaftlicher) Erkenntnis und Logik.

durch keinerlei andere, also außerästhetische, Interessen abgelenkt oder gestört werden. Die ästhetische Einstellung ist von solchen nichtästhetischen „Verflechtungen“ freizuhalten bzw. aus ihnen herauszulösen [13. S. 30]. Die unmittelbare ästhetische Anschauung bzw. ein Kunstwerk gefällt, wie nochmals zu betonen ist, für sich.¹⁷

In einem anderen Sinne lässt sich Cohn zufolge aber von einem ästhetischen Handeln bzw. einer ästhetischen Tätigkeit sprechen. Das gilt für das Kunstschaffen. Beim Kunstschaffen wird etwas hervorgebracht [13. S. 34]. Alle damit verbundenen Aktivitäten zielen auf das Schaffen von Kunstwerken. Was hierbei allein zählt, ist das zu schaffende und geschaffene, das zu vollendende und das vollendete Kunstwerk [13. S. 30]. Ästhetisches Handeln, Kunstschaffen, findet im Kunstwerk sein Ziel und seinen Abschluss. Darin liegt: Ein Kunstwerk kann als Ganzes bzw. in seiner Ganzheit nicht übertroffen werden [13. S. 22].¹⁸ Anders verhält es sich bei ethisch relevanten Handlungen, da sie ihre wertbezogene Stellung durch einen umfassenderen Zusammenhang enthalten. Sie ruhen nicht in sich, sondern sie weisen über sich hinaus. Ethische Werte sind keineswegs immanent, sondern – wenn auch in einem anderen Sinne als die theoretisch-logischen Werte – ebenfalls transgredient.

3. Wenn ästhetische Werte einen Anspruch auf allgemeine, überindividuelle Geltung erheben, dann stellt sich die Frage, wie sich dieser Anspruch begründen lässt. Cohn zufolge haben ästhetische Werte „Forderungscharakter“ [13. S. 37ff.], das heißt sie beanspruchen überindividuelle Verbindlichkeit für sich. Der Geltungsanspruch bzw. der Forderungscharakter ästhetischer Werte unterscheidet sich jedoch fundamental von anderen Forderungswerten – insbesondere von denen des Logischen [13. S. 40] und Ethischen.

Wollte man die Werte des Logischen in Zweifel ziehen oder sie als Bedingungen formal-richtigen Denkens negieren, so würde sich dadurch das Denken selbst aufheben. Bei ästhetischen Werten verhält es sich anders. Sie können nicht die Notwendigkeit logischer Werte für sich beanspruchen. Dass es sich bei ästhetischen Werten dennoch um Forderungswerte handelt, die für sich eine allgemeine Verbindlichkeit reklamieren, zeigt sich für Cohn am kulturellen Faktum der Kunst. Wollte man leugnen, dass es Kunst, Künste bzw. Kunstwerke gibt, dann müsste man zugeben, dass sich das Kunstschöne nicht vom Angenehmen unterscheiden ließ. Kunstwerke hätten dann ihre Daseinsberechtigung verloren und glichen Luxusgütern, die allein der Bequemlichkeit und dem Wohlleben bzw. Wohlempfinden dienen. Ästhetisches Erleben geht aber über solches subjektives

¹⁷ Ein Kunstwerk ist, in kantischer Formulierung, Gegenstand interessenlosen Wohlgefallens. Cohn wählt eine andere Begrifflichkeit. An einem Gegenstand Interesse haben, bedeutet für Kant nämlich, an dessen Existenz interessiert zu sein. Vgl. Kants Beispiel von der Schönheit eines Palastes, KdU, § 2, das Cohn in diesem Zusammenhang anführt [13. S. 30].

¹⁸ Beim Kunstschaffen kann es, anders als in der theoretischen Erkenntnis, keinen Fortschritt geben. Was es geben kann, ist die Entdeckung und Erprobung neuer Ausdrucksmittel oder neuer künstlerischer Materialien [13. S. 28].

Wohlempfinden hinaus [13. S. 41f.]. Etwas bloß Angenehmes – darin folgt Cohn Kant in etwas anderer Diktion – kann keinen Forderungswert besitzen [13. S. 48]. Doch wie lässt sich der ästhetischen Werten zukommende Forderungscharakter begründen?

Cohn räumt zunächst ein, man müsse sich im Wertgebiet des Ästhetischen auf etwas berufen, was nur „erlebbar“, nicht aber „beweisbar“ ist [13. S. 42]. Das, was „erlebbar“ ist, lässt sich – wie Cohn mit Kant argumentiert – weder logisch deduzieren, noch begrifflich bestimmen. Aus diesem Grund klafft eine „Lücke“ in der Argumentation. Sie lässt sich nicht beseitigen, sondern sie muss anerkannt werden, wenn man nicht der Versuchung erliegen will, den Forderungscharakter ästhetischer Werte aus einem anderen Forderungscharakter, dem der logischer Werte, abzuleiten. Cohn kritisiert an Kant, er sei von dieser Versuchung nicht ganz frei, da er versucht habe, auf diese Weise die Allgemeinheit und Notwendigkeit des ästhetischen Urteils zu begründen. Das zeigt sich besonders an dem dritten Moment eines ästhetischen Urteils: Das, was zweckmäßig ist, muss für den *Verstand* zweckmäßig sein [13. S. 43].¹⁹ Wenn diese Gefahr und die Gefahr des mit ihr implizierten Formalismus vermieden und die Geltung eines ästhetischen Urteils dennoch begründet werden soll, dann kann das nur bedeuten, dass sich die „Zweckmäßigkeit“ einer ästhetischen Anschauung für den menschlichen Verstand „unmittelbar offenbaren“ muss [13. S. 44]. Die „Zweckmäßigkeit“ – Kant spricht im Unterschied zu Cohn von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck als drittem Moment des Schönen (vgl. KdU § 17) – einer ästhetischen Anschauung lässt sich, wie Cohn mit Kant übereinstimmend ausführt, nicht begrifflich-rational beweisen bzw. sie kann nicht „andemonstriert“ werden [13. S. 44]. Die „Kraft der Gründe“ kann bei der Geltungsbegründung ästhetischer Urteile also nicht ausschlaggebend sein. Doch folgt daraus, dass ästhetische Urteile bloß subjektiv-beliebig sind?

Cohn verneint diese Frage mit dem Hinweis auf die Geschichte der Kunst, die für ihn der „Kampfplatz“ der ästhetischen Werte ist [13. S. 44]. Eine solche Auseinandersetzung um die Gültigkeit ästhetischer Werte kann nur dann sinnvoll sein, wenn mit ästhetischen Werten eine überindividuelle Allgemeinheit beansprucht wird. Andernfalls hätte es wenig Sinn, sich über die Gültigkeit ästhetischer Werte – folglich über den Rang von Kunstwerken – zu streiten. Dieser Streit perenniert: „Die Sieger im Kampfe sind die großen Kunstwerke, der Streit ruht nicht“ [13. S. 45]. Cohn gibt zu, dass der Bezug auf die kunstgeschichtliche Anerkennung nur ein vages Eingeständnis sein kann. Das muss aber eingestanden werden, da es in der Kunst und in Kunstdingen keine objektiv-gültige Entscheidung geben kann. Ein solches Eingeständnis muss allerdings kein „Todesurteil“ [13. S. 44] für die Ästhetik als kritischer Wertlehre bedeuten. Denn die allgemeinen Bedingungen ästhetischer Wertungen lassen sich dennoch, wenn auch nur, prinzipiell angeben. Über die Anwendbarkeit ästhetischer Wertungen kann jedoch immer nur im Einzelfall für ein bestimmtes Kunstwerk und für das mit

¹⁹ Kant habe trotz dieses Mangels den Fehler Baumgartners vermieden, das Schöne als ein undeutlich erkanntes Wahres zu bestimmen [13. S. 42].

ihm inhärente „unmittelbare Erleben“ entschieden werden. Bei der dazu erforderlichen *Bildung des ästhetischen Geschmacks* ist die „Rechenschaft“ über das, was gefällt und was nicht gefällt, ausschlaggebend [13. S. 46]. Eine solche Rechtfertigung ist nicht im Vollzug des Kunstgenusses, sondern erst nach ihm möglich.²⁰ Zudem ist sie, wie bereits gesagt, eine Frage der ästhetischen Bildung. Aus diesem Grund kommt es darauf an, eine Bereitschaft, ein Bewusstsein für die Aufnahme von Kunstwerken zu entwickeln. Nicht zuletzt aus diesem Grund plädiert Cohn für eine möglichst umfassende, die eigene kulturelle Tradition überschreitende, ästhetische Bildung. Ästhetische Bildung setzt ein Versenken in Kunstwerke voraus, was nicht ohne Anstrengung, ohne Bemühung möglich ist. An diesem Bemühen um ästhetische Bildung zeigt sich für Cohn nochmals von einer anderen Seite der überindividuelle Forderungscharakter ästhetischer Werte [13. S. 45]. Bei der Ausbildung des ästhetischen Geschmacks lassen sich individuelle, soziale und kulturell geprägte ästhetische Einstellungen und Bewertungen zugunsten einer umfassenderen ästhetischen Sichtweise überwinden, die Kunstwerke auch anderer als der eigenen kulturellen Herkunft zu würdigen weiß.²¹ Fremde oder fremdgewordene Welten der Kunst können so dem individuellen wie dem kollektiven ästhetischen Nacherleben erschlossen werden [13. S. 46]. Daraus resultiert die Aufgabe einer ästhetischen Selbsterziehung des Einzelnen sowie für die Pädagogik und die Kunstpolitik die Aufgabe der öffentlichen Pflege und Vermittlung des Schönen [13. S. 265]. Schließlich weist Cohn darauf hin, dass sich zu jeder Zeit und in jeder Kultur ein „Kanon des ästhetisch Bedeutenden“ [13. S. 92] ausbilde. Das Bestehen eines solchen Kanons kann wiederum als Beleg für die allgemeine, überindividuelle – wenn auch nicht objektive – Geltung ästhetischer Werte dienen. Die zeit- und kulturspezifische Relativität eines solchen Kanons ist kein Gegenargument gegen die beanspruchte überindividuelle Allgemeinheit ästhetischer Werte.

Mit diesen Ausführungen ist für Cohn der Forderungscharakter des ästhetischen Wertebereiches nachgewiesen. Über die Geltungsbegründung *einzelner* ästhetischer Beurteilungen ist damit allerdings noch nichts entschieden [13. S. 40].

4. Die vorgenommenen formalen werttheoretischen Bestimmungen genügen Cohns Ansicht nach nicht, um das ästhetische Wertgebiet schon vollständig zu erfassen. Formale Analysen des Geschmacksurteils, wie sie Kant durchgeführt hat, reichen, wie Cohn wiederholt betont, dazu nicht aus [13. S. 47]. Cohn wirft Kant methodologische Einseitigkeit vor. Sie hätte ihn daran gehindert,

²⁰ Was das besagen soll, bleibt unklar. Es ist deshalb zutreffend, wenn Flach W. in *Grundzüge der Ideenlehre* meint, das unmittelbare Erleben, die immanente Geltungsgesetzlichkeit der Anschauung sei von Cohn „völlig reflexionsfrei“ konzipiert [16. S. 132] (Anm. 217). Vgl. auch Punkt 6 dieser Untersuchung.

²¹ Das gilt beispielsweise für die japanische und chinesische Kunst [13. S. 45].

die Ausdrucksseite – und damit das Inhaltliche – des Ästhetischen zu fassen [13. S. 184f.].²²

Um diesen Fehler zu vermeiden, intendiert Cohn, die von ihm bislang formal bestimmten ästhetischen Werte durch inhaltliche Bestimmungen, das heißt durch Ausdruckswerte, zu ergänzen. Gemäß der Lehre vom Inhalt ästhetischer Werte, die Cohn in diesem Zusammenhang entwickelt, hat ein individuell-konkreter sinnlicher Eindruck zwar einen intensiven, aber deshalb noch keinen rein intensiven ästhetischen Wert. Ein sinnlicher Eindruck ist individuell, er kann für sich keine allgemeine Verbindlichkeit fordern. Er hat keinen Forderungscharakter. Die Voraussetzung für den Forderungscharakter ist erst dann gegeben, wenn eine unmittelbare ästhetische Anschauung der „Ausdruck eines inneren Lebens“ [13. S. 49] ist. Das heißt, Inneres muss in einem sinnlich-wahrnehmbaren Medium objektiviert werden. Das ist eine notwendige Voraussetzung, sollen Äußerungen von anderen Menschen verstanden werden können [13. S. 49f., 63]. Der objektivierter Ausdruck kann dann durch das mitfühlende Hineinversetzen, das zugleich das Verstehen der ausgedrückten fremden Individualität ermöglicht, von anderen Menschen nacherlebt werden. Für ein „Nachleben“ bzw. Verstehen fremder Individualität ist ein Kunstwerk besonders prädestiniert. Der Grund liegt für Cohn in Folgendem: Bei der höchsten Vollendung des ästhetischen Erlebens, die ein Kunstwerk zu bewirken vermag, kann es zu einer „Durchbrechung der Individualität“ [13. S. 65] kommen. Die „Versenkung“ in eine ästhetische Anschauung reicht im extremen Fall bis zur „Entzückung“. Sie ist der höchste Gipfel des Kunstgenusses bzw. des rein intensiven ästhetischen Erlebens [13. S. 64f.].²³ Solches ästhetische Erleben geht keineswegs über das in dem Erleben Angeschauter hinaus, sondern die rein intensive, ästhetische Anschauung steht für sich. Solches Erleben ist charakteristisch für das Schöne im engeren Sinne [13. S. 67]. Cohn betont, dass nicht der Inhalt des Dargestellten – weder dessen inhaltlicher Reichtum, noch dessen sittlicher Wert oder Erkenntniswert – ästhetisches Erleben ermöglicht. Ästhetisches Erleben ist solchen außerästhetischen Inhalten gegenüber *wertindifferent*. Was Kunstwerke dagegen wertvoll bzw. ästhetisch different macht, sind die Momente, die rein intensives ästhetisches Erleben ermöglichen. Das künstlerische Schaffen hat demzufolge die Aufgabe, genau solche Momente des ästhetischen Erlebens zu erschaffen. Dazu gehört: Bisher nicht Erlebtes oder nicht Erfahrenes kann im ästhetischen Erleben rein intensiv erfahren werden, wobei den Bereichen menschlichen Erlebens fast keine Grenzen gesetzt sind [13. S. 69]. Ungeahntes Erleben kann in der Kunst bzw. durch Kunstwerke erschlossen werden. Der „Entdeckerblick“ der Kunstschaffenden vermag es nämlich, bisher unbekannte Bereiche menschlichen Erlebens zu

²² Aus dem gleichen Grund kritisiert Cohn Kants These vom Schönen als Symbol der Sittlichkeit sowie Schillers Auffassung des Schönen als Symbol der sittlichen Freiheit [13. S. 156, 256].

²³ Mit dem Ausdruck der Entzückung bezieht sich Cohn auf u.a. K.W.F. Solger und A. Schopenhauer [13. S. 64] (Anm. 2).

erschließen [13. S. 69].²⁴ In der menschlichen Lebenswelt liegt für den künstlerischen Blick in allen ihren Bereichen eine Bedeutung, die kein anderer in seiner ästhetischen Relevanz zu entdecken vermag [13. S. 151].

Ästhetisches Erleben kann deshalb auch nichts mit „Wahrheit“ zu tun haben, wenn darunter eine irgendwie gedachte Übereinstimmung des künstlerisch Dargestellten mit der außerästhetischen Wirklichkeit verstanden werden soll [13. S. 70ff.]. Ein solcher Wahrheitsbegriff ist für rein intensives ästhetisches Erleben ebenso irrelevant wie die Auffassung von der Kunst als Nachahmung oder Abbildung „der“ Wirklichkeit.²⁵ Bei dem, was durch Kunstwerke entdeckt zu werden vermag, geht es auch nicht um das sinnliche Erscheinen der Idee, wie es der platonische Idealismus und die in dieser Tradition stehende Ästhetik Hegels propagierte.²⁶ Denn wenn man den Begriff der Wahrheit im Zusammenhang der Ästhetik verwenden will, so kann mit ihm allenfalls eine „innere“ ästhetische „Wahrheit“ gemeint sein. Diese Wahrheit lässt sich Cohn zufolge nicht abbildtheoretisch begründen. Gemeint ist mit der inneren Wahrheit nämlich die Übereinstimmung aller Teile einer rein intensiven Anschauung bzw. eines Kunstwerks mit der Idee des Ganzen eines Kunstwerkes. Es geht, wie Cohn sich in diesem Zusammenhang auch ausdrückt, um die „Lebensfähigkeit des Werkes aufgrund der ihm immanenten Gesetze“ [13. S. 71].

Cohn fragt also nicht nach der Wahrheit eines Kunstwerks im Sinne einer ästhetischen Nachahmungs- oder Abbildtheorie, sondern ihn interessieren die einem Kunstwerk *immanenten* Gesetze oder Prinzipien seiner *Gestaltung*. Doch was ist mit diesen Prinzipien gemeint?

Kunstwerke als ästhetische Gestaltungen müssen ein in sich geschlossenes, für das Erleben leicht auffassbares Ganzes bilden, weshalb alle störenden bzw. unangemessenen Eindrücke auszusondern sind. Anders kann die innere Beschaffenheit eines ästhetischen Eindruckes nicht klar hervortreten [13. S. 75]. Das heißt, solche Eindrücke müssen in angemessener Weise in einem Material objektiviert werden. Als Material einer künstlerischen Objektivierung kann Cohn zufolge alles in Frage kommen, was sich aufgrund seiner Materialbeschaffenheit formen lässt und was ein von seiner Formung unabhängiges Dasein haben kann. Der Begriff der ästhetischen Objektivierung bzw. Objektivierung wird von Cohn so weit und so flexibel gefasst, dass auch der Körper des Menschen sowie körperbezogene Expressionen als künstlerische Medien in Frage kommen können [13. S. 80]).

Die unterschiedlichen Materialien künstlerischer Objektivierungen ermöglichen es darüber hinaus, einzelne Künste voneinander zu unterscheiden.

²⁴ Das, was Cohn im Zusammenhang mit der theoretischen Erkenntnis für das Gegebene als Kontingentes sagt, lässt sich m.E. auf das Ästhetische übertragen [13. S. 236].

²⁵ Vgl. Cohns explizite Zurückweisung ästhetischer Nachahmungstheorien [13. S. 104–114].

²⁶ Das Schöne bringt auch, anders als der platonisierende-idealistische Begriffsrealismus Hegels behauptet, keine Idee zum Erscheinen [13. S. 251ff.]. Das Schöne lässt sich nicht vor dem Verstande rechtfertigen, indem man es zu einer Erkenntnis macht [13. S. 253].

Aufgrund dieses Einteilungsprinzips ist es möglich, ein System der Künste hinsichtlich ihrer Materialbeschaffenheit zu skizzieren [13. S. 90ff.]. Doch Künste bzw. einzelne Kunstgattungen lassen sich nicht nur in dieser Hinsicht unterscheiden: Wenn die künstlerische Tätigkeit die Aufgabe hat, ästhetische Werte hervorzubringen [13. S. 93], dann differieren Kunstwerke auch darin, wie sie ästhetische Werte hervorbringen. Sie unterscheiden sich durch den Grad des Forderungscharakters, der mit ihnen impliziert ist. Aus diesem Grund unterscheidet Cohn zwischen Haupt- und Nebenkünsten. So gibt es die reinen oder freien Künste, aber auch die angewandten oder unfreien Künste, worunter Cohn das Kunstgewerbe versteht. Bei den angewandten oder unfreien Künsten ist im Unterschied zu den reinen oder freien Künsten der ästhetische Wert mit einem außerästhetischen Wert oder Zweck verbunden (vgl. ebd.). Es kann demzufolge zu dem Zusammentreffen zweier Wertungen kommen, wie dem Wert des Schönen und den Werten des Nützlichen oder Zweckmäßigen. Das kann beispielsweise bei einem Bauwerk bzw. bei der Architektur als Kunstform der Fall sein (vgl. u.a. [13. S. 224]). Doch selbst wenn es zum Zusammenspiel mehrerer Werte aus unterschiedlichen Wertgebieten kommen kann, hält Cohn an seiner Grundthese fest: Schön ist etwas nur dann, wenn ihm ein rein intensiver Wert zugesprochen werden kann.

Was die in Frage stehenden engeren Prinzipien ästhetischer Gestaltung betrifft, so wird durch sie ein Kunstwerk von all dem, was es nicht ist, abgesondert: Ein Kunstwerk ist etwas Isoliertes.²⁷ Das heißt, ein Kunstwerk kann nur die ihm eigene Form erhalten, wenn es als etwas Identisches vorgestellt wird [13. S. 81]: Das für sich und in sich abgeschlossene Ganze eines Kunstwerks muss eine innere Einheit aufweisen, wenn ein einheitlich-homogenes, nicht disparates Nacherleben möglich sein soll [13. S. 83]. Daraus ergibt sich für Cohn zusammenfassend: Ästhetisches Erleben ist das unmittelbare „Nachleben“ einer Anschauung als eines gestalteten Ausdrucks. Und Kunst ist Gestaltung und Ausdruck, ein Kunstwerk ist die Einheit von Ausdruck und Gestaltung [13. S. 104]. Der „Kern des Ästhetischen“ liegt demzufolge dort, wo die beiden Seiten des Ausdrucks und der Gestaltung am vollkommensten miteinander entwickelt sind [13. S. 125].²⁸ Die Gestaltung ist abhängig vom Ausdruck, wie umgekehrt der Ausdruck abhängig von der Gestaltung ist. Das hat auch zur Folge, dass sich das „Unbeschreibliche“ eines jeden echten Kunstwerks, also sein singulärer Wert, in der ihm jeweils eigenen vollendeten Einheit von Ausdruck und Gestaltung zeigt [13. S. 127f.].²⁹ Die vollendete Einheit eines Kunstwerks, das Zusammenstimmen von Ausdruck und Gestaltung, darf jedoch keineswegs als etwas Selbstverständliches oder gar etwas

²⁷ Deshalb entspricht einem rein intensiven ästhetischen Wert als Korrelat das Kunstwerk als isoliertes Objekt [13. S. 35].

²⁸ Das zeigt sich für Cohn beispielsweise bei der Form und Farbe eines Gemäldes [13. S. 126].

²⁹ Die Einsicht von der innerlichen Einheit von Ausdruck und Gestaltung hält Cohn für eine der wichtigsten Einsichten in der Geschichte der neueren Ästhetik. Das zeige sich an so unterschiedlichen Ästhetiken wie denen u.a. Kants, Hegels, Schellings und Vischers [13. S. 155–165].

Vorliegendes aufgefasst werden: Sie ist das Produkt des *künstlerischen Genies*.³⁰ Die von ihm geschaffene Einstimmigkeit eines Kunstwerks ist die höchste Forderung, die sich an ein Kunstwerk stellen lässt. Die Ausdrucks- und Gestaltungsprinzipien bestehen in diesem Fall nicht isoliert und unabhängig für sich, sondern sie sind aufeinander bezogen und durchdringen einander: Bei einem vollendeten Kunstwerk sind Ausdruck und Gestaltung innerlich eines [13. S. 128]. Das Zusammensein von Gestaltung und Ausdruck ist für Cohn notwendig im Sinne einer Tatsache oder eines Faktums. Genauer gesagt, die Einstimmigkeit und Zusammengehörigkeit von Gestaltung und Ausdruck implizieren für Cohn eine Notwendigkeit: die Notwendigkeit einer ästhetischen Forderung oder eines ästhetischen Sollens.³¹

Ästhetische Einstimmigkeit bzw. das Zusammenstimmen von Gestaltung und Ausdruck und das damit verbundene unmittelbare Erleben wird Cohn zufolge von den ästhetischen Werten der Klarheit und Deutlichkeit bedingt [13. S. 88ff.].³² Mit dem ästhetischen Wert der *Klarheit* ist gemeint, dass die für ein Kunstwerk relevanten Merkmale in möglichst charakteristischer Weise hervorgehoben werden müssen, wenn eine unmittelbare Einsicht des anschaulichen Erlebens bewirkt werden soll.³³ Bei dem ästhetischen Wert der *Deutlichkeit* geht es um das Verhältnis der Teile zum Ganzen eines Kunstwerks. Das heißt, die Verbindung aller seiner Teile zu einem einheitlichen Ganzen muss in einem Kunstwerk deutlich werden [13. S. 90]. Sie sind vollständig und bilden eine Einheit, die vollständige Einheit eines Kunstwerks. Bei den ästhetischen Werten der Klarheit und Deutlichkeit im Verbund mit der Vollständigkeit und Einheit eines Kunstwerks handelt es sich um ästhetische Formungsprinzipien [13. S. 166]. Gelten diese Werte, dann lässt sich ein Kunstwerk als schön beurteilen.³⁴ Umgekehrt gilt: Gelten diese Werte nicht bzw. werden diese ästhetischen Formungsprinzipien willkürlich verletzt, dann ist das so Beurteilte als hässlich zu bezeichnen [13. S. 188f.].

Mit seiner Auffassung, dass die von ihm angeführten ästhetischen Gestaltungsprinzipien einen eigenen Ausdruckswert aufweisen müssten [13. S.

³⁰ Es wurde schon gesagt, dass Cohn [13. S. 8] dem Kantischen Diktum folgt, wonach schöne Kunst die Kunst des Genies ist (vgl. KdU § 46).

³¹ Für die Subtilität der Cohnschen Ästhetik ist es u.a. bezeichnend, dass der Wert eines Kunstwerks nicht in allen Fällen dogmatisch-eng nach der Einheit von Ausdruck und Gestaltung beurteilt werden darf [13. S. 154 f.]. So kann ästhetisch Unvollständiges – beispielsweise eine künstlerische Skizze – von höchstem ästhetischem Reiz sein. Das Unvollständige verdeutlicht neben dem Erreichten auch die Größe des künstlerisch Gewollten. Diese Beurteilung, die auf die Bedeutung eines Werkes für das „Leben“ der Kunstbetrachtenden zielt, impliziert allerdings ein „transgredientes“, nicht rein intensives, Element. Cohn spricht in diesem Zusammenhang von einer zweiten Wertungsart. Auch wenn man bei dem Unvollendet-Skizzenhaften die Größe des künstlerischen Wollens bewundern mag, so ist es nicht das Wollen, sondern das Geschaffene, das Werk, worauf ankommt.

³² Die ästhetischen Werte der Klarheit und Deutlichkeit dürfen deshalb nicht mit den gleichlautenden Begriffen logischer bzw. rationaler Klarheit oder Deutlichkeit verwechselt werden [13. S. 88].

³³ Cohn nennt hierbei u.a. die gelungene Exposition eines Dramas [13. S. 88f.].

³⁴ Cohn spricht in diesem Zusammenhang, in dem es um die Verwirklichung von ästhetischen Werten geht, von „Normen“

166f.], geht Cohn über die Kantische Lehrmeinung bzw. über dessen Ästhetikbegründung hinaus. Denn Cohn meint, einer jeden künstlerisch durchgeformten Gestalt müsste eine je bestimmte Art des in und mit ihr ausgedrückten Innenlebens entsprechen [13. S. 167]. Ausdruck und Gestaltung sind komplementär, genauer gesagt, sie bilden für Cohn eine innerliche, das heißt korrelative Einheit. Das bedeutet: Unterschiedliche Einheitsbildungen ergeben jeweils andere interne Modifikationen des ästhetischen Wertgebietes. Diese Unterschiede betreffen das Verhältnis von Ausdruck und Gestaltung. Cohn differenziert in diesem Zusammenhang zwischen zwei Hauptgruppen von ästhetischen Ausdruckswerten: Zu der einen Gruppe gehören solche, bei denen die ausgedrückten Inhalte direkt den ästhetischen Formungsprinzipien entsprechen. Bei ihnen handelt es sich um „konfliktlose“ Modifikationen ästhetischer Werte [13. S. 167]. Gemeint sind solche Wertmodifikationen, bei denen die Formungsprinzipien zugleich Ausdrucksmittel sind. Bei ihnen offenbart sich der Ausdruck harmonisch in der Form [13. S. 168ff.]. Die *Harmonie* ist, wie Cohn dementsprechend meint, die naturgemäße Form des Ästhetischen [13. S. 185]. Bei solchen ästhetischen Formen handelt es sich um das „reine“ Schöne, das den „Kern“ des ästhetischen Wertgebietes bildet.³⁵

Bei der anderen Hauptgruppe ist die Einheit bzw. das Entsprechungsverhältnis von Ausdruck und Gestaltung nicht vollständig, es bleibt ein ungestalteter Rest. Das Verhältnis der ästhetischen Werte ist deshalb „konfliktaltig“. Dazu rechnet Cohn die Werte des Erhabenen, des Tragischen und des Komischen. Dem ist im Einzelnen kurz nachzugehen.

Bei dem ästhetischen Wert des *Erhabenen* werden die ästhetischen Formprinzipien einerseits gewahrt und andererseits zugleich durchbrochen [13. S. 179ff.]. Wenn das über alle Maße Große rein intensiv (= ästhetisch) erlebt werden soll, dann entsteht ein Konflikt. Die Harmonie, die für das rein Schöne charakteristisch ist, ist durch das Erhabene, das aufgrund seiner maßlosen, unvergleichlichen bzw. unangemessenen Größe einer harmonischen Darstellung widerspricht, gestört. Diese „fremde Einmischung“ in das Gebiet des Ästhetischen deutet Cohn psychologisch als Unlust, die dem ästhetischen Erleben beigemischt ist [13. S. 185f].³⁶ Die ästhetischen Werte des rein Schönen und des Erhabenen können zueinander in mannigfaltige Beziehungen treten. Konfligierende Werte können aber auch in dem gleichen Gegenstand bzw. Kunstwerk miteinander verbunden sein [13. S. 187].³⁷ Den ästhetischen Wert des *Tragischen* betrachtet Cohn als eine werthafte Unterform des Erhabenen, da ein Zusammenhang zwischen dem Leiden, der Größe und dem Scheitern besteht [13. S. 190 ff.]. Was schließlich das *Komische* als ästhetischen Wert angeht, so ist für Cohn klar, dass es nicht

³⁵ Cohn bezieht sich dabei auf die Konkretionsstufen des Schönen, wie sie von F. Th. Vischer und E. v. Hartmann entwickelt wurden [13. S. 171].

³⁶ Cohn ist sich im Klaren darüber, dass seine Anleihe bei der Psychologie nur den Status eines Behelfs haben kann [13. S. 185].

³⁷ Michelangelos *Pietà* beispielsweise sei (rein) schön und erhaben zugleich [13. S. 187].

vollständig in das Gebiet des Ästhetischen fallen kann, da etwas Komisches für sich genommen noch keinen ästhetischen Wert hat. Cohn spricht bei den Unterarten der ästhetischen Werte des Erhabenen, des Tragischen und des Komischen von „halbästhetischen“ Werten. Allerdings lassen sie sich nicht immer scharf von den rein ästhetischen Werten abgrenzen. Es ergibt sich eine Reihe von Mittelgliedern oder Wertbereichen, die Cohn allerdings nicht weiter bestimmt [13. S. 223].

5. Die logischen, ethischen und ästhetischen Wertgebiete, die sich alle zum Kulturleben des Menschen rechnen lassen, bilden Cohn zufolge ein System. Er lässt jedoch offen, ob es sich dabei um ein vollständiges Wertesystem handelt. Das zu untersuchen, wäre die Aufgabe einer allgemeinen Wertwissenschaft [13. S. 228]. Die drei kulturellen Wertgebiete sind souverän und für sich berechtigt, sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Sie sind komplementär [13. S. 282, 226]. Jedes dieser Wertgebiete ist aufgrund seiner Selbstgenügsamkeit an seinen eigenen Maßstäben, das heißt seinen eigenen Werten, zu bemessen. Gleichwohl gibt es Beziehungen, aber auch Konflikte, zwischen den einzelnen Wertgebieten.

Was die Beziehung des Ästhetischen zur Logik, zur Erkenntnis oder zur Ethik betrifft, so sind ästhetische Werte gegenüber diesen Wertgebieten *indifferent* [13. S. 246 ff.]. Das besagt, weder logische oder wissenschaftlich wertvolle Wahrheit noch ethisch wertvolles Gutsein können für sich genommen ästhetisch wertvoll sein [13. S. 254 ff.]. Anders gesagt, weder eine wissenschaftlich wertvolle Wahrheit noch ethisches Gutsein sind, falls sie anschaulich gemacht werden (können), schön (vgl. 249). Das, was schön ist, hat sein Daseinsrecht in sich, zu seiner Rechtfertigung benötigt es keinen Hinweis auf irgendeine außer ihm liegende Tatsache oder den Bezug auf sittliches Handeln [13. S. 252, 255f.]. Ein Kunstwerk darf aufgrund seiner Selbstgenügsamkeit weder zum Werkzeug der Sittlichkeit gemacht werden noch lässt es sich als eine besondere oder gar „tiefere“ Form von Wahrheit ansehen [13. S. 268 ff.].

Doch worin besteht die Bedeutung des ästhetischen Wertgebietes im Kulturganzen? Das ästhetisch bewertete Erlebnis, ein Kunstwerk, bildet für Cohn, wie ausgeführt wurde, eine Einheit von Ausdruck und Gestaltung. Das bedeutet zweierlei: Zum einen bedeutet es, ein Kunstwerk ist gestalteter Ausdruck von Kunstschaffenden, und zum anderen bedeutet es, Kunstaufnehmende versuchen, diesen so gestalteten Ausdruck zu verstehen. Betrachtet man dieses Verhältnis unter einem sozialen, das heißt in diesem Falle unter einem kommunikativen, Aspekt, so wird klar, dass es sich bei dem, was verstanden werden soll, um menschliche *Mitteilung* handelt [13. S. 228f.]. Die Form der Mitteilung, wie sie in der Kunst und den Künsten durch die vermittelnde Funktion von Kunstwerken erfolgen kann, ist trotz der individuellen Einzelheit von Kunstwerken überpersönlich oder überindividuell. Überindividuelle Formen der Mitteilung gehören zur menschlichen Kultur, sie sind das Mittel aller Kultur. Das zeigt schon das allgemeine Kommunikationsmedium der Sprache. Alle Formen menschlicher Kultur sind sprachgebunden bzw. sie weisen letztlich auf die Sprache zurück [13. S. 231ff.].

Der Sonderfall, der bei dem Wertgebiet der Ästhetik vorliegt, besteht allerdings darin, dass die ästhetische Mitteilung, wie sie durch ein Kunstwerk möglich ist, rein intensiv ist. Sie ist rein intensiv, wenn sie um ihrer selbst willen gepflegt wird [13. S. 231].³⁸ Sie ist unmittelbar anschaulich, weshalb Kunstwerke spezifische Möglichkeiten der menschlichen Kommunikation eröffnen. Weil Kunstwerke in der ihnen eigenen unmittelbar-anschaulichen Weise zum gegenseitigen Verständnis zwischen Menschen beitragen können, ist ihnen ein besonders hoher Kulturwert eigen [13. S. 233]. Darin besteht nach Cohns Auffassung die Sonderstellung des Wertgebiets des Ästhetischen in der Gesamtheit der menschlichen Kultur [13. S. 239]. Die Wertgebiete der Logik, der Erkenntnis und der Ethik fordern nach Cohns Ansicht eine Ergänzung durch die rein intensive Mitteilung, so wie sie durch Kunstwerke möglich wird [13. S. 237]. Denn jede andere als die ästhetische Kulturarbeit beinhaltet ein „transgedientes“ und damit ein diskursives Element. Cohn meint mit der Diskursivität den sukzessiven, geregelten Prozess des Fortschreitens vom einen zum anderen. Die logische Verknüpfung von Gedanken, ihr logisch geregelter Zusammenhang, ist demzufolge ein wesentliches Kennzeichen des Diskursiven [13. S. 238]. Das Einzelne hat im Zusammenhang des diskursiven Kontextes nur eine beschränkte, dienende Stellung. Ein solcher Zusammenhang und ein solches Fortschreiten widerstreben der Vorstellung von einer Vollendung.

Überträgt man diese Auffassung vom Diskursiven auf die Kultur des Menschen, dann geht der Kulturzusammenhang als ein vollendetes Ganzes für den einzelnen Kulturmenschen verloren [13. S. 241].³⁹ Diese damit einhergehende kulturelle Vereinzelung kann Cohn zufolge durch lebendige Anschauungen überwunden werden, wenn sie als Lebensformen Bestandteile des individuellen wie auch des kulturellen Lebens verstanden werden können. Auch von dieser Seite zeigt sich nochmals die Sonderstellung der Kunst oder des Ästhetischen: Anders als andere Kulturformen greifen Kunstwerke nicht aktiv-handelnd in kulturelle Prozesse ein. Anders als die Unvollendbarkeit, die dem Erkennen und dem sittlichen Handeln eigen ist, ist ein Kunstwerk als unmittelbare Anschauung vollendet vorhanden [13. S. 285]. Das impliziert einen Verzicht auf praktische Wirksamkeit, wie es bei anderen Kulturformen der Fall ist. Aufgrund seiner Selbstgenügsamkeit und Vollständigkeit vermag ein Kunstwerk weder an den Bedingungen des Daseins etwas zu verändern, noch kann es die Realität von etwas beweisen [13. S. 286]. Reine Kunstwerke sind, so lässt sich das formulieren, gegen

³⁸ Das zeigt sich an unterschiedlichen Weisen des Sprachgebrauchs, so wie sie im Alltag, in den Wissenschaften und in der Poesie verwendet werden. Nur in der Poesie ist die sprachliche Mitteilung um ihrer selbst willen da [13. S. 231].

³⁹ Das zeigt sich für Cohn besonders dann, wenn die ökonomischen, sozialen, rechtlichen und wissenschaftlichen Zustände komplexer werden [13. S. 241].

außerästhetische Kritik und gegen unkünstlerische Angriffe resistent, sie sind, wie sich Cohn ausdrückt, „unangreifbar“ [13. S. 243].⁴⁰

Andererseits kann der besonders glückliche Fall eintreten, dass ein Kunstwerk aufgrund seiner Unangreifbarkeit dennoch oder gerade zu einer lebendigen Form avancieren und kulturelle, sogar eminente, weltkulturelle Bedeutsamkeit erlangen kann. Das zeigt sich für Cohn beispielsweise an nationalen Epen [13. S. 243]. Sie können zum einen zur kulturellen Identitätsbildung beitragen. Andererseits können sie die räumlichen und zeitlichen Bedingungen oder Grenzen der Kultur, in der sie entstanden und wirksam sind, überschreiten und sich – wenn man Cohns Gedanken prolongiert, ohne ihm Gewalt anzutun – zum Erbe einer gemeinsam geteilten Weltkunst der Menschheit erweitern.⁴¹

6. Nach der Darstellung der wichtigsten Punkte der axiologischen Ästhetikbegründung Cohn stellt sich abschließend die Frage, inwiefern seine Ästhetik heute noch von systematischer Relevanz sein kann. Zunächst ist zu sagen, Cohns Ästhetik beinhaltet eine Vielzahl differenzierter und vielschichtiger Ausführungen zur Kunst, zu den Künsten und zur Bestimmung von Kunstwerken. Sie allesamt sind, wie sollte es anders sein, einerseits zeitgebunden.⁴² Nicht wenige weisen aber über ihre Zeitgebundenheit hinaus. Cohn formuliert systematische Aussagen, die heute noch relevant sind bzw. sein können. Das betrifft, um nur die wichtigsten zu nennen, seine Einsichten in die Selbstständig- bzw. Selbstgenügsamkeit des Ästhetischen, seine Abgrenzung von anderen kulturellen Wertgebieten, die Zurückweisung ästhetischer Nachahmungs- oder Abbildtheorien, seine Auffassung von der Materialität der Kunstwerke sowie die Besonderheit der ästhetischen Kommunikation als „rein intensive“ Mitteilung. Das ist auch dann zu sagen, wenn Cohn besonders bei dem zuletzt Genannten weitere wichtige Implikationen nicht beachtet. Die Aktualität seiner Ästhetik besteht zudem in Cohns Auffassung, dass in der Ästhetik bzw. in der Philosophie der Kunst nicht um Fragen der Wertung und der Bewertung herumzukommen ist. Das gilt auch für Cohns Ansicht, dass sich die mit der Bestimmung und ästhetischen Bewertung von Kunstwerken aufgeworfenen Fragen letztlich nur durch einen Rekurs auf Kant beantworten lassen. Das kann freilich nicht bedeuten, dass die Kantische Lehre nicht modifiziert werden müsste. Einzuwenden ist jedoch, dass Cohns Kritik an Kants Lehre vom ästhetischen Urteil auf einem Missverständnis beruht. Cohn meint, Kant verstehe unter einem ästhetischen Urteil ein Bestimmungsurteil, dessen Konstitution an der Logik orientiert sei. Das ästhetische Urteil ist nach Kants

⁴⁰ Das ist eine These, die Adorno unter anderen Vorzeichen vertritt: Aufgrund ihrer Autonomie entziehen sich genuine bzw. authentische Kunstwerke der Ökonomie des Marktes und ihres kulturindustriellen Verschleißes (vgl. [17. S. 109–135, 128]). Im Übrigen ist Adorno der Ansicht, ohne Werte lasse sich ästhetisch nichts verstehen. Vgl. [18. S. 392].

⁴¹ Cohn spricht in diesem Zusammenhang explizit allerdings nur den Herderschen Gedanken von einer „Weltliteratur“ an [13. S. 246].

⁴² Das gilt u.a. für Cohns Lehre von den wichtigsten Arten des Ästhetischen (= das Erhabene, Tragische, Komische).

Auffassung als Geschmacksurteil aber kein Bestimmungs-, sondern ein Reflexionsurteil (der ästhetischen Urteilskraft). Ein ästhetisches Urteil ist, wenn man die Terminologie Cohns heranzieht, also auch für Kant ein bewertendes Urteil. Im Unterschied zu Cohn wird bei Kant mit und in einem ästhetischen Reflexionsurteil nicht die Einheit von Ausdruck und Gestaltung (einer ästhetischen Anschauung), sondern das bei einer Kunstbetrachtung evozierte freie Spiel der Einbildung bewertet. Darin unterscheidet sich die Kantische Ästhetik grundlegend von der Cohns.

Kant zufolge kann ein „Geschmacksurteil“ – anders als ein Bestimmungsurteil – für sich zwar überindividuelle Allgemeinheit, aber keine begrifflich-logische, das heißt diskursive, Notwendigkeit beanspruchen. Es kann, wie Kant betont, nur allgemeine Beistimmung „ansinnen“. Auch Cohn ist dieser Auffassung, wie seine Ausführungen zum Forderungscharakter und zur Mitteilungsfunktion des Ästhetischen zeigen. Doch da Cohn das ästhetische Urteil nicht als Reflexionsurteil bestimmt, welches die ästhetische Einbildungskraft zu beurteilen hat, hat das eine weitere nachteilige Konsequenz für seine axiologische Ästhetikbegründung: Cohn versteht die ästhetische Anschauung bzw. das mit ihr implizierte ästhetische Erleben als innerliche Einheit von Ausdruck und Gestaltung. Diese Einheit bzw. ihr Erleben ist für Cohn etwas unmittelbar Erlebbares. Ästhetisches Erleben erfolgt anders als bei Kant reflexionsfrei. Wie aber soll, wenn ästhetisches Erleben reflexionsfreies Erleben ist, eine ästhetische Bewertung, von der Cohn spricht und die er mit seinem Begründungsversuch intendiert, möglich sein können?

Cohn entgeht außerdem, dass es sich bei Kants Lehre vom ästhetischen Urteil, recht verstanden, um den Versuch handelt, ästhetische Fundamentalwerte zu etablieren, die eine ästhetische Bewertung von Kunstwerken bzw. des freien Spiels der Einbildung ermöglichen. Daran ist auch dann festzuhalten, wenn man einräumen muss, dass Kants Lehre vom ästhetischen Urteil nicht frei von Unklarheiten ist, die Missverständnissen Vorschub leisten können.⁴³ Was Cohn selbst betrifft, so kritisiert er aufgrund seiner Auffassung, ästhetische Urteile seien Kant zufolge Bestimmungsurteile, fälschlicherweise – wie Cohn meint – Kants an der Logik orientierten Begründungsversuch.

Ein weiterer Kritikpunkt an Cohn betrifft dessen Versuch, den Inhalt ästhetischer Werte im Rekurs auf den Ausdruck bzw. auf Kunstwerke als Objektivationen inneren Lebens zurückzuführen [13. S. 49]. Cohn setzt Inhalt mit Ausdruck gleich, weshalb er ästhetisches Erleben als ein „Nachleben“ des (gestalteten) Ausdrucks und als ein einführendes Hineinversetzen in den Zustand der Kunstschaffenden versteht. Denn Kunstwerke sind letztlich, auch als rein intensive, Äußerungen inneren menschlichen Lebens [13. S. 63]. Das bringt Cohns Bestimmungen in bedenkliche Nähe zu lebensphilosophischen Auffassungen von

⁴³ Das zeigt die Geschichte der nachkantischen Ästhetik in vielen Facetten. Beispielhaft seien zwei unterschiedliche Positionen genannt: Vgl. [6. S. 69ff]. und [19. S. 22ff].

der Äußerung inneren Lebens in sogenannten Lebensobjektivationen.⁴⁴ Dabei geht es bei dem Kunstverstehen nicht um das Nachleben von Ausdruck durch einführende Identifikation, sondern um das Verstehen des freien Spiels der Einbildung, die durch Kunstwerke vermittelt wird und die sich in ihrer ästhetischen Geltung bemessen lassen muss. Fraglich ist darüber hinaus, ob die von Cohn vorgenommene inhaltliche Bestimmung ästhetischer Werte tragfähig ist. Denn was Cohn zu den Inhalten ästhetischer Werte anführt, sind letztlich wieder formale Charakterisierungen. Das ist nicht verwunderlich, denn nur um formale Charakterisierungen kann es bei der Grundlegung einer allgemeinen axiologischen Ästhetik gehen. Daran ist festzuhalten, auch wenn Cohn versucht, der sogenannten Inhaltsästhetik gerecht zu werden. Es bleibt schließlich kritisch zu fragen, ob Cohn bei allen Vorzügen seiner werttheoretischen Ästhetikbegründung nicht einen zu hohen Tribut zollt, wenn er mit seiner Lehre von den ästhetischen Ausdruckswerten Anleihen bei der Lebensphilosophie macht, um sie mit der kantischen bzw. neukantischen Philosophie zu verbinden.

References

- [1] Windelband W. *Einleitung in die Philosophie*. Tübingen; 1914.
- [2] Rickert H. *System der Philosophie. 1. Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen; 1921.
- [3] Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 8. System der Philosophie. 3 Teil*. Hildesheim, New York; 1982.
- [4] Cohen H. *Kants Begründung der Aestetik*. Berlin; 1889.
- [5] Cassirer E. *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag; 1990.
- [6] Hartmann Nic. *Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt*. Bd. 3. In: *Kleinere Schriften*. Berlin; 1958.
- [7] Geiger M. *Zugänge zur Ästhetik*. Leipzig; 1928.
- [8] Unger HE. *Über die Geschichte der Psychologie als eigenständige Wissenschaft an der Universität Freiburg von ca. 1920 bis ca. 1945 mit dem Schwerpunkt 1933 bis 1945*. Universität Freiburg, Psychologisches Institut (Diplomarbeit); 1989.
- [9] Heitmann M. „Jedes Gefühl der Zugehörigkeit fehlt.“ Jonas Cohn (1869–1947). Einblicke in ein deutsch-jüdisches Gelehrtenleben. *Kalonymos*. 2001;(4):1–4.
- [10] Zeidler KW. Selbstkontinuation, Korrelation und Dialektik: Bruno Bauch, Richard Höningwald und Jonas Cohn. In: *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*. Fulda HF, Krijnen Ch, hg. Würzburg; 2006.
- [11] Krijnen Ch. *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg; 2008.
- [12] Flach W. *Die Westdeutsche Schule des Neukantianismus*. In: Flach W, Holzhey H, hg. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hildesheim; 1980.
- [13] Cohn J. *Allgemeine Ästhetik*. Leipzig. Nachdruck: Verlag der Wissenschaft (= unveränderter Nachdruck der Originalausgabe). Norderstedt; 2015.

⁴⁴ Bei Dilthey lässt sich von solchen Lebensobjektivationen sprechen. Vgl. zur Darstellung und Kritik: [20. S. 20–40].

- [14] Göller Th. *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie. Darstellung, Kritik, Aktualität.* Würzburg; 1986.
- [15] Göller Th. Kantische und nicht-kantische Elemente in Cassirers Begründung der Kulturphilosophie. In: Heinz M, Krijnen Ch, hg. *Kant im Neukantianismus – Fortschritt oder Rückschritt?* Würzburg; 2007.
- [16] Flach W. *Grundzüge der Ideenlehre.* Würzburg; 1997.
- [17] Adorno ThW. Engagement. In: *Noten zur Literatur III.* Frankfurt a.M.; 1980.
- [18] Adorno ThW. *Ästhetische Theorie.* Adorno G, Tiedemann R, hg. Frankfurt a.M.; 1977.
- [19] Göller Th. *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis.* Würzburg; 2000.

Über den Autor:

Göller Thomas – Prof. Dr., Department für Philosophie, Karlsruher Institut für Technologie (KIT), 12 Kaiserstraße, Karlsruhe, 76131, Deutschland. E-mail: tho.goeller@arcor.de

Сведения об авторе:

Гёллер Томас – проф., д-р, кафедра философии, Технологический институт Карлсруэ, 12 Кайзерштрассе, Карлсруэ, 76131, Германия. E-mail: tho.goeller@arcor.de

About the author:

Thomas Göller – Prof. Dr., Karlsruhe Institute of Technology (KIT), Department of Philosophy, 12 Kaiserstraße, 76131 Karlsruhe, Germany. E-mail: tho.goeller@arcor.de



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1187-1199>

EDN: KOLNXM

Научная статья / Research Article

Парадокс Аверроэса

Н.С. Кирабаев  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 kirababaev-ns@rudn.ru

Аннотация. В исследовании рассматривается проблема разных способов восприятия античной философской традиции в классической арабо-мусульманской и средневековой европейской философии. Отмечается, что различие в способах восприятия определяется, в частности, особенностями концепции «знания» в исламе и христианстве. В рамках взаимодействия арабо-мусульманской и христианской культур возникают стереотипы в восприятии друг друга, которые удивительным образом формируют, например, парадоксы при христианизации и европеизации учений восточных перипатетиков, чьи труды переводились на латинский язык и имена которых «латинизировались». Наиболее известные имена философов: Ибн Сина (980–1037) более известен в Европе как Авиценна и Ибн-Рушд (1126–1198) как Аверроэс. Эти мыслители принадлежали к школе восточного перипатетизма. Восточный перипатетизм или восточный аристотелизм – термины, которыми обозначают одно из направлений арабо-мусульманской философии эпохи средневековья. Как известно, именно представителей восточного перипатетизма именуя фаласифа (الفلاسفة), а их учения фалсафа (فلسفة). Под термином «фалсафа» в арабо-мусульманской культуре эпохи средневековья имелась в виду античная философия, а также учения ал-Фараби (870–950), Ибн Сины, Ибн-Рушда, которые основывались на античных моделях философствования. Фалсафа отличалась тем, что, в отличие от европейской средневековой философии, никогда не стремилась служить религии и даже не рассматривалась для этой роли. Именно с именем Ибн-Рушда связано и одно из направлений развития средневековой европейской философии – «латинского аверроизма», который как философский термин применяется к направлению в схоластике XIII в., основывающегося на аверроэсовской интерпретации Аристотеля, и лежит в основе учения о «двойственной истине», рассматривавшего независимость истин разума от истин откровения, и, в конечном счете, философии от религии. Основными представителями этого течения были Сигер Брабантский (ок. 1240–1284) и Боэций Дакийский (ок. 1240–1284). Суть парадокса заключается в том, что средневековая Европа знала учение Аверроэса, но не знала учение Ибн-Рушда или по-своему его воспринимала. В то время как Арабский Восток как родина учения Ибн-Рушда не был знаком ни с так называемым аверроизмом, ни с концепцией «двойственной истины». В данном контексте парадокс можно объяснить как ситуацию, которая существует в исторической реальности, но не имеет строго логического объяснения, то есть на первый взгляд авторство

© Кирабаев Н.С., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Аверроэса как создателя учения о «двойственной истине» кажется истинным, но фактически является недостоверным высказыванием. Это связано и с тем, что в понятия и ценностные установки одной культуры, перенесенные для объяснения феноменов другой культуры, формируют стереотипное восприятие феноменов этой иной культуры. Вместе с тем в рамках взаимодействия культур распространение «латинского аверроизма» является одним из примеров интеграции арабо-мусульманской философской традиции в средневековую европейскую культуру.

Ключевые слова: стереотип, способы восприятия культур, Ибн-Рушд, аверроизм, латинский аверроизм, фалсафа, Аристотель, восточный перипатетизм

Информация о финансировании. Исследование выполнено в рамках инициативного проекта НИР ФГСН РУДН им. Патриса Лумумбы № 100343-0-000 «Русская философия на перекрестке культур: в поисках диалога».

История статьи:

Статья поступила 22.08.2024

Статья принята к публикации 01.11.2024

Для цитирования: Кирабаев Н.С. Парадокс Аверроэса // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1187–1199. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1187-1199>

The Paradox of Averroes

Nur S. Kirabaev  

RUDN University, Moscow, Russia

 kirababaev-ns@rudn.ru

Abstract. The research examines the problem of different ways of perceiving the ancient philosophical tradition in classical Arab Muslim and medieval European philosophy. It is noted that the difference in the ways of perception is determined, in particular, by the peculiarities of the concept of “knowledge” in Islam and Christianity. In the interaction between Arab Muslim and Christian cultures, stereotypes emerge in mutual perceptions, surprisingly leading to paradoxes like the Christianization and Europeanization of Eastern Peripatetic teachings. Their works were translated into Latin, and their names were “Latinized”. The most famous names of philosophers: Ibn Sina (980–1037) is better known in Europe as Avicenna and Ibn Rushd (1126–1198) as Averroes. These thinkers belonged to the school of Eastern Peripateticism. Eastern Peripateticism or Eastern Aristotelianism are terms that denote one of the directions of Arab-Muslim philosophy of the Middle Ages. As is known, it is the representatives of Eastern Peripateticism that are called *falasifa* (الفلاسفة), and their teachings *falsafah* (فلسفة). In medieval Arab-Muslim culture, the term “*falsafa*” referred to ancient philosophy and the teachings of thinkers like al-Farabi (870–950), Ibn Sina, and Ibn Rushd, who were influenced by ancient philosophical models. Unlike European medieval philosophy, a unique aspect of *falsafa* was that it was neither regarded as nor aspired to be a servant of religion. It is with the name of Ibn Rushd that one of the directions of development of medieval European philosophy is associated – “Latin Averroism”, which as a philosophical term is applied to the direction in scholasticism of the XIII-th century, based on Averroes’ interpretation of Aristotle and underlies the doctrine of “dual truth”, which considered the independence of truths of reason from truths

of revelation, and, ultimately, philosophy from religion. The main representatives of this movement were Siger of Brabant (c. 1240–1284) and Boethius of Dacia (c. 1240–1284). The essence of the paradox is that medieval Europe knew the teachings of Averroes but did not know the teachings of Ibn Rushd or perceived them in its own way. At the same time, the Arab East, as the birthplace of Ibn Rushd's teachings, was not familiar with either the so-called Averroism or the concept of "dual truth". In this context, the paradox can be explained as a situation that exists in historical reality, but does not have a strictly logical explanation, that is, at first glance, the authorship of Averroes as the creator of the doctrine of "dual truth" seems true, but in fact is an unreliable statement. This is also due to the fact that the concepts and value attitudes of one culture, transferred to explain the phenomena of another culture, form a stereotypical perception of the phenomena of this other culture. At the same time, within the framework of the interaction of cultures, the spread of "Latin Averroism" is one of the examples of the integration of the Arab-Muslim philosophical tradition into medieval European culture.

Keywords: paradox, stereotype, ways of perceiving cultures, Ibn Rushd, Averroism, Latin Averroism, Falsafa, Aristotle, Eastern Peripateticism

Funding of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100343-0-000 "Russian philosophy at the crossroads of cultures: in search of dialogue".

Article history:

The article was submitted on 22.08.2024

The article was accepted on 01.11.2024

For citation: Kirabaev NS. The Paradox of Averroes. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1187–1199. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1187-1199>

Введение

История межкультурной коммуникации и восприятия арабо-мусульманской культуры в эпоху средних веков европейской христианской культурой была очень непростой, поскольку в основе ее лежали как религиозно-культурные, так социально-политические факторы. Историк философии и арабист Сагадеев А.В. утверждал, что представления о Востоке и Западе основаны на географическом разграничении «мы» и «они». Идея их противоположности, появившаяся в античности как дихотомия Азия – Европа, со временем наполнилась множеством стереотипов о политике, обычаях, психологии, эстетике и мировоззрении азиатских народов в глазах европейцев. Европейский эгоизм, в рамках оппозиции «Восток – Запад», возник в античности, например, Геродот рассматривал Троянскую и Греко-Персидскую войны как продолжение исконной вражды между Европой и Азией. Позднее мир стал делиться на мир Рима и мир варваров. Так как отношения между сторонами осуществлялись не только через обмен культурными ценностями (идеями), но и через непрестанную борьбу, то от поколения к поколению закреплялись негативные предрассудки относительно соперника и формировался устойчивый стереотип о культурном превосходстве западных народов. Английский исследователь ислама У.М. Уотт в своей работе обсуждает стереотипное отношение

европейцев к достижениям арабо-мусульманской науки и философии. Он указывает, что европейские ученые часто рассматривали арабов как лишь простых «передатчиков» греческого знания, с недооценкой их собственного вклада. Некоторые, даже признавая достижения арабов, делали это с неохотой. Например, барон Карра де Во, автор главы о науке в книге «Наследие ислама», пренебрежительно утверждает, что арабам не хватает оригинальности и воображения греков, представляя их лишь как учеников, которые продолжают и совершенствуют греческие научные идеи.

У.М. Уотт предлагает отказаться от европоцентристского взгляда и по-новому взглянуть на историю взаимодействия двух великих цивилизаций.

Таким образом, исторически стереотипы формировались как предрассудки, предубеждения, лежащие в основе поведенческих моделей. Человек имеет ясное представление о большинстве вещей еще до того, как он с ними непосредственно столкнулся в жизни. Подобные представления-стереотипы формируются под влиянием культурного окружения. При этом культурные автостереотипы считаются в основном однозначными, непротиворечивыми, позитивными и благоприятными, в то время как, стереотипы, как правило, рассматриваются как негативные и неблагоприятные. Сходство при анализе «иных культур» рассматривается как близкое идеальному образцу, каковыми считаются ценности и социальные нормы «своей культуры». А различия, как противоречия между воображаемым и действительным, представляются как контраст образцу и ведут к непониманию, а зачастую и к отторжению. В целях изучения взаимного воздействия западных и восточных культурных традиций в условиях, с одной стороны, диалога, а с другой, все же противостояния создаются условия для поиска общего, а также формирования единой платформы, на которой осуществляется коммуникация.

Взаимодействие христианского и мусульманского миров в средние века велось не в последнюю очередь на основе отношения к античной философской традиции. Как известно, образ философии как любви к мудрости сложился еще в античности и отражал высокую оценку роли и статуса философии и философов в обществе. В эпоху средневековья образ философии претерпел ряд существенных изменений. И хотя и западноевропейскую и арабо-мусульманскую философию можно рассматривать в качестве преемников и продолжателей традиций античной философской культуры, однако роль и место античной философии в культурах средневековой Европы и мусульманского Востока было весьма отличным. Если в европейской средневековой философии утвердился единый образ, в соответствии с знаменитым определением св. Петра Дамиани, «философии как служанки теологии» (ее основная функция – истолкование Священного Писания, формулировка догматов церкви и доказательство бытия Бога), то на Арабском Востоке развитие различных философских традиций не ставило философию в ситуацию подчинения «теологии». Единство и разноликость образов арабо-мусульманской философии VIII–XV вв. проявились в разнообразии основных направлений ее

исторического развития: калам («спекулятивная теология»), фалсафа (философия восточного перипатетизма), суфизм (философия в лоне мистицизма), ишракизм (метафизика света), шиитская философия (эзотерическая традиция), философия Ибн Халдуна (учение о цивилизации, возникшее вне религиозной традиции). Безусловно, речь шла о проблемах соотношения философии и религии, веры и разума. Возникшая в ту эпоху ситуация культурного непонимания при активном взаимодействии мира ислама и христианства привело к влиянию достижений философии и науки мусульманского Востока на средневековую Европу в рамках не только латинизации имен арабомусульманских мыслителей и переводам на латинский язык их трудов, но и переводам трудов античных мыслителей с арабского языка. Как известно, понимание достижений философии и культуры мира Арабского Востока европейским христианским миром было связано со способностью проникнуть, усвоить, и осознать смысл какого-либо явления в терминах и категориях христианской культуры. При этом формами проявления такого понимания стало соотнесение предмета или явления с определенным «своим» европейским христианским категориальным пространством культуры. Поскольку в исламе отсутствует такое явление, как посредничество между Богом и человеком, церковный институт, разделение на ортодоксию и ересь, а также обряды рукоположения и таинства, описание мусульманской культуры возможно лишь через рефлексию этих понятий с опорой на христианскую традицию. Например, понятие «теология» в исламе не существует в том значении, которое оно имеет в христианстве.

Но тем не менее «калам» переводится как «теология» (theology). В арабском языке нет термина «мистицизм», однако суфизм как направление в исламе, мусульманской культуре и философии переводится этим термином. Использование этого и других терминов для описания мусульманской культуры и философии привели к искажению мусульманской картины мировосприятия и мироощущения и формированию культурных, философских и политических стереотипов. Кроме того, эти стереотипы основывались на иной концепции знания. Понятие «знание» в исламе и арабо-мусульманской культуре отражало специфически «фактическое и эмоциональное содержание», обусловленное особенностями социально-культурной среды возникновения и развития ислама. «Торжество знания» было определяющей чертой, своего рода доминантой средневековой мусульманской цивилизации [1. С. 21]. Термин «знание» в исламе, согласно Роузенталу Ф., особо труден для понимания представителям других цивилизаций [1. С. 20]. Арабо-мусульманская религиозная и философская традиции опирались на кораническую концепцию знания, согласно которой в исламе светское и религиозное знания сопровождают друг друга, не происходит разделения на «Богу богово, а кесарю – кесарево», вера и разум не противоречат, а взаимно дополняют друг друга. В исламе стремление к знаниям считается священным долгом каждого мусульманина. Этот процесс является ключевой обязанностью, влияющей на

все аспекты жизни. Коран и хадисы содержат множество призывов к размышлениям и получению знаний.

В хадисе сказано: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является фардом (обязанностью – Н.К.) для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний»¹. Высоко оценивается не только статус знания в культуре, но и статус науки и ученых [2. С. 201–207; 3. С. 32–34]. Даже «вера» рассматривается как разновидность знания. Рассматривая понятие «веры» в Коране и хадисах, важно иметь в виду, что кораническое мировоззрение «геоцентрично», в то время как современное представление о «вере» – антропоцентрично. Поскольку в Коране «вера» – это «иман» (إيمان), то в классической арабской логике, а также в каламе для обозначения «веры» употребляется термин «тасдик» (تصديق). Представители калама подчеркивали синонимичность этих двух терминов, и понятие «тасдик» означает «познание истины», усвоение и утверждение ее.

Знакомство с античной культурой, включая философию, началось с багдадского «Дома мудрости» в начале IX в. За два последующих века сирийцы-несториане, некоторые из которых были частью «багдадской школы аристотеликов», переводили с греческого работы Платона, Аристотеля и других мыслителей.

И если с IX по XII вв. Багдад, Каир, Кордова, Севилья и Гранада были центрами приобщения и интеграции эллинско-эллинистической учености в арабо-мусульманскую культуру, то с X по XIII вв. прослеживаются активные связи между культурными центрами халифата и латинским Западом. С 1125 г. Европа начала знакомиться с работами Аристотеля и арабо-мусульманских философов. Особенно популярными стали труды Ибн-Сины и Ибн-Рушда. Например, идеи Ибн-Сины были в некоторой степени интегрированы в христианскую мысль, как в трактате архиепископа Иоанна, где проводилось сравнение его с Августином. Влияние Ибн-Сины ощутимо в работах многих учителей XII–XIII вв., включая Роджера Бэкона. Также идеи Авиценны нашли отражение у Альберта Великого и Фомы Аквинского. Особое место занимает Ибн-Рушд, его влияние было связано с распространением аристотелизма в Европе.

Аристотель, восточный перипатетизм и учение Ибн-Рушда о соотношении философии и религии

Платон и Аристотель сформировали практически всю интеллектуальную традицию не только средневековой Европы, но арабо-мусульманского Востока. И если Платон стал доминирующей фигурой в христианской философской мысли Европы, в частности, значительную роль в этом сыграл

¹ Как понимать хадис «Ищите знание, даже если оно в Китае»? Режим доступа: <https://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/kak-ponimat-hadis-isite-znanie-daze-esli-ono-v-kitae/> (дата обращения: 13.08.2024).

Аврелий Августин, приспособивший платонизм к христианскому вероучению, то именно Аристотелю суждено было стать олицетворением мудрости на мусульманском Востоке. Его называли на арабском языке Аристуталис или Аристу, хотя при цитировании его часто называли, например, «мудрец». Аристотель также получил почетный титул «Первый Учитель», в то время как первый комментатор работ Аристотеля, выдающийся философ и ученый ал-Фараби имел титул «Второго Учителя». Ибн-Рушд был последним великим арабским Комментатором Аристотеля, написавшим многочисленные трактаты о его трудах. Представление о месте Аристотеля в исламе и арабо-мусульманской культуре дает хадис, в котором Пророк заявляет о том, что он является Аристотелем своей общины. В арабо-мусульманском мире гораздо больший интерес проявили метафизическая, политическая и социальная сторона аристотелевской традиции и попытка переосмыслить и адаптировать их к условиям мусульманского мира [4]². Восточный перипатетизм или восточный аристотелизм – термины, которыми обозначают одно из направлений арабо-мусульманской философии эпохи средневековья. В арабо-мусульманской культуре в период средневековья термин «фалсафа» обозначал античную философию и учения философов, ориентированных на античные модели мышления. В отличие от европейской философии того времени фалсафа не служила религии и развивалась в светской и религиозной сферах, влияя на образование, литературу, науки и искусство. Восточные перипатетики, называемые «фаласифа», признавали единственную истину – истину рационального знания, а религию рассматривали как политическое искусство, опирающееся на риторические и поэтические формы. Основателем фалсафа считают аль-Кинди, он объединил исламскую концепцию Бога с философией неоплатонизма, обсуждая такие темы, как аллегорическое толкование священных текстов, концепцию Бога как первопричины, сотворение как эманацию и проблему бессмертия души. К фалсафа также относились такие философы, как аль-Фараби, Ибн-Сина (Авиценна), Ибн Баджа (Авемпаце), Ибн Туфайл (Абубакер) и Ибн Рушд (Аверроэс).

Учение Ибн-Рушда об истине обосновывается на нескольких принципиальных положениях, затрагивая особенности арабо-мусульманской культуры. Прежде всего, он делит людей на две группы: «широкую публику» (‘амма или джумхур) и «избранных» (хасса), к которым относились философы, называемые также мудрецами или логиками. Эта классификация связана с различием в способности людей строить суждения. В священных текстах, по его мнению, присутствуют два смысла: буквальный и внутренний, что связано с разными уровнями интеллектуальных способностей среди людей. Противоречия между частями Корана требуют, чтобы мудрецы объясняли эти противоречия, основываясь на своем специальном знании. Ибн-Рушд настаивал на единстве истины для всех людей, независимо от их принадлежности

² Aristotelianism in Islamic philosophy. Aristotle and the Arabic Tradition. Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

к «широкой публике» или «избранным». Однако различия в постижении истины вызваны различными способами восприятия: философия – это спутница и молочная сестра религии. Философы, начиная с ал-Кинди, применяли метод «та’вил», символично-аллегорическую интерпретацию, чтобы рационально толковать Коран и сунну. Ибн-Рушд утверждал, что когда выводы доказательства противоречат буквальному смыслу вероучения, последний допускает аллегорическое толкование по правилам арабского языка. Право на «та’вил» имеют не все, поскольку способности людей в постижении истины различаются. «Широкая публика» обладает риторическим знанием, а представители калама базируются на вероятностных посылках. Только философы, обладающие строго доказательным знанием, могут проводить аллегорическую интерпретацию. Ибн-Рушд предупреждал, что неверие происходит, когда те, кто обязан верить в буквальный смысл, пытаются его аллегорически толковать, или когда философы разглашают свои толкования перед неподготовленными людьми. Поэтому он призывал излагать толкования только в аподейктических книгах, доступных лишь соответствующим специалистам. Публикация таких интерпретаций в книгах, использующих поэтические, риторические и диалектические методы, является грехом как против религии, так и против философии, даже с лучшими намерениями, поскольку она увеличивает число неверующих и пороков.

Таким образом, учение Ибн-Рушда выделяет разные уровни знания и понимания истины среди людей, подчеркивая необходимость правильного подхода к толкованию священных текстов в зависимости от интеллекта и образованности, чтобы избежать неверия и искажений.

Рассматривая вопрос о соотношении философии, калама («спекулятивная теология») и религии, *Ибн-Рушд* считал невозможным говорить о какой-либо «истинной религии», в отличие от позиции знаменитого Абу Насра *ал-Фараби* в учении о «добродетельной религии». Религия рассматривается *ал-Фараби* как «подражание» философии, поскольку она основана на поэтических речениях, «подражающих» действительности. Хотя в целом Ибн-Рушд придерживается позиции *ал-Фараби* в вопросе о взаимосвязи пяти методов суждений с вопросом о соотношении философии, калама и религии [5. С. 120–144], однако кордовский мыслитель считал, что религия относится к практическим искусствам (политическим), необходимым в обществе, подавляющая часть которого неспособна усвоить «истины философии».

Ибн-Рушд в своей работе «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» подчеркивает важность философии в мусульманском обществе. Он исследует, разрешено ли религией изучение философии и логических наук, и приходит к выводу, что эти дисциплины либо предписаны, либо похвальны. Основным аргументом Ибн-Рушда заключается в том, что философия занимается изучением сущего, чтобы понять творца через его творения. Чем глубже понимание процесса сотворения, тем глубже познание творца. Поскольку религия призывает к исследованию мира

разумом, это значит, что философия, с точки зрения религии, должна быть положительно оценена. Он указывает на стихи из священных текстов, которые вдохновляют на рациональное исследование и познание. Далее следуют пространные рассуждения о необходимости философствования как обязанности мусульманина, а также о важности изучения трудов античных философов, ибо «они преследуют те же цели», к которым призывают Священные тексты ислама. Ибн-Рушд в этом отрывке объясняет, что люди по критерию понимания священных текстов делятся на три категории. Первая группа – риторики – это те, кто не способен к глубокому толкованию и представляет широкую публику. Вторая группа – те, кто способен на диалектическое толкование. Третья группа – аподейтики, способные к аподейктическому толкованию с помощью философии. Эти глубинные интерпретации не должны быть открыты диалектикам, а тем более широкой публике, так как это может привести к неправильному пониманию и неверию как у тех, кому они раскрываются, так и у тех, кто их раскрывает. Таким образом, философия и религия связаны родством, состоящим в том, что и та, и другая заняты толкованием предельных оснований бытия. Однако их родство не кровное, а согласно, например, ал-Фараби, религия – падчерица философии, а по Ибн-Рушду – ее молочная сестра. Следовательно, у Ибн-Рушда нет никакого учения о «двух истинах».

Аристотель, Аверроэс и латинский аверроизм

Философ и ученый Ибн-Рушд был известен своими обширными трудами в различных областях, включая философию, медицину, естественные науки и мусульманское право. Он написал комментарии почти ко всем произведениям Аристотеля, а также к работам других выдающихся философов. Ибн-Рушд особенно известен своей способностью трактовать сложные вопросы, оставленные Аристотелем нерешенными, придавая им актуальность в свое время. К концу XII в. его труды были переведены на латинский язык. Эти комментарии получили признание, и Ибн-Рушд получил титул «Комментатор». Переводы произведений Аристотеля на латынь были поэтапными: сначала с арабских версий, позже – с греческого оригинала. Несмотря на его вклад, католическое руководство отнеслось к переводам скептически, так как философия Аристотеля, по их мнению, не соответствовала христианскому учению. Считалось, что его идеи были слишком материалистическими, чтобы они могли способствовать пониманию христианских доктрин, и даже работы Ибн-Рушда как «Комментатора» не могли изменить это восприятие.

Важно иметь в виду, что XIII в. – это время зарождения европейских университетов, в частности философское и теологическое образование в Парижском университете стало достаточно известным и авторитетным. Парижский университет обладал определенной независимостью и начиная с 1200 г. получил правовые привилегии, что позволило студентам и преподавателям

иметь особый статус. В 1246 г. папа Иннокентий IV дал университету разрешение на использование собственной печати. Несмотря на это, университет оставался под контролем церкви, с епископами, ответственными за соблюдение правильной веры. Университеты были официальными учреждениями с правовым статусом, что способствовало активному изучению трудов Аристотеля, а также его последователей. К 1255 г. Аристотель стал центральной фигурой – его работы стали обязательными для студентов на факультете искусств. Академическая программа фокусировалась на естественной философии Аристотеля, логических трудах, а также на работах других авторов, таких как Евклид и Птолемей. По сути, к середине XIII в. факультет искусств в Парижском университете стал факультетом философии Аристотеля.

Общей чертой сторонников и последователей латинского аверроизма была опора на разум ('акл), Божественной душой в человеке является разум, который лишен индивидуальных черт и общий всем людям, а среди основных идей в комментариях Аверроэса к Аристотелю, которые легли в основу учения латинских аверроистов, можно выделить:

- Ограниченность божественного всеведения, Бог управляет миром в силу необходимости, а не по произволу;
- Вечность мира, хоть мир и нуждается в Боге как в Создателе;
- Ничтожность индивидуальной души, индивидуальная душа не вечна и умирает вместе с телом;
- Вечность и единство надиндивидуального человеческого интеллекта;
- Учение о «двух истинах» [6; 7; 8. С. 62–180].

Поздняя философская концепция аверроизма заключалась в том, что философский и религиозный миры являются отдельными сущностями.

В 1265 г. видный представитель средневековой схоластики Альберт Великий пишет по заказу папы Александра IV «О единстве интеллекта против аверроистов», а потом Бонавентура в 60-х гг. XIII в. высказывается против „засилья“ философствования восточных перипатетиков в университете, олицетворением которого был Аверроэс. В 1270 г. ученик Альберта Великого Фома Аквинский в своем трактате с тем же, что и учителя названием «*О единстве интеллекта против аверроистов*» впервые использовал термин «неких так называемых латинских аверроистов». Под «некими латинским аверроистами» имелась в виду группа преподавателей факультета Искусств (философского факультета) Парижского университета – Сигер Брабантский, Бозций Дакийский и Бернье из Нивеля. «Что касается антиаверроизма Фомы, то он мог бы быть в отношении следующих проблем – свободы, телесного воскрешения, двойственной истины, т.е. единства общечеловеческого разума» [9. С. 117]. Необходимо отметить, что Фома Аквинский не только критиковал аверроизм по вышеуказанным проблемам, но и был сторонником так называемого «умеренного» или ««позитивного аверроизма» в логике и теории познания, в космологии, в психологии, в метафизике, в теологии и в этике». [9. С. 117].

Латинский аверроизм был осужден в 1270 г. епископом Парижа Тампье (Étienne Tempier) как «несовместимые с духом католицизма 13 тезисов, которыми учили на факультете Искусств» [8. С. 6]. Конечно, речь шла об идеях Стагирита и комментариях Аверроэса к его сочинениям, составлявшим значительную часть этого источника опасностей для христианской веры. Эгидий Римский (1246/1247–1316), епископ Буржа, видный философ и теолог трактата *De erroribus philosophorum* («О заблуждениях философов»), указал на те положения в сочинениях античных и арабо-мусульманских философов, которые несовместимы с христианским учением. «В указанном трактате он не только указал на отдельные «заблуждения» того или иного философа, но и попытался представить истоки этих «заблуждений» и взаимосвязь между ними» [8. С. 186].

При этом в качестве основного источника заблуждений Аверроэса он считал философию самого Аристотеля.

Заключение

Роль Аверроэса, как и самих «латинских аверроистов» в истории философской культуры, послужила отправной точкой в становлении и развитии светской философии и в немалой степени способствовала развитию европейского секуляризма. Несмотря на повторное осуждение тем же епископом Тампье в 1277 г. тем, не менее многие аверроистские идеи уже получили «самостоятельную жизнь», и их можно найти, например, в философии Джордано Бруно (1548–1600), считавшего, что: «природа нисходит к производству вещей, а разум восходит к их познанию по одной и той же лестнице и что тот и другая продвигаются от единства к единству, проходя через множественность средств» [10. С. 13]. А также у Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494), «Речь о достоинстве человека», которого считается манифестом ренессансного гуманизма.

Таким образом, учение Ибн-Рушда о соотношения философии, теологии и религии в интерпретации латинских аверроистов стала причиной весьма острых дискуссий в Европе XIII в. не просто между исламом и христианством, а по проблеме отношения к философии Аристотеля и вопросу не противоречащей друг другу философской и религиозной «двойственной истины». Приняв «теорию двойственной истины», последователи Аверроэса согласились с его интерпретацией идеи Аристотеля, включая те из них, которые противоречили христианскому взгляду на мир и его восприятию. Таким образом, «латинский аверроизм» как направление в западноевропейской средневековой философии, развивавшее аристотелизм в его интерпретации Аверроэсом, стало важным этапом в развитии европейской философии Возрождения и Нового времени. Последователи Аверроэса утверждали философию как «наивысшую мудрость» на основе концепции «двойственной истины», согласно которой истины разума независимы от истин Откровения,

а философия – от религии. Не случайно известный французский историк философии Э. Жильсон отмечал, что «...культ Аверроэса является отличительным признаком аверроистской школы...» [11. С. 273]. Таким образом, распространение аверроизма – лишь один из примеров интеграции арабо-мусульманской философии в культуру Западной Европы. «Любая цивилизация воспринимает элементы чужой культуры в том случае, если этих элементов ей недостает и, если она готова к их восприятию» [12. С. 16]. Культура арабо-мусульманского средневековья подготовила зарождение философии эпохи Возрождения в Европе.

Список литературы

- [1] Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М. : Наука, 1978.
- [2] Кирабаев Н.С. «Знание» и «действие»: ал-Газали и арабо-мусульманская философская традиция в контексте взаимодействия с философской культурой Византии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 201–215 <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-201-215>
- [3] Кирабаев Н.С., Аль-Джаноби М.М. Абу Хамид ал-Газали о «Достоверном знании» // Философия религии: аналитические исследования. 2023. Т. 7. № 2. С. 30–45. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2023-7-2-30-45>
- [4] Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. М. : Издательский дом Маржани, 2009.
- [5] Сагадеев А.В. Учение Ибн-Рушда о соотношении философии и религии, и его истоки в трудах ал-Фараби // Ал-Фараби: научное творчество. М., 1975.
- [6] Аполлонов А.В. «Латинский аверроизм» – миф или реальность? // «Z». Философско-культурологический журнал. 2000. Т. 3. С. 5–15.
- [7] Аполлонов А.В. Бозций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия // *Бозций Дакийский*. Сочинения / пер. А.В. Аполлонова. М., 2001. С. V–LII.
- [8] Аполлонов А.В. Латинский аверроизм XIII века. М. : ИФРАН, 2004.
- [9] Кирабаев Н.С. Арабо-мусульманская философия в трудах Фомы Аквинского // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. М. : ИНИОН, 1979. С. 114–124.
- [10] Бруно Д. О причине, начале и едином // Диалоги / пер. М.А. Дынника. М., 1949. С. 273–293.
- [11] Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М. : Республика, 2004.
- [12] Сагадеев А.В. «Наследие ислама»: история и современность // Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. М. : Наука, 1976.

References

- [1] Rosenthal F. *The triumph of knowledge. The concept of knowledge in Medieval Islam*. Moscow: Nauka; 1978. (In Russian).
- [2] Kirabaev NS. “Knowledge” and “action”: al-Ghazali and the Arab-Muslim philosophical tradition in the context of interaction with the philosophical culture of Byzantium. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):201–215. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-201-215>

- [3] Kirabaev NS, Al-Dzhanabi MM. Abu Hamid al-Gazali about “Reliable knowledge”. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*. 2023;7(2):30–45. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2023-7-2-30-45>
- [4] Sagadeev AV. *Oriental peripatetism*. Moscow: Izdatelskij dom Marzhani publ.; 2009. (In Russian).
- [5] Sagadeev AV. Ibn Rushd’s teaching on the relationship between philosophy and religion, and its origins in the writings of al-Farabi. In: *Al-Farabi: scientific creativity*. Moscow; 1975. P. 120–144. (In Russian).
- [6] Apollonov AV. Is “Latin Averroism” a myth or a reality? “Z”. *Filosofsko-kulturologicheskij zhurnal*. 2000;(3):5–15. (In Russian).
- [7] Apollonov AV. Boethius of Dacia and Latin averroism of the XIII century. In: *Boethius of Dacia. Works*. Apollonov AV, transl. Moscow; 2001. P. V–LII. (In Russian).
- [8] Apollonov AV. *Latin averroism of the XIII century*. Moscow: IFRAN; 2004. (In Russian).
- [9] Kirabaev NS. Arab-Muslim philosophy in the works of Thomas Aquinas. In: *Modern foreign studies on medieval Philosophy*. Moscow: INION; 1979. P. 114–124. (In Russian).
- [10] Bruno D. About the reason, the beginning and the one. In: *Dialogues*. Dynnik MA, transl. Moscow; 1949. (In Russian).
- [11] Gilson E. *Philosophy in the Middle Ages. From the origins of patristics to the end of the XIV century*. Moscow: Respublika publ.; 2004. (In Russian).
- [12] Sagadeev AV. “The Legacy of Islam”: history and modernity. In: Watt WM. *The influence of Islam on medieval Europe*. Moscow: Nauka publ.; 1976. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ки́рабаев Ну́р Се́рикович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-0192-6337. SPIN-код: 3579-3794. E-mail: kirabaev-ns@rudn.ru

About the author:

Kirabaev Nur S. – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0192-6337. SPIN-code: 3579-3794. E-mail: kirabaev-ns@rudn.ru



Социальная философия

Social Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1200-1211>

EDN: KQXLHN

Научная статья / Research Article

Философский аспект пространственно-временных ритмов социального пространства города в документальном фильме: на примере экранного хронотопа Дзиги Вертова

Ю.А. Кирсанова  , И.К. Черкасова 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 kirsanova-yua@rudn.ru

Аннотация. Цель исследования состоит в изучении пространственно-временных ритмов социального пространства города в документальном фильме. Принято считать, что первый показ кинолент братьев Люмьер на бульваре Капуцинок и зародил документалистику – вид искусства, основанного на реальной съемке жизни, без постановочных сцен, актерской игры и авторского видения. Философский потенциал документального кино как жанра обеспечивает ему особое место в киноискусстве. Поэтому особый исследовательский интерес вызывает ритманализ городского пространства в кинореальности – экранный хронотоп городской повседневности в документальных работах. Город в документальном кинофильме – полноправный герой, а городское пространство и вся его архитектура, повседневная жизнь, измененные монтажом, создают новое условное время и пространство киноработы. В документальной картине монтаж является важным смысловым инструментом, с помощью которого создается пространственная составляющая ритмики города. Ритмика города прослеживается с повторением определенных элементов, кадров, паттернов, что свидетельствует о глубине интенсификации художественной композиции. Анализ ритма городского пространства представляет исследование изменений и трансформации пульсации, слияния видимого и невидимого в киноискусстве. Время, пространство и ритм являются важными элементами повествования и динамичности специфики кинематографического опыта. Экранный хронотоп реализуется в различных специфических приемах для погружения зрителей во временные промежутки и множественные пространства, создавая иллюзию непрерывного времени. В этих условиях пространственно-временных ритмов городской жизни и рождается экранный текст, в непрерывном движении расплывчатых границ бесконечности. Данное

© Кирсанова Ю.А., Черкасова И.К., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

исследование рассматривает пространственно-временные ритмы городской повседневности на примере хронотопа кинореальности Дзиги Вертова в авангардном документальном кино.

Ключевые слова: ритм-анализ, пространственно-временные отношения, кинореальность

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 13.05.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: *Кирсанова Ю.А., Черкасова И.К.* Философский аспект пространственно-временных ритмов социального пространства города в документальном фильме: на примере экранного хронотопа Дзиги Вертова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1200–1211. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1200-1211>

The Philosophical Aspect of the Spatial-Temporal Rhythms of the Social Space of the City in the Documentary: Using the Example of Dziga Vertov's Screen Chronotope

Julia A. Kirsanova  , **Irina K. Cherkasova** 

RUDN University, Moscow, Russia

 kirsanova-yua@rudn.ru

Abstract. The purpose of the study is to study the spatial and temporal rhythms of the social space of the city in a documentary film. It is generally believed that the first screening of the Lumiere brothers films on Capuchin Boulevard gave birth to documentaries – an art form based on real life photography, without staged scenes, acting and author's vision. The philosophical potential of documentary cinema as a genre provides it with a special place in cinematography. Therefore, the rhythm analysis of urban space in cinematic reality is of particular research interest – the screen chronotope of urban everyday life in documentary works. The city in the documentary is a full-fledged hero, and the urban space and all its architectonics, everyday life, changed by editing, create a new conditional time and space of film work. In a documentary film, montage is an important semantic tool with which the spatial component of the rhythmicity of the city is created. The rhythm of the city can be traced with the repetition of certain elements, frames, patterns, which indicates the depth of the intensification of artistic composition. The analysis of the rhythm of urban space is a study of the changes and transformations of pulsation, the merging of the visible and the invisible in cinematography. Time, space and rhythm are important elements of the narrative and dynamism of the specifics of the cinematic experience. The on-screen chronotope is implemented in various specific techniques to immerse viewers in time intervals and multiple spaces, creating the illusion of continuous time. In these conditions of the space-time rhythms of urban life, the screen text is born, in the continuous movement of the vague boundaries of infinity. This study examines the

spatial and temporal rhythms of urban everyday life using the example of Dziga Vertov's chronotope of cinematic reality in avant-garde documentary cinema.

Keywords: rhythm analysis, space-time relations, cinema reality

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 13.05.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Kirsanova JA, Cherkasova IK. The Philosophical Aspect of the Spatial-Temporal Rhythms of the Social Space of the City in the Documentary: Using the Example of Dziga Vertov's Screen Chronotope. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1200–1211. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1200-1211>

Социальное пространство города: текучесть и ритм-анализ

Первыми социальный контекст и понимание города как социального пространства ввели представители Чикагской школы, которая известна своими эмпирическими исследованиями в области социальной мысли и урбанистики, приведшими к формированию чикагской социологии и американской социологии. Сама по себе категория пространства была на протяжении веков объектом внимания философского дискурса. И важной вехой в генезисе понятия пространства стал так называемый «пространственный поворот» XX в. – этап, когда пространство стало рассматриваться как категория социального порядка. С этим переходом город стал объектом анализа многих сфер знания, в том числе философского. Город изучается как место обитания, а городское пространство понимается как определяющее индивидуальное и общественное развитие. Вся архитектура городского пространства имеет значение: архитектура, зонирование, ландшафт. Но более важным считается социокультурный ландшафт и социум. Другими словами, само городское пространство определяют люди, которые в нем живут, и их экономические и культурные взаимоотношения, а также деятельность, на основе которых строится инфраструктура города. Таким образом, пространство в контексте города может быть сравнимо и сравнивается с живым организмом. Оно имеет текучую структуру, поскольку город – это процесс.

Важный вклад в понимание социального пространства, в том числе в контексте города, привнес французский философ, теоретик неомарксизма Анри Лефевр. Его труды 1960-х гг. развивали такие проблемы социальной мысли, как производство пространства, право на город, трансформация «города» в «городское», и положили основу современной теории города. Он заявляет, что в современном обществе мы больше не воспринимаем пространство и время как предметы или вещи, они относятся ко «вторичной природе», то есть являются продуктами в силу своего глобального характера. Также

к продуктам Лефевр относит и город, упоминая развитие урбанизма в 1970-е гг., которое привело в том числе и к переосмыслению городского пространства, и к возвышению социального аспекта. Город представляет собой отношение между пространством и обществом, архитектурой и др. Здесь появляется концепция пространства как социального продукта. Таким образом, продукт в данном понимании – это совокупность связей. В труде «Производство пространства» Лефевр пишет: «Пространство уже не может быть осмыслено как пассивное, пустое или же, как всякий «продукт», не имеющее иного смысла, кроме обмена, потребления и исчезновения. Будучи продуктом, пространство интерактивно или ретроактивно влияет на сам процесс производства: организацию производительного труда, транспорт, потоки сырья и энергии, сети распространения продуктов» [1. С. 10]. Более того, автор ставит своей задачей обнаружить взаимосвязь между обществом и пространством. Социальное пространство, по его мнению, является продуктом производства общества.

Лефевр приписывает пространству такие свойства, как «гомогенность–фрагментация-иерархичность». Гомогенность определяется единой системой организации: одинаковыми методами управления, правилами, стандартами, материалами. На большей части территорий при едином господствующем способе производства пространство гомогенно. Однако при этом оно фрагментировано, раздроблено на участки: различная застройка и назначение территорий, районы, гетто и т.д. Иерархичность подразумевает, что все элементы социального пространства существуют в определенном взаимодействии, подчиненном порядку и иерархии: например, есть места экономического взаимодействия, деловые и элитные районы в городе, торговые пространства и маргинальные места. Оно обладает собственной логикой. Правда, эта логика, по мнению Лефевра, скрывает, что внутри социального пространства есть и конфликты.

Возвращаясь к социальному пространству, стоит подчеркнуть, что оно представлено нам прежде всего в городах, поскольку все нарастающий процесс урбанизации – неотъемлемая часть капиталистического способа производства. Социальное пространство имеет много уровней или слоев. А. Лефевр поясняет: «Социальные пространства проникают друг в друга и/или накладываются друг на друга. Это не вещи, которые отграничены одна от другой и сталкиваются по периметру или в результате инерции движения» [1. С. 97]. Все они произведены в ходе времени, их нельзя разъединить. Все эти пространства не пустое вместительное тело – они суть содержание, смыслы.

Проблематика пространства связана с общественными отношениями, создававшими это пространство во времени, наслаивая все новые уровни в каждой сфере социальной организации. А. Лефевр пишет об этом так: «Пространство (географическое, историческое) меняют целиком, не разрушая его импликации, изначальные «точки», первичные очаги и узлы, локусы (местные

образования, регионы, страны), которые расположены на разных уровнях социального пространства, подставляя на место пространства-природы пространство-продукт» [1. С. 101]. Такое пространство связано внутри контактами, симультанностью. Все, что есть в пространстве, природное и созданное обществом, люди, вещи – все объединено.

А. Лефевр подчеркивает значимость города в понимании социального пространства. Для городской пространственности характерна диалектическая централизация. Кроме того, город изобилует кодами – его пространство можно читать. Однако, все сообщения пересекаются друг с другом, пространство перегружено. Социальное пространство города содержит множество предписаний, указаний. Они исходят от власти и сокрыты, закодированы в элементах пространства. Оно показывает, что надо или не надо делать, направляет, и прежде всего, ограничивает в действиях, упорядочивает отношения.

Все отношения в городе подчинены ритму. О ритманализе в городском пространстве встречаем у британских географов, теоретиков «нового урбанизма» Эш Амина и Найджела Трифта: «Ритмы города – это координаты, в которых его жители и приезжие собирают и упорядочивают городской опыт» [2. С. 27]. А. Лефевр, Дж. Аллен также отмечали наличие ритма у города. К ритму города относится решительно все: движение потоков людей, транспортная сеть, звуки и запахи, деятельности, маршруты. Также к ритму относятся графики работы учреждений и магазинов, события и премьеры: «[...] на этот непоколебимый ритм, едва стихающий к вечеру, накладываются другие, менее интенсивные, более медленные ритмы: на улицу высыпают дети, идущие в школу, изредка раздаются пронзительные сигналы машин, крики утренних приветствий [...] появляются покупатели, а почти сразу вслед за ними туристы» [2. С. 26].

Вся эта стремительно несущаяся городская какофония демонстрирует скорость своего века. Городское пространство несет рабочую функциональность, отстраненность, оно есть система, механизм, но в то же время – живой организм. Город индифферентен к своим горожанам, событиям, он не останавливается, не сожалеет, жизнь города несется вперед, и каждый, точно винтик в механизме, выполняет в нем свою роль.

Экранный хронотоп

Пространство стало особой художественной категорией и в искусстве, в частности, в кино. Многие исследователи экранного хронотопа выделяют категорию художественного пространства: «Художественное пространство и художественное время в пространственно-временном искусстве – существенные категории, без которых не может существовать смысловая структура произведения, передающая последовательность событий, их логическую и образную связь, красоту формы и в итоге рождающая в воображении зрителя

художественные образы» [3. С. 94]. Пространство в искусстве играет важную роль, и в данном дискурсе пространство как особая категория приобретает свое толкование, характеристики и значимость. О пространственных отношениях в искусстве пишет испанский философ, публицист, исследовавший не только принципы доктрины «массового общества», но и художественное произведение высокого искусства, Хосе Ортега-и-Гассет. Пространство художественного произведения у Ортеги-и-Гассета – это необходимая матрица, форма, среда существования. Поскольку, к примеру, живопись, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета, не представляет собой реальность – она создает собственный мир, то пространственные элементы становятся ее языком интерпретации жизни и проблемы жизни. Самым главным при этом являются отношения между элементами, они и создают произведение. Х. Ортега-и-Гассет в эссе «Адам в раю» пишет о пространстве в художественном произведении так: «Форма жизни, бесконечная совокупность отношений, необходимых, чтобы воссоздать примитивную жизнь камня, в живописи называется пространством» [4. С. 76]. Таким образом, пространство и есть взаимоотношения элементов. «Своей кистью художник организует пространственные отношения в систему и внутри нее создает «вещь»; только в этой системе вещь начинает жить для нас. Пространство – это среда существования; разные вещи могут существовать одновременно лишь благодаря пространству» [4. С. 76].

Хорошо известно, что для того, чтобы определить время-пространство в художественных произведениях, русский философ и культуролог М.М. Бахтин в свое время ввел термин «хронотоп»: «Существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе, мы будем называть хронотопом (что значит в дословном переводе – „время-пространство“) [...] нам важно выражение в нем неразрывности пространства и времени (время как четвертое измерение пространства). Хронотоп мы понимаем как формально-содержательную категорию литературы (мы не касаемся здесь хронотопа в других сферах культуры). В литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом» [5. С. 121].

Экранный же хронотоп – это особый вид отношения «пространство–время» в экранном искусстве. Суть данного вида хронотопа в том, что представление о пространстве и времени в произведении задано образами, изображением и звуком, семантикой визуального и аудиального. И хронотоп будет служить для анализа произведения, учитывая и творческий замысел автора, и восприятие зрителем пространства в кинематографической картине. Ни пространство, ни время не будут в данном контексте абстрактными структурами – они тесно взаимосвязаны с другими составляющими произведения, его наполнением. Кроме того, у экранного хронотопа есть явная отличительная черта. Она связана с точно подмеченной российским режиссером С.В. Гинзбургом и искусствоведом, членом Союза кинематографистов Россий-

ской Федерации В.Ф. Позниным характеристикой: зритель кинокартины, воспринимая визуальные и аудиальные образы, становится соучастником произведения, не просто погружается в него, но и ощущает себя в данном пространстве и времени [3]. Пространство-время становится одновременным для произведения и зрителя. Зритель, хоть и не становится участником, но воспринимает себя в «здесь и сейчас» происходящего кинокартины. В раннем документальном кинематографе пространство и время практически соответствовали реальности и реальному течению времени. Но с появлением монтажа была привнесена художественность, а следовательно, хронотоп стал скорее относиться к заданному сюжету, к художественному замыслу, нежели к реальности.

Для иллюстрации заданной проблематики обратимся к кинокартине Дзиги Вертова, составившей предметное содержание кейс-анализа нашего исследования: каким будет хронотоп документального фильма и каким представлено пространство города на примере его работы «Человек с киноаппаратом» – авангардной истории городской жизни.

Ритмика города как основа пространственно-временных отношений в кинореальности

Пространственно-временные ритмы городской жизни отчетливо прослеживаются в фильме Дзиги Вертова «Человек с киноаппаратом», авангардной истории городской жизни, невероятных техник и монтажных приемов в пространстве. Искусство создания фильма развивалось вместе с киносъёмочным процессом в довольно быстром темпе. Но при создании документальных фильмов приходилось решать иные вопросы съёмки, нежели в игровых фильмах. Предусмотреть фиксацию того или иного события на натуральных съёмках невозможно, но от этого и получаются необычные и запоминающиеся ракурсы. На первый взгляд кажется, что документальное кино подчиняется тем же основополагающим законам кино, что и игровые и художественные фильмы, но вся диалектика съёмки подчинена рефлексии киноаппарата и киноязыка фильма.

Именно «Человек с киноаппаратом» создает неповторимую динамику, но не теряя при этом единство отношений всего городского пространства. Ритмика города рассматривается режиссером как понимание мира, движения, организации временного порядка и структуру, где последовательность событий может быть не хронологически выстроена, а протекать в различных временных отрезках времени. Тем не менее, ритмическое пространство интегрировано в контекст времени и позволяет воспринимать всю смысловую константу фильма. Именно ритм синхронизирует образы на экране и зрительское восприятие.

Главным героем Вертова становится город. То есть и пространство, и герой представлены в одном – это городская жизнь. Хронотоп в данном случае

обусловлен городской повседневностью одного дня, который при этом включает в себя всю жизнь. Город – это вечный заведенный механизм, работающий ежедневными циклами. Зритель становится соучастником городской жизни начала XX в. и проживает вместе с городом день. Повествование начинается с наступления утра в городе. Сначала город тих, улицы пусты, появляются единичные прохожие. С каждой минутой киноповествования динамика городской жизни нарастает. Автор, увлеченный идеей индустриального времени, показывает работу заводов, городской транспортной сети, автомобили и другую технику. Город – сосредоточение индустриализации, он холодный, отстраненный, системный, он работает как механизм. Человек в таком городе оказывается вписан в механическую среду, он также становится винтиком или деталью городской жизни. Наряду с демонстрацией отдельных предметов (крупным планом) – вестников индустриальной эпохи, Вертов показывает человека внутри процесса городского движения. Показывает рождение человека и смерть, работу и отдых горожан, занятие спортом.

В кинофильме город представлен в динамике, это касается и временного изменения города, и динамичной съемки городского пространства: во множестве встречается съемка в движении (оператор на автомобиле), а также съемка движения (людских потоков, транспорта и др.). Таким образом, благодаря приемам Дзиги Вертова, городское пространство в кинокартине обретает свою ритмику.

Подобный городской синтез представляет зрителю Вертов. Его городское пространство строится из непрерывного движения, ритм его городской повседневности многослоен. Ритмику поддерживают фрагменты из повседневной жизни и работы анонимных персонажей, которые перемежают планы городского ландшафта. Надписи и вывески комментируют происходящее и помогают читать городское пространство. Отдельными планами взяты фрагменты индустриальной архитектуры и фасады зданий. Они и городской транспорт, рельсы, дороги, автомобили, мосты репрезентуют внешний ландшафт города. Внутреннее пространство города достраивается крупными планами работающих станков на заводах, механизмов, моторов, швейных мастерских и горожан. Временные отрезки у Вертова трансформируются и измеряются пространством – особенность отражения времени состоит в том, что оно изображается через пространство. По мере развития городской жизни в фильме, время постепенно ускоряется – машины работают все быстрее, станки набирают скорость. Каждый новый план – это интенсивность движений людей, механических машин и деталей. Физическая реальность действительно предстает на экране в необычном ракурсе изобразительной экспрессии. Вот как об этом пишет сам Вертов: «Водоворот прикосновений, ударов, объятий, игр, несчастных случаев, физкультуры, танцев, налогов, зрелищ, краж, исходящих и входящих бумаг на фоне всех видов кипучего человеческого труда. Как разобраться обычному, невооруженному глазу в этом хаосе бегущей жизни города?» [6. С. 124].

Режиссер также позволяет зрителю подсмотреть за работой над фильмом – демонстрирует в кадре работу по монтажу. Из этих фрагментов мы узнаем, что рабочий материал отснятого материала делится по видам документальных зарисовок: «завод», «машины», «базар», «движение города». То есть городское пространство как бы делится на части по содержанию. И уже посредством монтажа кадров из этих категорий создается ритмика городского повествования.

Пространственно-временные отношения характеризуются взаимовлиянием кинообраза на зрителя и формируются за счет многочисленных встроенных категорий. В фильме прослеживается пространство как трехмерная физическая плоскость, где зритель видит наложение объектов, их деконструкцию и все это происходит на неограниченной территории. Пространство у Вертова характеризуется событийностью города, знакомыми объектами, но лишенных на экране своего привычного облика. Одной из ключевых особенностей фильма является его ярко выраженная ритмическая структура, энергия и динамика создает ощущение непрерывного движения в каждом кадре, а повторение и чередование кадров является важнейшей выразительной конструкцией повествования. Неодушевленные предметы предстают перед зрителем как новые герои, говорят с нами и пытаются доказать, что они и есть истинная реальность.

Трансформацию пространства Вертов доказывает на примере своего фильма. Это выражается присутствием объектов, людей, природных явлений неким новым бытием, присутствием «во вне». Нам кажется, что мы погружаемся в другую реальность, и она существует со своими принципами и реалистическими задачами, но это лишь воспроизводимость увиденного реального мира, в новом человеческом измерении и посредством киноаппарата, показанного на экране. Контекст отношений между зрителем и объективной реальностью состоит из особого пространства и временных рамок, отличающихся от видимых и естественных. Возможность формирования нового мира, особого восприятия реальности особенно точно осмысливается у французского философа-экзистенциалиста, писателя и драматурга Ж.-П. Сартра: «Человеческая реальность является бытием, посредством которого место приходит к объектам. И только человеческая реальность, поскольку она является своими возможностями, может первоначально занимать место» [7. С. 188].

Поэтому пространство воспринимается человеком по-разному. К этому вопросу апеллирует французский философ, представитель экзистенциальной феноменологии М. Мерло-Понти: «[...] в концертном зале, когда я открываю глаза, видимое пространство кажется мне слишком узким по сравнению с тем другим пространством, которое только что раскрывала музыка, и даже если я оставляю глаза открытыми, когда исполняют какой-либо определенный отрывок, мне кажется, что музыка в действительности не умещается в это четко очерченное незначительное пространство. Музыка незаметно придает видимому пространству новое измерение, в котором она бушует подобно тому, как у страдающих галлюцинациями прозрачное пространство воспринятых

вещей мистическим образом удваивается неким „черным пространством“, в котором возможны другие присутствия» [8. С. 285].

Это состояние достигается за счет растяжения пространства во времени и применительно кинематографу в том числе создавая эффект присутствия. Присутствие «другого мира» в киноискусстве, в человеческом сознании определяется и воплощается в действие режиссерским замыслом. Присутствие и есть заполненное пространство здесь и сейчас. Каждый предмет в фильме имеет свое место и находится в точно выверенном отрезке времени, то есть живет в этом времени, создавая эффект присутствия. Иными словами, время и предметы в фильме взаимосвязаны в контексте того места, где режиссер определил их первоначальное запечатленное время.

Эффект ускорения на экране достигается динамикой, как будто выделяя ускорение – прошедшее время, связанное с настоящим. В каждом кадре время показано в ритме, от плавного до динамичного, что сильно воздействует на зрителей иной тональностью восприятия. Именно движение жизни в пространстве и времени составляет «вертовскую» концепцию нового смысла биоритма города, человека, машин и механизмов.

Город у Вертова – это непосредственно главный герой фильма, в то время как ритм является ключевым средством передачи его пульсации и темперамента. Вертов снимал различные аспекты городской жизни – уличные сцены, транспорт, рабочих и отдыхающих людей, создавая разнообразное мозаичное представление городской реальности. Специфика архитектуры городского пространства, самобытность и быстрые темпы индустриализации – все эти жизнеощущения пульса города определяют оптическую концепцию съемки. Основу фильма, всю концепцию построения кадров можно охарактеризовать как «городскую симфонию». Новаторство и многогранность прослеживается во всех кадрах, обостренная динамика съемки погружает зрителей в мир случайных неслучайностей. Вертов наделил машины и механизмы «сердцем». Как подметил Жиль Делёз, режиссер Вертов изменил систему привычного повествования, наделив механизмы и машины внутренней сущностью: «по Вертову, они „стучат, дрожат, подскакивают и мечтают молнии“, а это может делать и человек, правда, другими движениями и при иных условиях, но всегда при взаимодействии одних с другими» [9. С. 45].

Главный механизм – это «глаз» кинокамеры, взгляд изнутри, полное взаимодействие и взаимопроникновение человека и машины – взгляд на иное измерение пространства. Ж. Делёз продолжая исследование творчества режиссера, фокусирует взгляд на переходном периоде эпохи, в которой творил Вертов, что особенно отразилось в диалектике восприятия взгляда кинематографа создавая человеческим глазом и глазом камеры нечто новое: «[...] есть взгляд внутри материи, восприятие, каким оно бывает у материи, каким оно разворачивается от точки, где начинается действие, до точки, куда доходит противодействие, – каким оно заполняет промежуток между действием и противодействием, пробегая по вселенной и отбивая ритм своих интервалов» [9. С. 46].

Дзига Вертов показал биоритм города, с интервалами и эстетическим звучанием кадров, репрезентативно и виртуозно вплетая смыслы в детали и нюансы фрагментов жизни, создав тем самым гимн урбанизации. Экранный хронотоп Вертова непосредственно связан с переплетением городского пространства в различных мирах, позволяя зрителям увидеть расширенную перспективу и уникальную инверсию кадра. В этих условиях пространственно-временных ритмов городской жизни и рождается экранный текст в непрерывном движении расплывчатых границ бесконечности.

Заключение

Пространство кинореальности в документальном фильме полностью зависит от времени. При этом документальные работы, использующие городскую повседневность, строят свое экранное пространство на основе городского пространства или его элементах. Другими словами, именно через специфику городского пространства, его архитектонику режиссер находит инструменты создания «киновещи», кинореальности и своей творческой концепции в целом и изъясняется на новом киноязыке.

Реальность по ту сторону экрана мы воспринимаем физически и так или иначе вынуждены сталкиваться с философскими проблемами. Стратегия человеческой мысли имеет возможность переключаться на пространственно-временные события настоящего, прошлого и будущего, синтезируя эффект поворота, когда время растягивается до бесконечности.

Документальный фильм вовсе не представляет собой хронометраж городской жизни, это «отрывок из дневника кино-оператора», «опыт кино-передачи видимых явлений», то есть некая зарисовка из жизни большого города. И именно город, и его пространство становятся для режиссера основой, материалом для художественного замысла. Это уже особый вид кинореальности и реальности города, созданные по задумке автора. А значит, особым будет как восприятие хронотопа, так и репрезентация городского пространства. Урбанистическая симфония «городского пейзажа» создает условное время и пространство, конструирует эффекты присутствия, возможности, повторения. Основой экранного хронотопа картины становится ритмика города – ритмическая изменчивость городского пространства, в которую умело художественным языком документалистики вплетена сама жизнь.

Список литературы

- [1] *Лефевр А.* Производство пространства / пер. с фр. М. : Strelka Press, 2015.
- [2] *Амин Э., Трифт Н.* Города: переосмысляя городское. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2017.
- [3] *Познин В.* Художественное пространство и время в экранном хронотопе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия: Искусствоведение. 2019. Т. 9. № 1. С. 93–109.
- [4] *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М. : Искусство, 1991.

- [5] *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М. : Художественная литература, 1975.
- [6] *Вертов Д.* Из наследия. Т. 1: Драматургические опыты. М. : Эйзенштейн-Центр, 2004.
- [7] *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М. : Республика, 2000.
- [8] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999.
- [9] *Делёз Ж.* Кино / пер с фр. Б. Скуратова. М. : Ад Маргинем, 2004.

References

- [1] Lefebvre A. *The production of space*. Moscow: Strelka Press; 2015. (In Russian).
- [2] Amin E, Trift N. *Cities: rethinking the urban*. Nizhniy Novgorod: Krasnaya Lastochka publ.; 2017. (In Russian).
- [3] Poznin V. Artistic space and time in the screen chronotope. *Bulletin of the St. Petersburg University. Series: Art Criticism*. 2019;9(1):93–109. (In Russian).
- [4] Ortega y Gasset H. *Aesthetics. Philosophy of Culture*. Moscow: Iskusstvo publ.; 1991. (In Russian).
- [5] Bakhtin M. *Questions of literature and aesthetics*. Moscow: Khudozhestvennaia literatura publ.; 1975. (In Russian).
- [6] Vertov D. *From the heritage. Vol. 1: Dramaturgical experiments*. Moscow: Eisenstein Center publ.; 2004. (In Russian).
- [7] Sartre JP. *Being and nothingness: The experience of phenomenological ontology*. Kolyadko VI, transl, pref, note. Moscow: Respublika publ.; 2000. (In Russian).
- [8] Merleau-Ponty M. *Phenomenology of perception*. Vdovina IS, Fokina SL, transl, editors. Saint Petersburg: Juventa, Nauka publ.; 1999. (In Russian).
- [9] Deleuze J. *Cinema*. Skuratov B, transl. Moscow: Ad Marginem publ.; 2004. (In Russian).

Сведения об авторах:

Кирсанова Юлия Алексеевна – ст. преподаватель кафедры теории и истории культуры, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-1532-4086. SPIN-код: 4832-4940. E-mail: kirsanova-yua@rudn.ru

Черкасова Ирина Константиновна – ст. преподаватель кафедры теории и истории культуры, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-7993-0005. SPIN-код: 3756-9474. E-mail: cherkasova-ik@rudn.ru

About the authors:

Kirsanova Julia A. – Assistant Professor, Department of Theory and History of Culture, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1532-4086. SPIN-code: 4832-4940. E-mail: kirsanova-yua@rudn.ru

Cherkasova Irina K. – Assistant Professor, Department of Theory and History of Culture, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7993-0005. SPIN-code: 3756-9474. E-mail: cherkasova-ik@rudn.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1212-1224>

EDN: KRDRLG

Научная статья / Research Article

Социально-философские теории и практики социетальной безопасности Скандинавских стран: сравнительный анализ

М.С. Топчиев  

Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева, Астрахань, Россия

 mstopchiev@ya.ru

Аннотация. В исследовании предпринимается попытка провести сравнительный социально-философский анализ концептуальных представлений о социетальной безопасности, ее функциях и практиках в Скандинавских странах после холодной войны, когда традиционные стратегии безопасности, уделяющие основное внимание геополитике, конкретным угрозам, связанным с войной, и территориальной обороне, дополняются новыми пониманиями «угроз» и необходимого спектра государственных действий для их устранения. Важными становятся стратегии «устойчивости», «управления рисками», «кризисами» или «чрезвычайными ситуациями», отвечающими за фактор целостности социума. В Скандинавских странах на первый план выходит необходимость обеспечения социетальной безопасности, связанной с развитием общества социального благополучия. Схожесть социально-философской теории и практики обеспечения социетальной безопасности позволяет говорить о возможном существовании собственной, скандинавской системы обеспечения социетальной/комплексной безопасности, об особых, скандинавских ценностях и способах их защиты. В исследовании показано, что скандинавский способ обеспечения безопасности сложился на основе «скандинавской модели», основанной на социализации и интеграции, а основа нового социально-философского понимания безопасности заключалась в готовности к широким действиям: от военного вторжения до экологических угроз, антропогенных катастроф и террористических атак. Однако общепринятой трактовки социетальной безопасности среди скандинавских стран так и не сложилось, каждая из стран имеет свои особенности. Выявление этих особенностей и является целью представленной работы, в которой предпринята попытка ответить на вопрос – возможно ли говорить о существовании особого, «скандинавского способа» осмысления и обеспечения безопасности. Для этого был проведен сравнительный социально-философский анализ концепций безопасности, их формулировок, а главное – практических действий по обеспечению социетальной безопасности в государствах Скандинавского полуострова на примере Швеции, Норвегии, Дании и Финляндии.

© Топчиев М.С., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: холодная война, тотальная оборона, государство всеобщего благосостояния, стратегии безопасности, социетальная безопасность, скандинавские ценности, «скандинавская модель», «скандинавский способ», угрозы, управление рисками, «оборонная культура»

Информация о финансировании. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00301 «Процесс конструирования новых идентичностей в Каспийском макрорегионе в контексте социетальной безопасности».

История статьи:

Статья поступила 09.05.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: *Топчиев М.С.* Социально-философские теории и практики социетальной безопасности Скандинавских стран: сравнительный анализ // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1212–1224. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1212-1224>

Theories and Practices of Societal Security in the Scandinavian Countries: A Comparative Analysis

Mikhail S. Topchiev  

Astrakhan Tatishchev State University, Astrakhan, Russia

 mstopchiev@ya.ru

Abstract. The research attempts to conduct a comparative analysis of conceptual representations of societal security, its functions and practices in Scandinavian countries after the Cold War, when traditional security strategies focusing on geopolitics, specific war-related threats, and territorial defense are overlaid with new understandings of “threats” and the necessary range of state actions to address them. Strategies of ‘resilience’, ‘risk management’, ‘crisis’ or ‘emergency management’ become important. In the Nordic countries, the need for societal security is coming to the fore, linked to the development of a social welfare society. The similarities in the theory and practice of societal security allow us to speak about the possible existence of own, Scandinavian system of societal/complex security. Our investigation shows that the Scandinavian way of ensuring security was formed on the basis of the “Scandinavian model”, founded on socialization and integration, and the basis of the new socio-philosophical understanding of security was readiness for broad actions: from military invasion to environmental threats, man-made disasters and terrorist attacks. However, a generally accepted interpretation of societal security among the Scandinavian countries has not yet developed; each country has its own peculiarities. However, differences are as common as similarities. Although there are undoubtedly special, Scandinavian values and ways to protect them. Identification of these peculiarities is the purpose of the presented study, which attempts to answer the question whether it is possible to speak about the existence of a special, “Scandinavian way” of conceptualizing and ensuring security. For this purpose, it is necessary to conduct a comparative analysis of security concepts, their formulation, and, most importantly, practical actions to ensure societal security in the states of the Scandinavian Peninsula on the example of Sweden, Norway, Denmark and Finland.

Keywords: Cold War, total defense, welfare state, security strategies, societal security, Scandinavian values, “Scandinavian model”, “Scandinavian way”, threats, risk management, “defense culture”

Funding of Sources. The study was carried out by a grant from the Russian science foundation No. 22-18-00301 “The process of constructing new identities in the caspian macroregion in the context of societal security”.

Article history:

The article was submitted on 09.05.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Topchiev MS. Theories and Practices of Societal Security in the Scandinavian Countries: A Comparative Analysis. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1212–1224. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1212-1224>

Введение

Современный мир находится в сложной ситуации геополитической турбулентности, которая обостряет многие социальные, культурные, антропологические кризисы, что приводит к необходимости анализа и концептуализации новых видов безопасности. Важнейшей среди них становится безопасность социетальная, которая рассматривается как способность общества «сохранять свой сущностный характер в изменяющихся условиях и под влиянием возможных и реальных угроз, что означает устойчивое развитие традиционных паттернов языка, культуры, сообщества, религиозной и национальной идентичности и обычая» [1. С. 193]. То есть, по-прежнему в силе остаются все традиционные стратегии безопасности, направленные на решение конкретных угроз, связанных с войной и проблемами территориальной обороны. Однако после окончания холодной войны само понимание «угроз» и необходимого спектра государственных действий для их устранения начинает меняться. Дискурсы, практики и технологии все больше связываются уже не с традиционными оборонными или военными практиками, а со стратегиями «комплексной безопасности», предполагающей «устойчивость», «управление рисками», «кризисами» и «чрезвычайными ситуациями». Это в корне меняет представление о способах обеспечения безопасности и предполагает иной тип реагирования общества на угрозы, вовлекая в этот процесс широкий круг участников – от государственных учреждений до частных образований, включая отдельных граждан.

Такой пересмотр происходит практически во всех странах, в том числе и в Северной Европе. Исследования безопасности затрагивают не только конкретные оборонные мероприятия, но и выстраивают модели возможных угроз и действий по их секьюритизации. Здесь важным оказывается понимание взаимодействия и взаимообусловленности ценностей общества и действий правительства, технологий безопасности и поведения субъектов, а также легитимного управления безопасностью.

В исследованиях по безопасности все чаще начинают анализироваться последствия и влияние «постхолодного» периода, разрабатываются методы обеспечения военной безопасности в отношении гражданских свобод, основных прав и демократической жизни.

Северная Европа включает пять стран – Данию, Норвегию, Швецию, Финляндию и Исландию, которые объединяет не только географическое положение, но и общность исторического развития. Часто можно слышать о специфическом «нордическом» образе жизни, особом, скандинавском пути развития, предполагающем наличие общих ценностей, которые необходимо защищать. Скандинавский подход к обеспечению безопасности предполагал, что скандинавские страны сталкиваются с общими угрозами, обусловленными схожей структурой общества (парламентские демократии и государства всеобщего благосостояния), взаимосвязанными инфраструктурами и общими ценностями¹.

В результате сложилась уникальная «скандинавская модель» с особыми характеристиками: «удаленная географическая позиция (периферия Европы), изначально ограниченные материальные ресурсы (поздняя индустриализация и прагматичная философия развития, которые привели к установлению социальных норм для справедливого распределения ресурсов), эффективные внутренние институты (включая внутривластный консенсус по широкому кругу вопросов, в том числе по помощи развитию), особая общественная модель благосостояния „социального партнерства“, направленная на перераспределение ресурсов, отсутствие колониального наследия, а также трепетное отношение к проблемам окружающей среды и экологии» [2. С. 177].

В период «холодной войны» страны региона «заявили о своей самостоятельной роли в мировой политике, взяли на себя лидерство в формировании повестки дня по вопросам разоружения, защиты окружающей среды, гендерного равенства, урегулирования конфликтов, гуманитарной помощи и помощи развитию» [2. С. 177]. Это стало общей стратегией «солидарности малых государств», направленную на поиск «альтернативного прагматичному подходу других западных стран пути развития в условиях биполярного противостояния» [2. С. 178]. Это время исследователи считают окончательным формированием Скандинавской модели.

В отличие от других стран Европы в Скандинавии просматривается «динамика исторически сложившихся идей, которые находятся в процессе совместного конституирования» [3. Р. 4]. Особенность представленной динамики не столько в новизне (корректировка таких понятий, как «мягкая сила» или «устойчивость» в политике), сколько в наборе примеров для изучения того, «как и в какой степени концепции перемещаются во времени, через границы и в пространстве между исследовательской и общественной сферами» [3. Р. 4].

¹ Haga-deklarationen II. 2013. Режим доступа: www.dsb.no/Global/Internasjonalt/Dokumenter/Haga%20II-erklæringen%204%20juni%202013.pdf (дата обращения: 05.04.2024).

Концептуальное обоснование социетальной безопасности: сходство социально-философских подходов

В научном сообществе социально-философские подходы к проблемам обеспечения социетальной безопасности разделяются на сторонников Копенгагенской школы исследований и тех, кто придерживается более «функционалистских» и объективных подходов. Именно последний подход к пониманию социетальной безопасности позиционируется как общий «скандинавский», особенностью которого становится защита базовых ценностей от всевозможных угроз. Такой подход нацелен на участие в обеспечении безопасности государственного сектора с привлечением широкой общественности. Такое видение было принято трансграничными политическими сообществами в Северном регионе и сопровождалось идеей позиционирования «северных ценностей», которые стоит защищать.

В каждой стране Скандинавского региона термин «социетальная безопасность» принят официально, а социально-философские подходы к концептуализации данного вида безопасности методологически достаточно похожи, хотя степень использования все-таки различается: от активного позиционирования термина социетальная безопасность и методов ее реализации в Швеции и Норвегии до незначительного принятия в Финляндии (предпочтение отдается понятию «комплексная безопасность безопасности») и практически полного отказа от данного термина в Дании [4; 5]^{2,3}.

Используемые социально-философские концепции социетальной безопасности формировались под влиянием традиционных оборонных стратегий. Для каждой скандинавской страны ключевое различие заключается в том, заменяют ли новые целостные концепции, связанные с безопасностью общества, традиционные территориальные концепции или они благополучно сосуществуют. Последнее время внимание политиков обращено на глобальную безопасность Скандинавского региона в целом [6], поэтому необходимо выработать общие подходы, однако они более активно проявляются не в тех областях, которые традиционно ассоциируются с безопасностью и обороной, а в государственных стратегиях социальной защиты, что объясняется общими традициями комплексных структур государственного управления – «сверху вниз»: от правительства и парламента через гражданские и военные ведомства к региональным советам и местным муниципалитетам и компаниям.

² Medlemsförslag om ökat nordiskt samarbete om samhällssäkerhet // Nordic Council. Режим доступа: www.norden.org/sv/nordiska-raadet/aerenden/a-1364-presidiet (дата обращения: 05.04.2024).

³ Societal Security in the Nordic Countries // NordForsk. Режим доступа: <https://www.nordforsk.org/> (дата обращения: 05.04.2024).

Взаимосвязь практики безопасности с развитием и защитой государства всеобщего благосостояния в Скандинавских странах: социально-философский анализ

Основу концепции социетальной безопасности составляет исторически сложившаяся модель благосостояния, в которой система социального обеспечения дублирует организацию национальной обороны. Например, понятие «тотальной обороны» на политико-бюрократическом языке означало, что «практически все аспекты общественного планирования и предоставления государственных услуг в мирное время должны быть интегрированы в оборонную политику и согласованы с целями обеспечения готовности к войне» [3. Р. 7]. То есть все общественные структуры приобретают «военное измерение» и, продолжая выполнять обычные задачи, начинают учитывать возможность вражеского вторжения, разрабатывая оборонные сценарии. Из-за такого своеобразного переплетения благосостояния и обороны доверие граждан к органам власти и силовым структурам традиционно велико. В тоже время такая глубоко укоренившаяся практика «оборонной культуры» практически препятствует обращению к иным формам обеспечения безопасности и, тем более, заимствованию опыта других европейских стран.

Своеобразными являются и отношения в сфере безопасности в скандинавских странах. Например, в США и Великобритании стандартной практикой является передача функций охраны порядка и наблюдения этим частным фирмам (G4S, ADT или DynCorp). В Скандинавии, напротив, частные охранные фирмы не могут конкурировать с государственными структурами и привлекаются государством в рамках государственно-частного партнерства (ГЧП) [3. Р. 8].

В большинстве скандинавских стран после окончания холодной войны меры реагирования и ответственность за обеспечение безопасности были отданы на рассмотрение муниципальным органам власти при сохранении сильной позиции центрального правительства. Например, в Норвегии «безопасность» стала все больше ассоциироваться с предоставлением социального обеспечения. Такой подход к охране общественного порядка сильно отличается от методов США и Великобритании, опирающихся на логику исключительности и политику страха. Работа по обеспечению безопасности в странах Северной Европы, как правило, основана на политике социализации и интеграции.

В Скандинавии доминирует концепция «обеспечения безопасности во имя общества». Зародился такой подход еще до окончания холодной войны. Теоретически он был обоснован в работах норвежского социолога Я. Ховдена (2004), в которых внимание уделялось концептуализации безопасности в терминах «выживания и восстановления жизненно важных функций общества» [7. Р. 637], а также в работах шведского политолога Б. Санделиуса, который первым назвал безопасность «жизненно важной функцией» [8. Р. 25]. То есть

безопасность призвана обеспечить функционирование общества в любых условиях, а поэтому она должна охватывать все инфраструктуры. Это целостное, или «всеопасное», мышление безопасности [4. Р. 10], или популярная в правительственных кругах стратегия «всех опасностей».

Функционалистская версия безопасности общества быстро перешла из академической сферы в практическую. В Швеции и Норвегии такая версия обеспечения безопасности была фактически одинаковой. Шведские и норвежские ученые параллельно проводили «исследования уязвимости» в 1999–2001 гг., консультативные группы встречались и обменивались конкретными идеями, в их итоговых отчетах использовались очень схожие терминология и организационные принципы антикризисного управления и обеспечения безопасности.

Шведская стратегия «Безопасность в новую эпоху» (SOU 2001) и норвежская концепция «Уязвимое общество» (NOU 2001), финская разработала стратегию национальной безопасности по «защите критически важных функций общества»⁴, датское «исследование уязвимости»⁵ наглядно демонстрировали пересечение идей, использование одинаковых терминов и практических ориентаций.

Суть обновленного социально-философского понимания безопасности заключалась в готовности к широким действиям: от военного вторжения до экологических угроз, антропогенных катастроф и террористических атак. Такое понимание проблемы привело лидеров скандинавских стран к тесному сотрудничеству в этой сфере. В 2005 г., например, в Совете Северных Стран было предложено «сделать социетальную безопасность отдельным направлением работы Совета, поскольку новые угрозы и угрозы, связанные с социетальной безопасностью, становятся все более актуальными»⁶. Даже Исландия, которая на протяжении практически всего XX в. в военном отношении сильно зависела от НАТО и США, оценила новые походы по управлению кризисами и поддержала понятие «Северная общественная безопасность».

«Скандинавская модель безопасности» была озвучена в докладе премьер-министра Норвегии Й. Столтенберга (с 2014 г. – Генеральный секретарь НАТО) на внеочередной встрече министров иностранных дел Северных стран (февраль, 2009). В докладе представлены предложения, направленные на укрепление сотрудничества между странами Северной Европы прежде всего в сфере обороны и безопасности: «создание совместных морских сил

⁴ Security Strategy for Society 2017. Ministry of Defence Finland. Режим доступа: https://turvallisuskomitea.fi/wp-content/uploads/2018/04/YTS_2017_english.pdf (дата обращения: 05.04.2024).

⁵ Ministry of Defence Denmark 2019. “Collective Emergency Preparedness”. Режим доступа: <https://fnn.dk/eng/allabout/Pages/Collectiveemergencypreparedness.aspx> (дата обращения: 05.04.2024).

⁶ Medlemsförslag om ökat nordiskt samarbete om samhällssäkerhet // Nordic Council. Режим доступа: www.norden.org/sv/nordiska-raadet/aerenden/a-1364-presidiet (дата обращения: 05.04.2024).

быстрого реагирования, ледокольного флота, амфибийного подразделения, сил гражданской обороны по борьбе с природными техногенными катастрофами, единой ресурсной системы для борьбы с кибератаками, спутниковой группировки (три спутника) для осуществления морского и воздушного мониторинга, объединенной системы подготовки кадров для указанных служб» [9. С. 43].

В апреле того же года был инициирован межминистерский «процесс Хага», направленный на дальнейшую координацию политики Северных стран в области управления кризисными ситуациями и социетальной безопасности. Эта инициатива привела к принятию двух политических деклараций, в которых министры обороны, юстиции и внутренних дел пяти северных стран отметили, что основой сотрудничества Северных стран стали общие ценности, культурная и географическая близость, что «приносит пользу всем странам Северной Европы и повышает способность действовать в различных международных контекстах»⁷.

В октябре 2019 г. была официально принята обновленная Стратегия Северного совета по безопасности общества, предлагающая «дать лидерам четкий мандат, когда речь идет о сотрудничестве Северных стран в области внешней политики и политики безопасности, включая сотрудничество Северных стран в области социетальной безопасности и чрезвычайного планирования»⁸.

Иными словами, на социально-философском и социально-политическом уровне была сделана попытка разработать формулировку «скандинавской безопасности». Интерес представляют попытки согласования терминологии и организационных принципов при принятии законов, обеспечивающих социетальную безопасность, которые законодатели скандинавских стран обязаны учитывать, а также использовать то, что уже существует в других странах Северной Европы.

Еще одним аспектом становятся совместные научные исследования в области социетальной безопасности. Важную роль играют прикладные социально-философские исследования и изучение «передового опыта» антикризисного управления. В скандинавских странах постоянно проводились научные конференции и семинары, ориентированные на политику, в ходе которых специалисты-практики, государственные служащие, политические консультанты и исследователи обсуждали «общие модели безопасности», сконструированные на основе, как принято было считать, социетальной безопасности. Так, анализируя безопасность общества в глобально

⁷ Haga-deklarationen I. Nordiskt ministermöte rörande samhällsskydd och beredskap, 2009. Режим доступа: [www.fmn.dk/nyheder/Documents/Deklaration%20Hagadeklarationen%20slutlig%20\(4\).pdf](http://www.fmn.dk/nyheder/Documents/Deklaration%20Hagadeklarationen%20slutlig%20(4).pdf) (дата обращения: 05.04.2024).

⁸ Nordic Council strategy on societal security. Adopted at the Session of the Nordic Council, Stockholm, 30 October 2019. Режим доступа: <https://www.norden.org/en/publication/nordic-council-strategy-societal-security> (дата обращения: 05.04.2024).

интегрированной Северной Европе, Б. Санделиус [10] взял на себя инициативу по созданию специальной программы научных исследований в области социетальной безопасности стран Северной Европы.

В результате таких действий в научный оборот вводится понятие «скандинавская модель общественной безопасности». Допускается даже мысль, что продвижение так называемой «скандинавской модели» имело своей целью создать видимость конвергенции стран и навязать чувство общности. Данная модель представляла собой скорее социально-философское видение того, какой должна быть безопасность Северной Европы. В действительности же, при видимом сходстве социально-философских концепций подходы к обеспечению безопасности в скандинавских странах были различны.

Таким образом, в скандинавских странах под влиянием сходного исторического развития сложилось относительно общее представление о социетальной безопасности, которое отличается от остальных стран Европы. Это подтверждает появление термина «северная социетальная безопасность». Тем не менее, практики по обеспечению социетальной безопасности в 5 странах Скандинавии разнятся. Например, в Норвегии термин «социетальная безопасность» стал основополагающим, в то время как в Швеции он практически отождествлялся с «кризисным управлением», «готовностью к чрезвычайным ситуациям» или «гражданской защитой» [3. Р. 15].

В Финляндии социетальная безопасность общества виделась как «комплексная безопасность», «защита населения», «защита от угроз», «защита от несанкционированного доступа» и т.д., что оказало значительное влияние на реальную практику обеспечения безопасности на местах.

В Дании концепция социетальной безопасности так и не прижилась, хотя некоторые родственные концепции и практики со временем появились в Министерстве обороны.

Северный Совет использовал скандинавскую модель общественной безопасности в качестве идеи, объединяющей страны региона. Однако даже при беглом ознакомлении с дискурсами и практиками в области безопасности в регионе можно заметить, что социетальная безопасность и практики ее воплощения в пяти странах Скандинавии трактуются по-разному.

Расхождения обусловлены как политико-административными разногласиями, так и историческими традициями, связанными с оборонным планированием и готовностью к войне. Швеция, Норвегия и Финляндия вкладывали значительные средства в обеспечение готовности к войне, включая как гражданскую оборону, так и производство вооружений и разработали «тотальные» или комплексные модели обороны. А вот Дания занималась этими вопросами в меньшей степени, хотя именно Дания вместе с Норвегией раньше других взяли на себя обязательства по вступлению в трансатлантические военные союзы типа НАТО, Финляндия вступила в альянс в 2023 г., а Швеция – в 2024-м. Наблюдаются различия и в отношении Евросоюза: Дания, Швеция и Финляндия являются членами ЕС, а Норвегия и Исландия нет.

Для лучшего понимания сходств и различий в скандинавских социально-философских дискурсах безопасности, их истоков и связанных с ними практик необходимо учитывать три важнейших параметра:

– способы «изучения и определения безопасности через дискурсы, практики, акторов (государственных и частных, гражданских и военных), технологии (системы оповещения, алгоритмические калькуляторы), политику в каждой конкретной стране» [3. Р. 16];

– динамику в исторической перспективе, т.е. изучение того, как возникли современные дискурсы и практики безопасности;

– как «делается» безопасность в каждой из Скандинавских стран. Изучение подходов к безопасности очень важно, но не менее значимо понимание практической роли и функции таких важных параметров, как легитимность, эффективность и сплоченность общества в условиях порождения небезопасности и новых политических парадигм [3. Р. 17].

Поэтому политика безопасности в странах Северной Европы, с одной стороны, отражает в целом схожие социально-философские концептуальные установки: широкий взгляд на угрозы, само общество как объект безопасности. Но, с другой стороны, существуют и различия в дискурсах и практиках, как на отраслевом, так и на национальном уровнях, а также различия в политических процессах, в ходе которых они возникают.

Заключение

Таким образом, в Скандинавском регионе выработано достаточное количество социально-философских и политических концепций обеспечения безопасности, от социетальной безопасности в Швеции и Норвегии до «комплексной» безопасности в Финляндии. Отмечается широкое использование понятия «устойчивость» в странах Северной Европы или расширенный дискурс «неопределенности» в Дании.

Совместная работа по обороне в период холодной войны способствовала сближению всех слоев населения, начиная от государственных чиновников и заканчивая обычными гражданами. Это сформировало у населения «волю к участию в обороне страны» [3. Р. 226] и облегчило в дальнейшем принятие концепции социетальной безопасности. В результате действий правительств Скандинавские страны отличаются высоким уровнем доверия населения по отношению к власти.

От многих стран Скандинавию отличает сам их подход к безопасности. В США основное внимание уделяется внутренней безопасности, особенно после 2001 г. в русле «войны с терроризмом», а участие граждан в повседневной работе полиции, как правило, навязывается населению с помощью различных информационных кампаний, типа «если ты что-то видишь, скажи об этом» [3. Р. 228]. Скандинавские страны основное внимание уделяют социальному благополучию, а террористическая угроза воспринимается не как

«некий изначально насильственный и неконтролируемый феномен, а как проблема, которая может быть предотвращена и решена путем социализации, интеграции и заботы» [11. Р. 99]. Поэтому американский вариант безопасности, основанный на принудительных мерах, здесь не прижился и по мере развития концепции социетальной безопасности в 2000-х гг., в центр проблемы безопасности ставились жизненно важные функции общества.

Когда мы говорим о наличии общих черт в подходах к социетальной безопасности в исследуемом регионе, можно сказать, что это обеспечивается одной из фундаментальных основ понятия «социетальная безопасность» – устойчивость коллективной идентичности [12. С. 57]. Говоря о скандинавских странах, мы можем вслед за исследователями гуманитарного направления употреблять некое обобщенное понятие – «скандинавская идентичность», которая, собственно, и является цементом этой устойчивости и основным компонентом региональной социетальной безопасности. Некому обобщенному взгляду на безопасность способствует и тот факт, что общими чертами скандинавских стран традиционно в последние десятилетия считаются фактор благополучия и самый высокий индекс счастья.

Когда же речь заходит о конкретизации жизненно важных функций, скандинавские страны существенно расходятся. Даже само понимание и применение «социетальной безопасности» различаются. Швеция взяла на вооружение доктрину социетальной безопасности в официальной политике, Норвегия практикует стратегию социетальной безопасности вместе с концепцией «кризисного управления», Финляндия предпочитает термин «тотальная» безопасность, Дания, по сути, от признания социетальной безопасности отказалась, но скрыто использует некоторые ее формы.

С методологической точки зрения выявление сходства и расхождений очень важно для понимания сути подходов к пониманию Швецией, Норвегией, Данией, Исландией и Финляндией социетальной безопасности, каким образом они формулируют социетальную безопасность и действуют в соответствии с этой формулировкой.

Это показывает, что «язык, дискурсы, концепции всегда контингентны и обусловлены социальными отношениями и структурами, через которые действуют акторы на практике» [3. Р. 227]. То есть даже концептуально социетальная безопасность является «подвижной и неопределенной, а иногда работает как своего рода форма, которую практики, политики, ученые могут наполнять своим содержанием для достижения определенной цели или решения определенных задач» [13. Р. 108].

Социетальная безопасность не отделена от политических процессов. Она, по сути, сама по себе является политикой: сам термин уже предполагает определенные ценности, которые необходимо защищать. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов использование данного термина в целях пропаганды и поддержки одних властных структур и лишения легитимности других.

В последние годы в Скандинавских странах отмечается возвращение к политике территориальной безопасности, милитаризации и безопасности, основанной на угрозах, что проявляется в переходе от концепций социетальной безопасности к концепциям «всех опасностей» и «всего общества». Надо сказать, что данная тенденция вышла за пределы Скандинавского региона и распространяется по всей Европе.

Сегодняшняя политическая обстановка заставила европейские страны, в том числе и Скандинавию, вновь обратиться к концепции «тотальной обороны», но в ее модифицированной версии «Тотальная оборона 2.0». Поэтому остается наблюдать и изучать, какую именно роль будет играть социетальная безопасность в геополитически ориентированном и потенциально милитаризованном будущем.

Список литературы / References

- [1] Чудинов С.И. Проблема дифференциации и взаимной детерминации различных уровней безопасности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. Т. 12. № 62. Ч. 4. С. 191–195.
Chudinov SI. The problem of differentiation and mutual determination of various levels of security. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*. 2015;12(62):191–195. (In Russian).
- [2] Растольцев С.В. Скандинавская специфика в содействии международному развитию // Современная Европа. 2019. № 5. С. 176–184. <https://doi.org/10.15211/soveurope520195362>
Rastoltsev SV. Scandinavian specificity in international development assistance. *Modern Europe*. 2019;(5):176–184. (In Russian). <https://doi.org/10.15211/soveurope520195362>
- [3] Larsson S, Rhinard M. *Nordic Societal Security: Convergence and Divergence*. Paris, London and New York: Routledge/Taylor & Francis Group; 2021.
- [4] Blossing U, Imsen G, Moos L. *The Nordic Education Model 'A School for All' Encounters Neo-Liberal Policy*. Dordrecht: Springer; 2014.
- [5] Lundin P, Stenlås N. Technology, State Initiative and National Myths in Cold War Sweden: An Introduction. *Science for Welfare and Warfare: Technology and State Initiative in Cold War Sweden*. Sagamore Beach, MA: Science History Publications; 2010. P. 1–34.
- [6] Mead RW. The Return of Geopolitics: The Revenge of the Revisionist Powers. *Foreign Affairs*. 2014;93(3):65–78.
- [7] Hovden J. Public Policy and Administration in a Vulnerable Society: Regulatory Reforms Initiated by a Norwegian Commission. *Journal of Risk Research*. 2004;7(6):629–641. <https://doi.org/10.1080/1366987042000192228>
- [8] Sundelius B. A Brief on Embedded Societal Security. *Information & Security*. 2005;17:23–40.
- [9] Коньшев В., Сергунин А. Страны Северной Европы: будет ли общая арктическая стратегия? // Современная Европа. 2012. № 2. С. 35–43.
Konyshev V, Sergunin A. Strany Severnoj Evropy: budet li obshchaya arkticheskaya strategiya? *Sovremennaya Evropa*. 2012;(2):35–43. (In Russian).

- [10] Sundelius B. Samhällssäkerhet i det globalt invävda Norden. *Nordisk Tidsskrift*. 2007;83(1):21–28.
- [11] Larsson S. A First Line of Defence? Vigilant Surveillance, Participatory Policing and the Reporting of “Suspicious” Activity. *Surveillance & Society*. 2017;15(1):94–107.
- [12] Романова А.П. Концепция социетальной безопасности: теория, дискуссия и каспийские перспективы // *Caspium Securitatis: журнал Каспийской безопасности*. 2021. Т. 2. № 1. С. 55–65.
Romanova AP. The concept of societal security: theory, discussion and Caspian perspectives. *Caspium Securitatis: Caspian Security Journal*. 2021;2(1):55–65. (In Russian). <https://doi.org/10.21672/2713-024X-2021-1-1-055-065>
- [13] Larsson OS. *In the Name of Society: The Branding of Swedish Civil Security Technologies and Their Exclusionary Effects: dissertation. Thesis (Ph.D.)*. London: King’s College (University of London); 2019.

Сведения об авторе:

Топчиев Михаил Сергеевич – кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения проблем комплексной безопасности каспийского макрорегиона и противодействия терроризму и экстремизму, Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева, Российская Федерация, 414056, Астрахань, ул. Татищева, д. 20А. ORCID: 0000-0001-8296-6631. SPIN-код: 4763-1579. E-mail: mstopchiev@ya.ru

About the author:

Topchiev Mikhail S. – Candidate of Political Sciences, Leading Researcher at the Center for Studying the Problems of Complex Security of the Caspian Macroeconomy and Countering Terrorism and Extremism, Astrakhan Tatishchev State University, 20A Tatishcheva St., Astrakhan, 414056, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8296-6631. SPIN-code: 4763-1579. E-mail: mstopchiev@ya.ru



Онтология и теория познания

Ontology and Theory of Knowledge

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1225-1235>

EDN: KRGOKS

Научная статья / Research Article

Виртуализация культуры и мифологизация сознания

О.Н. Стрельник  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 strelnik-on@rudn.ru

Аннотация. В исследовании рассматриваются вопросы виртуализации общества и культуры и мифологизации сознания. Автор придерживается той точки зрения, что виртуализация культуры выступает катализатором мифомагического сознания, побуждая его к проявлению. Однако мифологизация сознания не является неизбежным следствием виртуализации. Описание виртуализации сознания исключительно в негативном ключе создает ложное впечатление, что ее можно и нужно отменить. Тогда как философская задача – понимание трансформаций, происходящих с современным человеком. Понятие виртуализации сейчас полемическое и часто используется как метафора. Существующее многообразие интерпретаций автор исследования упорядочивает через прояснение концептуальных смыслов, с которыми в различных философских, социологических и культурологических моделях связано понятие виртуализации: компьютеризация, информатизация, игра, симуляция. Лишь при понимании виртуализации как симуляции возникает ясная смысловая связка между виртуализацией и мифологизацией сознания. Сущностные особенности Homo virtualis – вариативность идентификации, «утрата» реального тела, трансформация переживания времени определяют особенности виртуализированного сознания и создают предпосылки мифологизации, но не определяют ее. Мифологизация происходит, когда сознание перестает схватывать различие между знаком и его референтом, образом и вещью. Этот переход, не будучи предопределенным, происходит все же достаточно легко в силу сходства между мифологическим и сетевым пространством/временем/логикой, на которое указывает автор исследования. Так, мифологическое и сетевое пространства строятся от центра, это негомогенные пространства. Мифологическое и сетевое время цикличны и обратимы. Логика мифа и сетевой (виртуальной) реальности – это логика чудесного, логика исполнения желаний.

Ключевые слова: виртуальность, виртуальное, миф, мифотворчество, коммуникация, медиа, масс-медиа, сознание, виртуализированное сознание

© Стрельник О.Н., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Информация о финансировании. Исследование выполнено в рамках инициативной НИР № 100414-0-000 «Культура, наука и технологии: вызовы современности».

История статьи:

Статья поступила 22.06.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: Стрельник О.Н. Виртуализация культуры и мифологизация сознания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1225–1235. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1225-1235>

Virtualization of Culture and Mythologization of Consciousness

Olga N. Strelnik  

RUDN University, Moscow, Russia

 strelnik-on@rudn.ru

Abstract. The research discusses issues of virtualization and mythologization of consciousness. The author adheres to the point of view that the virtualization of culture acts as a catalyst for mythological consciousness, encouraging it to manifest itself. However, the mythologization of consciousness is not an inevitable consequence of virtualization. Describing the virtualization of consciousness in an exclusively negative way creates the false impression that it can and should be abolished. Whereas the philosophical task is to understand the transformations occurring with modern man. The notion «virtualization» is now controversial and is often used as a metaphor. The author makes clear the conceptual meanings with which the concept of virtualization is associated in various philosophical, sociological and cultural models: computerization, informatization, game, and simulation. Only when virtualization is understood as a simulation, a clear semantic connection does arise between virtualization and the mythologization of consciousness. The essential features of Homo virtualis – variability of identification, “loss” of the real body, transformation of the experience of time, determine the characteristics of virtualized consciousness and create prerequisites, but do not predetermine the mythologization of consciousness. This occurs when consciousness ceases to grasp the difference between a sign and its referent, an image and a thing. This transition, without being predetermined, still occurs quite easily due to the similarity between mythological and network space/time/logic. Thus, mythological and network spaces are built from the center; these are inhomogeneous spaces. Mythological time and network time are cyclical and reversible. The logic of myth and network (virtual) reality is the logic of the miracle, the logic of wish fulfillment.

Keywords: virtuality, virtual, myth, mythmaking, communication, media, mass-media, consciousness, virtualized consciousness

Funding of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100414-0-000 “Culture, science and technology: challenges of our time”.

Article history:

The article was submitted on 22.06.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Strelnik ON. Virtualization of Culture and Mythologization of Consciousness. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1225–1235. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1225-1235>

«Культура все еще остается смысловой коммуникацией,
но разноязычный мир спектакля говорит лишь
на одном общем языке – мифологии себя».

Ги Дебор. Общество спектакля

«Симулякр никогда не скрывает правду,
он и есть правда, которая скрывает, что ее нет».

Ж. Бодрийяр. Симулякры и симуляции

Понятие виртуализации

К началу третьего десятилетия XXI в. противопоставление реальности и виртуальности себя исчерпало. В современной культуре виртуальное более не функциональное приложение или придаток реального, виртуальное и реальное не противостоят друг другу, не развиваются параллельно, они взаимодействуют как части целого. Виртуализация уже случилась с обществом, культурой, сознанием, на смену *Homo sapiens* пришел *Homo virtualis*. Современный человек легко перемещается из оффлайна в онлайн и обратно, более того, без специальной рефлексии различие между реальностью и виртуальностью, между коммуникацией, обучением и т.д. в сети или вне ее не фиксируется. Сущностная потребность «человека виртуального», его способ самовыражения заключаются в создании новых реальностей – виртуальных, мифологических и виртуально-мифологических, а тело и «материальная реальность» превращаются в рудимент. Но можно ли утверждать, что неизбежным следствием виртуализации сознания становится его мифологизация?

Вопросы, которые в связи с этим требуют прояснения:

- что такое виртуализация культуры и общества;
- что такое виртуализация сознания;
- как виртуализация сознания связана с мифотворчеством;
- чем обусловлена быстрая мифологизация виртуализированного сознания.

Понятие виртуализации, как, впрочем, и понятие мифологизации сейчас скорее полемическое. Первые теоретические концепции, которые переводят метафору виртуализации в понятие, появились на рубеже XX и XXI вв., сейчас таких интерпретаций десятки. Упорядочить это концептуальное многообразие возможно различными способами. Например, через прояснение смыслов, с которыми в различных философских, социологических и культурологических моделях связано понятие виртуализации.

Компьютеризация и виртуализация. Первые теоретические попытки тематизации проблемы виртуальности связаны с пониманием виртуализации

как следствия компьютеризации. Виртуализация в этой парадигме интерпретируется как перенос «производства» и функционирования социальности в виртуальное пространство с помощью компьютеров, виртуальное противопоставлено реальному и вторично по отношению к компьютерным технологиям. Один из первых исследователей этой проблемы А. Бюль понимает виртуализацию как замещение реально существующих структур виртуальными конструктами. По его мнению, компьютеры буквально конструируют параллельные миры в политике, экономике и культуре. Виртуальность А. Бюль понимает как власть цифровых образов во всех сферах культуры и в повседневности [1]. Понятия «цифровой образ» и «иллюзорный образ» он по умолчанию отождествляет.

Виртуализацию как следствие компьютеризации с теми же основными мировоззренческими посылами понимают А. Крокер и М. Вейнштейн. Они вносят дополнительный мотив в тему противопоставления виртуального реальному. По их мнению, поскольку восприятие и мышление опосредуются компьютерами и сетями, виртуальность создает новую форму отчуждения от реальности – отчуждение от тела [2].

Информатизация и виртуализация. Значительная часть обсуждаемых сейчас моделей виртуализации рассматривают ее в контексте концепции информационного общества, причем не принципиально, оценивается ли теория информационного общества Э. Тоффлера – Д. Белла – Й. Масуды как реалистичная или утопическая. Важнее несколько общих мировоззренческих аксиом: виртуализация – одна из сторон информатизации, виртуальное не противопоставлено реальному и не характеризуется как «извращенное» реальное. Сконцентрировано эти мировоззренческие постулаты впервые выразил М. Кастельс в понятии «культура реальной виртуальности». По мнению М. Кастельса, человечество всегда «живет» в символической среде и действует через нее, некодированного опыта не существует, реальность, как она переживается и понимается человеком, передается через символы, а значит она виртуальна. При этом реальная виртуальность возникает вместе с феноменом мультимедиа в культуре конца XX в. Основная черта мультимедиа – слияние различных культурных содержаний в едином цифровом пространстве и тотальность электронных коммуникаций. «Исторически специфичным в новой коммуникационной системе, организованной вокруг электронной интеграции всех видов коммуникации ... является не формирование виртуальной реальности, а строительство реальной виртуальности... Это система, в которой сама реальность (т.е. материальное/символическое существование людей) полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир, мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом» [3. С. 351].

Игра и виртуализация. В этой группе объединены концепции, которые базируются на идее игровой природы виртуализации, и отсылают, как

правило, к теории игры Й. Хейзинги [4]. Фокус аналитического внимания здесь сосредоточен на изучении относительного нового феномена компьютерных игр, их сравнении с играми докомпьютерных эпох. Понимание виртуализации строится через описание виртуальных миров компьютерных игр, анализа виртуального времени и пространства игры, игровых персонажей, в которых перевоплощается игрок. Сущность виртуализации при таком подходе выражается в создании искусственного мира [5], который осознается как условный и вымышленный, но при этом принимается как «объективный» через принятие общих правил. По аналогии с тем, как игра при всей ее условности – это реальность, в которой живет игрок. Виртуальная реальность при этом не противопоставляется объективной, существует наряду и одновременно с ней так же, как игровая реальность. Ответ на вопрос – что первично игра или виртуализация (игра – форма виртуализации, виртуализация – форма игры) при этом остается открытым.

Симуляция и виртуализация. В этой группе концепций виртуализация понимается как замещение реальных вещей, процессов, отношений и действий их образами. Такие интерпретации так или иначе восходят к идеям Ж. Бодрийера [6], который первым нарисовал мрачную картину культуры тотальной симуляции. В этой картине реальность вытеснена гиперреальностью и утрачена. Место вещей, процессов, действий и отношений занимают их знаки, а человек оказывается неспособным различить реальность и ее образ. Знаки замыкаются на себя, становятся собственными референтами, превращаются в симулякры. «Символическое – это не понятие, не категория и не «структура», – пишет Ж. Бодрийер, но акт обмена и социальное отношение, кладущее конец реальному, разрушающее в себе реальное, а заодно и оппозицию реального и воображаемого» [7. С. 243]. Гиперреальность, по сути, и есть виртуальная реальность, которая разрушает подлинную реальность, подменяет ее без осознания такой подмены. Социальное при этом не просто виртуализируется, оно разлагается. При этом компьютерные технологии – отнюдь не причина виртуализации, а лишь эффективный инструмент ее ускорения.

Отметим, что тема «иллюзорности» виртуального так или иначе звучит во всех концепциях, о которых сказано выше. Однако лишь в связке «виртуализация – это симуляция» виртуальное понимается как вытеснение и замена реального, вопрос об их соотношении снимается, а связка между виртуализацией сознания и его мифологизацией и соответствующая проблема, напротив, возникают.

Концептуальную картину виртуализации общества в своих работах представил Д.В. Иванов. Виртуализацию он понимает как любое замещение реальности ее симуляцией (образом). В экономике происходит виртуализация стоимости товара или услуги, в политике – виртуализация власти и политических субъектов, в науке – виртуализация знания, в искусстве – творчества. «Определение социальных феноменов с помощью понятия виртуальности уместно тогда, когда конкуренция образов замещает конкуренцию

институционально определенных действий – экономических, политических или иных. Социальное содержание виртуализации – симуляция институционального строя общества первична по отношению к содержанию техническому. ... не компьютеризация жизни виртуализирует общество, а виртуализация общества компьютеризирует жизнь» [8. С. 18].

Иными словами, логика виртуализации обнаруживается и там, где компьютерные технологии не используются. «Виртуальной экономикой можно назвать и ту, в которой хозяйственные операции ведутся преимущественно через Internet, и ту, в которой спекуляции на фондовой бирже преобладают над материальным производством. Виртуальной политикой можно назвать борьбу за власть и посредством агитации с помощью web-страниц или пресс-конференций в Internet, и посредством рекламных акций в телестудии или на концертной площадке» [8. С. 19]. Компьютерные технологии, таким образом, оказываются наиболее эффективным инструментом виртуализации, но не ее причиной, они – инфраструктура развешествления/симуляции/виртуализации общества, культуры и сознания.

Виртуализация сознания

Виртуализацию сознания следует рассматривать в общем контексте виртуализации общества и культуры. При этом описание виртуализации сознания исключительно в негативном ключе создает ложное впечатление, что ее можно и нужно отменить. Тогда как философской задачей может быть понимание трансформаций, происходящих с человеком в современной цифровой цивилизации и описание новой модели личности, которая адекватна изменившейся реальности. Пока ответ на этот запрос формулируется лишь в маргинальной концепции трансгуманизма через идею киборгизированного постчеловека техногенной цивилизации [9; 10]. Вероятно, нужны и другие, более приземленные попытки создания психологического портрета *Homo virtualis*.

В общем смысле *Homo virtualis* – создатель, носитель и потребитель виртуальных социальных и культурных феноменов. Его сущностная особенность – вариативность идентификации и самоидентификации... «Такие атрибуты личности, как стабильная самоидентификация, индивидуальный стиль исполнения социальных ролей ... активными пользователями Internet утрачиваются; сознательно или неосознанно ими формируется размытая или изменчивая идентичность», – утверждает Д.В. Иванов [8. С. 63]. На наш взгляд, точнее было бы говорить не о размытой, а о множественной идентичности, и местоимение «нами» более уместно, чем «ими».

В виртуальных коммуникациях человек имеет возможность симулировать и таким образом «приобретать» желаемые пол, возраст, внешность, психологические качества и проч. Произвольность и игра – два момента, которые маркируют отличие множественной идентичности *Homo virtualis* от клинического шизофреника. Едва ли при такой множественной идентичности

исходное «я» преодолевается полностью, но человек имеет возможность произвольно «дробить» его, реализуясь в нескольких альтернативах. Таким образом, с одной стороны, появляется необходимость соотносить свое «я» в физическом мире и «я» в сети, причем сетевых субъектов у одного человека может быть несколько. С другой стороны, распознавать другую сетевую личность, за которой может стоять несколько человек или искусственный интеллект.

Важнейшим следствием множественной идентичности становится «утрата» реального тела, на что обращают внимание исследователи, придерживающиеся самых разных мировоззренческих позиций в отношении виртуализации и ее последствий. Как правило, отчуждение *Homo virtualis* от своего тела оценивается негативно. Однако в трансгуманизме в модели киборгизированного постчеловека, напротив, факт отчуждения от тела идеализируется и преподносится как несомненное благо. Как утверждает один из адептов этой концепции Н.К. Хайлс, признание подчиненной роли тела по отношению к сознанию, мыслям, желаниям и т.д. – первый шаг к философской концепции постчеловека [11].

Помимо множественной идентичности и размытой (отсутствующей) телесности, существенное свойство *Homo virtualis* – особый характер восприятия времени.

Переживание времени – сложный психический процесс, который подразумевает сопоставление длительности временных интервалов, эмоциональной и смысловой плотности происходящего и т.п., то есть не сводится к простой перцепции физического времени. Субъективное восприятие времени – психологическое время – во многом определяется культурой (линейное/циклическое) и семантикой (долгое/много). При этом в норме психологическое время согласуется с физическим.

Свойства физического времени – необратимость, однонаправленность, однородность и непрерывность. У психологического времени «отсутствует» лишь качество однородности, то есть равноправности всех моментов, психологическое время неоднородно, эмоциональная и смысловая насыщенность его моментов неодинакова.

Виртуальное время отличается от физического по всем основным свойствам. Виртуальное время неоднородно в том же смысле, в каком неоднородно психологическое время – эмоциональная и смысловая плотность пребывания в сети (в VR) вариативна. Виртуальное время обратимо, поскольку субъект может свободно «перезагружаться», «входить» и «выходить» из виртуальной реальности и, шире, из сети, и возвращаться в любую точку своего сетевого «прошлого», начинать с начала или продолжать. Виртуальное время циклично, каждый «вход» в сеть (в VR) задает новый временной цикл. Виртуальное время дискретно, его дискретность связана с цикличностью, причем каждый следующий цикл может оказаться никак не связанным с предыдущими. Впрочем, как справедливо замечает Н.Н. Карпицкий, внутри «самой

виртуальной темпоральности события также необратимы, а время континуально, как в константной темпоральности» [12. С. 133].

В контексте обсуждаемой темы важно выявить экзистенциальные последствия множественной самоидентификации, размытой (отсутствующей) телесности и изменений в восприятии времени, поскольку эти последствия определяют качество виртуализированного сознания. Американский исследователь Майкл Р. Хайм, известный как «философ киберпространства», в книге «Метафизика виртуальной реальности» [13] называет три критерия, позволяющие отличить объективную реальность от виртуальной. По сути, речь идет об ограничениях реальности, которые невозможно отменить: неизбежность смерти, линейность и необратимость времени, хрупкость и уязвимость тела. Эти экзистенциальные рамки отменяются не только в виртуальной реальности (в VR), но и в принципе в сети. Пока три экзистенциальных «якоря», как называет их Р. Хайм, удерживают человека в реальности, виртуализированное сознание не превращается в мифологизированное. Однако риск неразличения реальностей в случае виртуализации становится постоянным.

От виртуализации к мифологизации сознания

Виртуализация культуры и общества катализирует трансформационные процессы в сознании, которые, на первый взгляд, сходны с мифологизацией сознания. Мифологизация сознания, безусловно, сплетается с виртуализацией, однако отождествлять их неверно. В этом случае к мифологизированным следовало бы отнести и вполне рациональные действия, например обучение в сети. Мифологизации сознания не происходит, пока человек, погруженный в сеть (в VR), играющий, обучающийся, отдыхающий, ищущий информацию, коммуницирующий и даже увлеченно «живущий» в виртуальности, осознает ее условность. Пространство для мифа возникает, если такое осознание утрачено. Миф не отсылает к реальности, он отсылает к определенному образу этой реальности.

Ж. Бодрийяр в тексте «Симулякры и симуляции» описывает этапы «деградации» образа к симулякру, которые, на наш взгляд, описывают движение от виртуализации к мифологизации. Образ «отражает фундаментальную реальность; он маскирует и искажает фундаментальную реальность; он маскирует отсутствие фундаментальной реальности; он вообще не имеет отношения к какой бы то ни было реальности, являясь своим собственным симулякром в чистом виде. В первом случае образ – доброкачественное отображение... Во втором – злокачественное: вредоносный характер. В третьем случае он лишь создает вид отображения: характер чародейства. В четвертом речь идет уже не об отображении чего-либо, а о симуляции» [6. С. 12].

Сущностная особенность мифологизированного сознания – неразличение образов и вещей. Рациональное мышление фиксирует слова, образы

вещей и процессов, ухватывая различие между знаком и его референтом, мифологическое сознание такого различия «не видит». Таким образом, картина реальности вытесняет и подменяет саму реальность. То есть даже на втором этапе «деградации» образа, как ее формулирует Ж. Бодрийяр, мифологизация сознания не предрешена, она реализуется на третьем и четвертом этапах.

Сетевая реальность легко мифологизируется и в свою очередь порождает новые мифы, это фиксируют, пожалуй, все исследователи проблемы. Но почему это происходит почти беспрепятственно? Ответ, на наш взгляд, надо искать в сходстве между мифологическим и сетевым пространством/временем/логикой.

1. *Пространство*. Мифологическое пространство разворачивается от сакрального центра (место творения, мировая ось, мировое дерево, изначальный огонь, пуп земли и проч.) к незначимой периферии. Сетевое (виртуальное) пространство строится от центра – человека, который инициирует действие в сети. Пространство в сети – мир, «настроенный» под конкретного пользователя, который «прокладывает дорогу» в этом подвижном универсуме. Иными словами, и в мифе, и в сети пространство не гомогенно, наибольшая ценность – у центра.

2. *Время*. Мифологическое время циклично, это время вне потока от прошлого через настоящее к будущему. Сетевое (виртуальное) время – время обратимое, перезагрузка и начало нового цикла происходят всякий раз, когда человек выходит и вновь входит в сетевое пространство. Таким образом, сетевая (виртуальная) темпоральность, как и мифологическая, это циклическая темпоральность.

3. *Логика чудесного*. Здесь уместно обратиться к идеям Я. Голосовкера, который считал, что логика мифа – это логика чудесного, логика желания, для которого нет ничего невозможного [14]. Сетевая (виртуальная) реальность, будучи реальностью вариативной, подчиняется тем сценариям, которые задает пользователь. Мир сети и в сети – это мир исполнения желаний, здесь неограниченные возможности «передвижений» в пространстве и «путешествий» во времени, здесь нет ограничений на «выбор» для себя любого тела и любой личности или личностей, здесь открыта возможность сетевого «бессмертия». То есть и в мифе, и в сети (VR) действует одна и та же логика чудесного, логика желания.

Виртуализация общества и культуры помещает человека в принципиально новую экзистенциальную ситуацию и открывает возможности нового опыта, в том числе и мифологического. Виртуальный миф, если он сложился, содержательно выполняет те же функции, что и миф «реальный». Как отмечает писатель и культуролог Э. Дэвис, новые мифы вырастают, с одной стороны, из обращения к разуму, с другой стороны, питаются желаниями освободиться от материи и тела, верой, что технологии и машины освободят человека от хватки тела и смерти [15].

Список литературы

- [1] Bühl A. *Die virtuelle Gesellschaft: Ökonomie, Politik und Kultur im Zeichen des Cyberspace*. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1997.
- [2] Kroker A. Weinstein M. *Data Trash: The Theory of Virtual Class*. Montreal, 2001.
- [3] Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. М., 2000.
- [4] Хёйзинга Й. *Номо Ludens*; Статьи по истории культуры. М., 1997.
- [5] Лопатинская (Карденахлишвили) Т.Д. Сущность виртуализации и ее взаимосвязь с феноменом игры // Теория и практика общественного развития. 2011. № 7. С. 33–35.
- [6] Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М., 2015.
- [7] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
- [8] Иванов Д.В. Виртуализация общества. СПб. : 2000.
- [9] Беляев Д.А. Постчеловек как тип сверхчеловека техногенной культуры XXI века // Теория и практика общественного развития. 2011. № 8. С. 23–24.
- [10] Murnane B. *Ayn Rand and the Posthuman: The Mind-Made Future*. Cham : Palgrave Macmillan, 2018.
- [11] Hayles N.K. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics*. Chicago: The Univ. of Chicago, 1999.
- [12] Карпицкий Н.Н. Виртуальность и темпоральность // Известия Томского политехнического университета. 2003. Т. 306. № 4. С. 132–136.
- [13] Heim M. *The Metaphysics of virtual reality*. New York, Oxford, 1993.
- [14] Голосовкер Я. Э. Избранное. Логика мифа. М., СПб. : 2010.
- [15] Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Режим доступа: https://4italka.su/nauka_obrazovanie/kulturologiya/154377.htm (дата обращения: 20.06.2024).

References

- [1] Bühl A. *Die virtuelle Gesellschaft: Ökonomie, Politik und Kultur im Zeichen des Cyberspace*. Opladen: Westdeutscher Verlag; 1997.
- [2] Kroker A. Weinstein M. *Data Trash: The Theory of Virtual Class*. Montreal; 2001.
- [3] Castells M. *Information age: economy, society, culture*. Moscow; 2000. (In Russian).
- [4] Huizinga J. *Homo Ludens; Articles on cultural history*. Moscow; 1997. (In Russian).
- [5] Lopatinskaya (Kardenhlishvili) TD. The essence of virtualization and its relationship with the phenomenon of games. *Theory and practice of social development*. 2011;(7):33–35. (In Russian).
- [6] Baudrillard J. *Simulacra and simulations*. Moscow; 2015. (In Russian).
- [7] Baudrillard J. *Symbolic exchange and death*. Moscow; 2000. (In Russian).
- [8] Ivanov DV. *Virtualization of society*. Saint Petersburg; 2000. (In Russian).
- [9] Belyaev DA. Posthuman as a type of superman of technogenic culture of the 21st century. *Theory and practice of social development*. 2011;(8):23–24. (In Russian).
- [10] Murnane B. *Ayn Rand and the Posthuman: The Mind-Made Future*. Cham: Palgrave Macmillan; 2018.
- [11] Hayles NK. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics*. Chicago: The Univ. of Chicago; 1999.
- [12] Karpitsky NN. Virtuality and temporality. *News of Tomsk Polytechnic University*. 2003;306(4):132–136. (In Russian).
- [13] Heim M. *The Metaphysics of virtual reality*. New York, Oxford; 1993.

- [14] Golosovker YE. *Favorites. The Logic of the Myth*. Moscow, Saint Petersburg; 2010. (In Russian).
- [15] Devis E. *Technognosis: myth, magic and mysticism in the information age*. Available from: https://4italka.su/nauka_obrazovanie/kulturologiya/154377.htm (accessed: 20.06.2024). (In Russian).

Сведения об авторе:

Стрельник Ольга Николаевна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-9843-9983. SPIN-код: 2616-7438. E-mail: strelnik-on@rudn.ru

About the author:

Strelnik Olga N. – CSc in Philosophy, Associated Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-9843-9983. SPIN-code: 2616-7438. E-mail: strelnik-on@rudn.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251>

EDN: KRQPMQ

Научная статья / Research Article

Два лица трансцендентального эмпиризма: Жиль Делез и Джон Макдауэлл

Д.А. Волков  , М.Д. Евстигнеев 

Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

 davolkov@hse.ru

Аннотация. В исследовании авторами предпринимается попытка сопоставить два проекта в философии второй половины XX столетия, носящих одинаковое название – «трансцендентального эмпиризма». Эта парадоксальная формулировка, отсылающая к кантовской философии, становится наименованием проектов Жюль Делеза и Джона Макдауэлла. Анализируя историко-философские корни проекта Делеза, авторы приходят к выводу о том, что наиболее важная линия посткантовской мысли, которую он стремится продолжить и к которой отсылает в своем проекте – это линия, идущая от Канта к Гуссерлю, но не затрагивающая Гегеля, линия трансцендентальной философии, центральным вопросом которой является *quid juris?* В исследовании показана исключительная важность кантовской идеи критики для делезианской философии, а также важность гуссерлианской идеи трансцендентального опыта для делезовского варианта «трансцендентального эмпиризма». Кроме этого, объяснен переход Делеза от трансцендентальной и критической философии к онтологии. Анализируя проект Макдауэлла, авторы помещают его в ряд с проектами Селларса и Дэвидсона, объясняя, каким образом их борьба с «мифом о данном» и догмами эмпиризма вдохновляет «трансцендентальный эмпиризм» Макдауэлла. Авторы показывают, каким образом Макдауэлл стремится снизить радикальность селларсовских и дэвидсоновских тезисов, вернув философию к объективной реальности, которой отвечают наши мысли, и почему в этом стремлении он обращается к кантовской мысли. Доказывается важность кантовского учения о способностях и о законодательной роли рассудка для этого варианта «трансцендентального эмпиризма», а также подробно раскрывается специфический концептуализм Макдауэлла, оставляющий некоторую автономию для чувственных созерцаний. В заключении авторы проводят сопоставление двух проектов, показывая их расхождения, коренящиеся как в кантовской мысли, так и в посткантианстве (Делез выбирает третью «Критику», Макдауэлл – первую, Делез выбирает Шеллинга, Макдауэлл – Гегеля), а также анализируют последствия трансцендентально-эмпирической позиции обоих философов для их философских систем в целом. Делается вывод об общем пространстве посткантовской мысли, внутри которой возможны сопоставления и диалоги мыслителей, принадлежащих к далеким друг от друга традициям.

© Волков Д.А., Евстигнеев М.Д., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: посткантианство, эпистемология, трансцендентальная философия, Делез, Макдауэлл, Дэвидсон, Гуссерль, феноменология

Информация о финансировании. Часть исследования, выполненная Данилой Волковым, осуществлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 г.

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 09.05.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: Волков Д.А., Евстигнеев М.Д. Два лица трансцендентального эмпиризма: Жиль Делез и Джон Макдауэлл // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1236–1251. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251>

Two Faces of Transcendental Empiricism: Gilles Deleuze and John McDowell

Danila A. Volkov  , Maksim D. Evstigneev 

National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia

 davolkov@hse.ru

Abstract. The research presents a comparative analysis of John McDowell’s and Gilles Deleuze’s conceptions of transcendental empiricism. The very name of this conception bears in itself a kind of paradox, since Kant (the father of transcendental philosophy) occasionally used the term “transcendental” as “non-empirical”. The research presents an attempt to explain why these philosophers apply to themselves such self-description and how they understand it. To achieve this goal, we present an analysis of transcendental empiricism of each of the heroes of the study. An analysis of Deleuze’s view shows that he considers transcendental empiricism as a study of the validity of our experience. The main question of Deleuze’s transcendental philosophy is Kant’s *quid juris?* We also show that Deleuze’s transcendental empiricism is a self-conscious attempt to develop post-Kantian and phenomenological traditions in modern philosophy that stands in sharp opposition to any form of Hegelianism. McDowell, contrary to that, is more sympathetic to Hegel. His transcendental empiricism has another roots from that of Deleuze. It is motivated by Sellars’s critique of “the Myth of the Given” and McDowell’s attack on the “third dogma of empiricism”. These projects show the inconsistency of traditional empiricism. However, according to McDowell, they do not show the impossibility of non-traditional, transcendental empiricism that is concerned with the question of the very possibility of empirical worldview. The comparative analysis of McDowell’s and Deleuze’s projects show, despite the difference of philosophical tradition and style, close affinity between some moves of these philosophers. However, it also reveals some important differences. While McDowell is seeking to show how the concepts can be actualized in intuitions, the main concern of Deleuze is to show how intuition can develop itself into conceptual form

Keywords: post-Kantian philosophy, Deleuze, McDowell, epistemology, transcendental philosophy, Davidson, phenomenology

Funding of Sources. Danila Volkov's part of study was implemented in the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2024.

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 09.05.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Volkov DA, Evstigneev MD. Two Faces of Transcendental Empiricism: Gilles Deleuze and John McDowell. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1236–1251. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251>

Введение

Ж. Делез и Дж. Макдауэлл называли свою позицию «трансцендентальным эмпиризмом». Само выражение, недвусмысленно отсылающее к Канту, однако, с ортодоксальной кантианской точки зрения выглядит странно. Станным оно казалось и П. Рикеру, у которого выражение заимствует Делез [1. Р. 4–5], в дальнейшем делая его эмблемой своей философии. Рикер использовал его для описания позиции, которой фактически не существует, но чья возможность мельком возникает в примечании к §62 «Идей» Гуссерля, правда, для того лишь, чтобы затем быть объявленной пустой [2. С. 191–192].

В статье мы объясняем, что Делез и Макдауэлл называют «трансцендентальным эмпиризмом» и почему они останавливаются на таком парадоксальном названии. Для обоих философов «трансцендентальным» эмпиризм делает его не-эпистемологическая природа. Он не ставит перед собой задачи по разработке критериев истинности и корректности эмпирического знания, вместо этого он заинтересован в самой возможности последнего.

Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делеза

«Может показаться странным, что трансцендентальное определяется посредством таких непосредственных данных¹: мы будем говорить о трансцендентальном эмпиризме в противоположность всему тому, что создает мир субъекта и объекта. Есть что-то дикое и мощное в таком трансцендентальном эмпиризме» [3. Р. 359]². Эта цитата из последнего написанного Делезом

¹ «Чистый поток а-субъективного сознания, до-рефлексивное безличное сознание, качественное *durée* сознания без меня [*sans moi*]» [3. Р. 359].

² Все переводы с английского и французского принадлежат нам, если не указано обратное.

текста «Имманентность: жизнь» сразу показывает нам важность названной концепции для мысли философа³. Концепция эта, по его мысли, очевидно отличается от традиционного эмпиризма (и, как мы постараемся показать, состоит с ним в нетривиальных отношениях).

В некотором смысле Делез и сам прошел путь от классического эмпиризма к трансцендентальному. Самым ярким и обсуждаемым Делезом представителем первого является Д. Юм, герой его первой монографии – «Эмпиризма и субъективности»⁴. Главным достижением юмовского эмпиризма, которое Делез противопоставляет рационалистической традиции Нового времени, является «острая критика репрезентации», то есть представления о том, что наши ментальные образы (т.е. идеи) подобны тому, что они представляют. Эмпиризм же отрицает этот внешний взгляд на познание (позволяющий «сравнить» идеи и вещи), пытаясь реконструировать его изнутри, из непосредственных содержаний ума, с помощью реальных принципов его функционирования в отрыве от метафизических гипотез и постулатов соответствия [7. Р. 13–14].

Схожий принцип делезовский Юм применяет и по отношению к самому уму. Субъективность не является картезианской данностью, нужно показать, как она «конституирует себя в данном». Данным же являются лишь «собрания, движущиеся последовательности разделенных перцепций»⁵ – единственного материала настоящего эмпирика – в которых изначально не может быть ничего субъективного⁶ и субстанциального [7. Р. 91–93].

Из этого вытекает «*фундаментальный принцип эмпиризма*» – главенствующая роль различия, ведь только оно и существует в изначально-данном, поскольку все восприятия отличаются друг от друга, других отношений изначально между ними нет [7. Р. 93–94]. И эти непосредственные различия предшествуют всякой будущей интерпретации опыта. Наконец, важнейшей чертой юмовского эмпиризма для Делеза является исключительная практическая ориентированность субъекта, любая субъективность для эмпирика является только практической, так как формируется только в практике и через практику [7. Р. 117].

³ «Трансцендентальный эмпиризм» является одним из самонаименований, которые Делез дает своей философии в «Различии и повторении». Наряду с ним Делез пишет о «высшем эмпиризме», «эмпиризме Идеи» и «философии различия» [4. Р. 44, 74, 80, 168, 356], но именно первый названный нами вариант остался наиболее крепко связан с его мыслью. Во многом это произошло из-за широкого употребления термина применительно к Делезу во вторичной литературе, ему посвященной. См. как минимум: [5. Р. 94–113].

⁴ Ссылаясь на историко-философские работы Делеза как на яркие проявления его собственной мысли, мы руководствуемся положением, высказанным Д. В. Смитом: в этих работах невозможно отследить момент, в котором Делез перестает говорить об исследуемых авторах и начинает говорить о себе и своей философии [6. Р. 63–64].

⁵ Ср.: «то, что мы называем умом, есть не что иное, как пучок или связка (heap or collection) различных восприятий, объединенных некоторыми отношениями» [8. С. 257].

⁶ Делез уточняет: «данное более не является данным субъекту».

Антирепрезентационализм, реальность различия и его внешний по отношению к объектам характер, мышление субъективности как имманентно-конституированной в некотором до-субъективном опыте, организующим принципом которого является чистое различие, а также практическая ориентация любой субъективности, несуществование субъективности теоретической – вот те положения, которые, по мнению Делеза времен «Эмпиризма и субъективности», отстаивает любой эмпирик⁷.

От многих положений, отстаиваемых в этой работе, Делез впоследствии откажется⁸ и перейдет от юмовского эмпиризма к трансцендентальному, подхватив термин у Рикера. Но Делез подхватывает не только выражение, но и проблему, за ним стоящую.

В своем «Этюде о „Картезианских медитациях“ Гуссерля» Рикер развивает тему трансцендентального эмпиризма в связи с понятием трансцендентального опыта. В анализе второй и четвертой медитаций он повторяет один и тот же концептуальный ход, призванный объяснить, почему Гуссерль считает эйдетическую редукцию необходимым условием редукции трансцендентальной.

Гуссерль признает существование трансцендентального опыта, который является опытом трансцендентального субъекта, открываемого посредством трансцендентальной редукции [9. С. 50]. В такой редукции мы выносим за скобки бытие или небытие мира и в ней субъект занимает по отношению к нему позицию «незаинтересованного зрителя» [9. С. 50–51]⁹. Этот опыт был немислим для Канта и его последователей, для них само существование подобного опыта было бы сродни интеллектуальному созерцанию¹⁰. Более того, субъект трансцендентального опыта (Эго или *Cogito*) является у него антикантианским еще и потому, что этот субъект не является безличным, ведь для Гуссерля речь всегда идет о личностной монаде [9. С. 90].

Однако если мы будем просто описывать и изучать трансцендентальный опыт Я, то возникнет опасность изучения чего-то контингентного, несущественного, опасность так никогда и не добраться до сущностей. Феноменология, таким образом, превратится в «трансцендентальный эмпиризм». Поэтому трансцендентальной редукции требуется еще одна, которая в этом пространстве выявит «универсальную сущностную закономерность, которая предписывает любому высказыванию о фактах в сфере трансцендентального его возможный смысл» – эйдетическая редукция. С этого начинается изучение

⁷ Здесь мы не можем говорить об этом подробно, но кажется вполне очевидным, что Делез в этой книге пытается выдать за юмовский эмпиризм «радикальный эмпиризм» Уильяма Джеймса, которого вместе с Расселом он сам и упоминает, см.: [7. Р. 109].

⁸ Даже от большей части из них. К примеру, от представлений о том, что для эмпирика не существует ничего трансцендентального, и единственный вопрос, которым он занят – это *quid facti?* [7. Р. 5, 11], резкого неприятия как всей посткантианской традиции, так и рационализма лейбнизианского толка.

⁹ Ср.: [10. С. 569] (A423/B451).

¹⁰ Ср.: [10. С. 135] (B72).

«универсального *Apriori*» [9. С. 95]. Итак, согласно Рикеру «голый факт» трансцендентальной редукции начинает представлять собой лишь «чистый пример чистой возможности»: феноменология становится «теорией возможного Эго, Эйдоса Эго» [11. Р. 84–85, 102–103].

Стало быть, Рикер в своей статье показывает, как антикантианская (т.е. сохраняющая *Cogito*) и про-картезианская установка Гуссерля на восприятие опыта как принадлежащего некоторому личностному Эго влечет за собой необходимость рассмотрения опыта этого Эго в качестве всего лишь примера возможности: можно сказать, что факт, даже трансцендентальный, не удерживается Гуссерлем в статусе факта, быстро становясь лишь путем к эйдосу. Однако мыслимо ли следующее решение: сохранить *кантианскую* установку на отказ от *Cogito* и на безличность субъекта, но также сохранить и трансцендентальный опыт, сохранить эмпиристскую ценность отдельного факта, но не сводить его к пустой возможности на пути к эйдосу? Попыткой положительного ответа на этот вопрос и является делезианский трансцендентальный эмпиризм.

Начать стоит с кантианской части. Если в «Эмпиризме и субъективности» Делез выступал с радикально антикантианских позиций [7. Р. 5, 15], полностью отрицающих посткантианскую философскую линию, то в «Различии и повторении» все меняется, трансцендентальный эмпиризм является посткантианским проектом. Главным вопросом философии Делеза уже становится *quid juris?*, и вопрос этот останется с ним до самого конца его творчества [5. 24–27]¹¹. Отныне его эмпиризм – трансцендентальный эмпиризм.

Этот вопрос напрямую связан с «истинной критикой», без которой немыслима философия. [12. Р. 191]. Делез выделяет два исторических продолжения кантовской критики: диалектику Гегеля и генеалогию Ницше [13. Р. 99–111]. Первая со времен книги о Юме является главным философским врагом Делеза [12. Р. 200]. Если у других философов всегда можно найти революционные черты, то система Гегеля является полностью консервативной и тотально-репрезентативной, целиком подчиненной негативности и опосредованию. В системе Гегеля нет места для единичного, сингулярного и непосредственного – то есть для всего того, что не было бы концептуальным¹². Вслед за Шеллингом Делез мог бы сказать, что система Гегеля теряет всякий контакт с живой реальностью [16. С. 122–126, 14. С. 496–498].

Вторая же, радикализуя кантовский вопрос, позволяет Делезу совершать одни из главных операций в его философском проекте. Она позволяет не только проследить и устранять из области философии необоснованные претензии (к примеру, один из центральных сюжетов «Различия и повторения» – претензия тождества на первичность относительно различия

¹¹ См. также заявление об этом самого Делеза по отношению к «Анти-Эдипу» [3. Р. 289]

¹² Ср.: «Не столько Бог был для [Гегеля] просто понятием, сколько понятие – Богом, понятие обладало в его понимании значением Бога» (Шеллинг) [14. С. 497]; «Концептуальное не ограничено, нет ничего вне него» – так характеризовал позицию Гегеля и (отчасти) свою позицию Макдауэлл [15. Р. 44].

в области онтологии и эпистемологии), но также, совмещая Канта и Ницше с феноменологией, обнаруживать трансцендентальный имманентный генезис подобных необоснованных претензий¹³. Вопрос об условиях возможности и о правовых основаниях того или иного феномена, той или иной установки в области мышления не просто позволяет Делезу разоблачать «ложных претендентов» [17. Р. 293], нелегитимно занимающих то или иное место в области мышления, но идти глубже и показывать, каким образом ложный претендент смог подделать свою легитимность и выдать себя за полноправного представителя мышления.

Более того, по ходу самой описанной критической операции мы получаем некоторые ключи для позитивной философии: даже в нелегитимных формах функционирования мышления проявляются формы истинные. Было бы неверно, с точки зрения Делеза, говорить о нелегитимных формах как о ложных: скорее, они лишают мышление его истинной природы. Главной такой формой является репрезентация [4. Р. 154, 157], философские обоснования которой становятся главной мишенью делезианского проекта. Трансцендентальный эмпиризм Делеза предполагает трансцендентально-имманентную генеалогию обыденных установок сознания как о внешней реальности, так и о самом мышлении, которое мыслит эту реальность¹⁴, при том генеалогию в первую очередь философских обоснований таковых установок. То есть трансцендентальный эмпиризм Делеза является вопросом о том, как возможно мышление о такой реальности.

Позитивная программа трансцендентального эмпиризма напрямую вытекает из осуществления критической. Осуществляя трансцендентальный генезис примата тождества над различием, примата основания над бесосновным, примата субъекта над до-субъективным, экстенсивного – над интенсивным, объектов – над отношениями, сознания – над бессознательным, стабильных самотождественных сущностей – над становлением и т.д., Делез постепенно формулирует собственную позитивную программу, которая противоположна названным критикуемым формам мышления. Обнаруживая шаткость обоснований названных положений, Делез пытается обосновать противоположную им точку зрения – ей и становится программа трансцендентального эмпиризма. Эта критика, как и формулирование позитивной делезианской программы, осуществляется в области трансцендентального опыта, ведь, как мы упомянули выше, для Делеза речь всегда идет о некоторых установках, проявляемых в опыте, и установках, которыми этот опыт интерпретируется. В обычном же эмпирическом опыте нет средств объяснения региона трансцендентального, открытого Кантом¹⁵. Классический эмпиризм

¹³ К примеру, см. [4. Р. 40], где Делез ссылается на когеновскую линию неокантианства, проследивавшую внутренний трансцендентальный генезис пространства в интенсивных величинах.

¹⁴ Этому посвящена вся третья глава «Различия и повторения», см.: [4. Р. 169–217].

¹⁵ Кроме буквального калькирования трансцендентального с эмпирического – но ровно это Делез считает главным грехом самого Канта, см.: [10. Р. 186–187].

оставляет условие вне обусловленного, и это, считает Делез, его главная ошибка – условия опыта не находятся вне опыта, они существуют внутри него, но не смешиваются с ним [4. Р. 221]. В отличие от Гуссерля, впрочем, регион трансцендентального опыта для него является безличным, доиндивидуальным, предшествующим индивиду – и только в нем, для Делеза, индивид и может появиться. Этот регион является средой индивидуации [4. Р. 332, 335].

Однако для Делеза трансцендентальный эмпиризм не ограничивается описанием опыта и условий его возможности. Здесь включается широко известный спинозизм философа: подобно нидерландскому мыслителю, для которого существовал параллелизм различных атрибутов одной субстанции, для Делеза язык трансцендентального опыта беспрепятственно переводится в язык онтологии, это – языки двух разных описаний одного и того же [18. Р. 34–35]. Особенно это становится видно в «Что такое философия?», где для Делеза пропадают даже границы языков, и, говоря о «чистом плане имманентности», он говорит о «мышлении-Бытии, мышлении-Природе» [19. Р. 85], а также говорит о «двух потенциях плана [имманентности], потенции быть и потенции мыслить» [19. Р. 49]. За этими описаниями однозначно угадываются спинозистские атрибуты.

Таким образом, трансцендентальный эмпиризм Делеза оказывается не только программой по переопределению и описанию условий возможности опыта, находимых внутри самого опыта, но и своеобразной спинозистской и трансцендентальной онтологией, из этого описания извлеченной. Философское творчество Делеза после «Различия и повторения» во многом представляет собой разворачивание этой программы на различном материале¹⁶.

Трансцендентальный эмпиризм Дж. Макдауэлла

Макдауэлл полагает, что философии очень важно не терять идею того, что наши мысли каким-то образом отвечают миру. Причем делают они это в опыте, выступающем «трибуналом» для наших мнений. Опыт должен быть трибуналом, ведь иначе мы не сможем «отдать должное идее, что интеллектуальные активности являются корректными или некорректными в свете того, каковы вещи мире» [20. Р. 4]. Идею «трибунала опыта» Макдауэлл считает «фундаментальной интуицией эмпиризма» [21. Р. 127].

Эту интуицию, однако, можно развивать по-разному. С точки зрения «классического эмпиризма» она означает, что наше познание в качестве своего существенного элемента включает в себя невыводное знание, то есть знание, не предполагающее никакого другого [22. Р. 222]. Это невыводное знание основано на некотором виде данного, независимого от концептуальной интерпретации. И именно это данное и является трибуналом: какой бы ни была наша концептуальная машинерия, в конечном счете именно оно

¹⁶ Материале живописи, архитектуры, биологии музыки, антропологии, психоанализа, лингвистики, литературы, кино и т.д.

и позволит судить о ее корректности или успешности. Без него наше знание было бы, по выражению К.И. Льюиса, «бессодержательным и произвольным; не было бы того, о чем оно было бы истинно» [23. Р. 39].

Эта точка зрения, согласно Макдауэлли, оказывается в лапах «Мифа о Данном» (Селларс) [24. С. 103] и, по совместительству, выражает «третью догму эмпиризма» (Дэвидсон) [25. Р. 189]¹⁷. За таким взглядом стоит идея, что знание включает в себя *неэпистемические* элементы, что в нем можно выделить концептуальную схему и неконцептуальное содержание.

Стратегию рассуждения Селларса и Дэвидсона можно (довольно грубо) свести к следующей: зададимся вопросом, что значит для наших мнений быть подтвержденными (то есть становиться знанием). Этот вопрос приведет нас к исследованию практик выдвижения и подтверждения различных утверждений. Реконструкция того, как в действительности, на практике происходит подтверждение или одобрение наших утверждений, покажет, что ни на одном из этапов анализа мы не столкнемся с непосредственно данным, чувственными содержаниями и другими элементами словаря классического эмпиризма [26. Р. 290–291; 27. Р. 199]. Мы называем эмпирическое знание знанием не потому, что преуспели в анализе и интроспекции, а потому, что достаточно уверены в истинности нашего мнения, готовы приводить доводы в его пользу и практически действовать исходя из его истинности. Иными словами, истинность скорее характеризует коммуникативную позицию агента, чем говорит о его доступе к объектам особого типа (чувственным данным, ощущениям и т.д.).

Макдауэлл полностью разделяет критику «Мифа о Данном». Однако он полагает, что и Дэвидсон и (отчасти) Селларс¹⁸ перегнули палку. Отбросив «Миф», они избавились и от идеи, что наши мысли как-то отвечают миру, тем самым превратив эмпирическое мышление в «бесцельное вращение в пустоте (*frictionless spinning in a void*)» [15. Р. 42]. Согласно Дэвидсону между миром и умом не нужны эпистемические посредники, только каузальные: «конечно, значение и знание зависят от опыта <...> Но это «зависит» касается каузальности, а не свидетельства или подтверждения» [28. Р. 146]¹⁹. А избавившись от идеи, что наши мысли отвечают миру, они похоронили и фундаментальную интуицию эмпиризма. Дэвидсон даже задается вопросом, остается ли хоть что-то, что еще можно назвать этим словом [25. Р. 189].

Для Дэвидсона этот вопрос является риторическим, а вот Макдауэлл готов дать на него утвердительный ответ. Он полагает, что в эмпиризме есть некоторая ценность, и что Дэвидсон упускает что-то важное, полностью отбрасывая дуализм схемы и содержания. Аргументы Селларса и Дэвидсона

¹⁷ Макдауэлл объединяет критику «третьей догмы» Д. Дэвидсоном и «Мифа о Данном» У. Селларсом, см.: [15. Р. xvi].

¹⁸ По поводу Селларса он колеблется, см.: [20. Р. 13, 57].

¹⁹ «Мы понимаем все, что нужно знать об отношении мнений и мира, когда понимаем их каузальные отношения с миром» – так резюмировал эту позицию Р. Рорти [29. Р. 128].

хороши против классического, эпистемологического эмпиризма, но не следует думать, что они исключают возможность другого, минимального²⁰ или трансцендентального эмпиризма [20. Р. 3].

Интерес традиционного эмпиризма – объекта критики Дэвидсона и Селларса – в первую очередь эпистемологический. Он скорее заинтересован в разработке критериев для оценки эмпирического знания, чем в исследовании самой возможности последнего. Его мало заботит вопрос: как возможно для наших мыслей быть направленными на реальность? [31. Р. 36]; как возможно эмпирическое содержание? [20. Р. 3]. Последние вопросы Макдауэлл однозначно ассоциирует с Кантом.

Итак, Кант должен как-то помочь сохранить фундаментальную интуицию эмпиризма, избежав, с одной стороны, «Мифа о Данном», а с другой, не потеряв всякий осмысленный контакт с реальностью. Согласно Макдауэллу Дэвидсон и Селларс совершенно справедливо замечают, что, если рассматривать опыт как нечто не- или доконцептуальное, то он вообще не сможет играть эпистемическую роль (его роль будет лишь каузальной), и тем самым будет лежать за пределами пространства доводов (space of reasons): «ничто не может считаться доводом в пользу мнения, кроме другого мнения (belief)» [28. Р. 141]. В этом случае опыт становится чем-то, лежащим за пределами пространства доводов, за пределами рациональной сферы [15. Р. 14]. Но насколько это неизбежное следствие? Макдауэлл считает, что оно не необходимо: опыт также может иметь концептуальную форму.

Обращение к Канту позволяет Макдауэллу переформулировать идею «Мифа о данном». Теперь «Миф» – это тезис о том, что «чувственность сама по себе может сделать вещи доступными для такого типа познания, которое опирается на рациональные способности субъекта» [32. Р. 2]. Иными словами, это тезис о том, что познание состоит из неконцептуального многообразия чувств и его интерпретации или концептуализации.

Тогда становится ясно, что, чтобы не оказаться во власти «Мифа», достаточно признать, что содержание не обладает независимостью от концептуальной схемы [33. Р. 90]. Что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [10. С. 139] (A51/B75). Кант, таким образом, предлагает модель, в которой можно рассматривать содержание концептуальной схемы как концептуальное, как уже включающее в себя реализацию наших концептуальных, спонтанных способностей.

Можно задаться вопросом: *если созерцание уже концептуально оформлено, почему бы не принять его за понятие, за что-то, уже обладающее*

²⁰ В «Уме и мире» Макдауэлл еще не пишет о трансцендентальном эмпиризме, там он говорит лишь о «минимальном эмпиризме», но имеет в виду то же самое, что затем под «трансцендентальным». Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить описание минимального эмпиризма из «Ума и мира» [15. Р. xi–xii] и трансцендентального эмпиризма из более поздних работ [28; 20]. Более того, в [30. Р. 16] Макдауэлл напрямую отождествляет концепцию опыта из «Ума и мира» и трансцендентальный эмпиризм.

пропозициональным содержанием? Дабы исключить эту возможность, Макдауэлл замечает, что созерцания, будучи «чувственным сознанием объекта» [34. Р. 109], актом в котором объект дается в качестве «такого-то и такого-то» [35. Р. 95], являются еще не знанием, но *возможностью* или поводом для последнего [36. С. 45; 37. Р. 92]. Созерцания уже *готовы* для вынесения классифицирующего суждения, но еще не являются пропозициональными утверждениями.

Макдауэлл несколько меняет слоган Дэвидсона, отныне «не только мнения, но и переживания (experiences) могут быть доводами для мнений» [32. Р. 15]²¹. Кант, таким образом, помогает Макдауэллу выдвинуть идею, что сам акт восприятия предмета предполагает актуализацию концептуальных способностей не только в суждениях, являющихся реакцией на переживание, но и в самом переживании [32. Р. 3]²². Действительно, ведь в языковых играх «приведения и требования доводов (giving and asking for reasons)», которые являются парадигмой для анализа познания у Селларса и Дэвидсона, мы имеем дело не только с пропозициональными утверждениями. Среда в них – это не только каузальный агент, но и мир, в котором агенты обитают [15. Р. 116], *к которому* они имеют доступ и *о котором* у них имеется опыт. «Пойди туда и сам посмотри» – тоже полноправный житель пространства доводов.

Но не возвращается ли обратно «Миф о Данном»? Ведь Макдауэлл подписался под его критикой, разделившей железным занавесом пространство доводов и пространство природы: законы природы качественно отличаются от доводов и резонов [15. Р. xv]. Разве, вводя опыт в пространство доводов, Макдауэлл не переходит черту? Не делает ли он пространство доводов *фрагментом* пространства природы? Не переходит ли в область когнитивных наук, заявляя, что концептуальные способности реализуются в чувственных?

Чтобы выйти из этого затруднения, Макдауэлл замечает, что было бы «ошибкой забывать, что природа включает в себя вторую природу. Человеческие существа приобретают вторую природу отчасти благодаря введению (by being initiated) в концептуальные способности, чьи взаимоотношения принадлежат к логическому пространству доводов» [15. Р. xx]. Концептуальные (и, можно добавить, лингвистические [15. Р. 126]) способности (*sapience*) – такая же часть нашего естества, что и чувственные (*sentience*): «проявление спонтанности принадлежит к нашему способу самоактуализации в качестве животных» [15. Р. 78].

Итак, чтобы одновременно и избежать «Мифа о Данном», и не потерять когнитивный контакт с миром, нужно пересмотреть понимание интеллектуальной активности и само понятие «ума». Фундаментальная интуиция

²¹ Ср.: «ничто не может считаться за довод для мнения, кроме того, что обладает концептуальной формой» [21. Р. 137].

²² Ср. с важнейшей ролью учения о способностях и их «несогласованном, высшем или трансцендирующем осуществлении» в трансцендентальном эмпиризме Делеза [10. Р. 186–192].

эмпиризма будет спасена в том случае, если нам удастся показать, что концептуальные способности реализуются в чувствах, а не включаются уже на финальном этапе – суждении.

Но почему это спасение носит имя «трансцендентального эмпиризма»? Разве признание естественности дискурсивных способностей не ведет к эволюционному натурализму, пытающемуся показать, как (используя фразу Селларса) человек из *creature of habits* стал *creature of norms* [26. Р. 294]²³: как наш биологический вид предположительно приобрел свои концептуальные способности²⁴.

Макдауэлл полагает, что такая постановка вопроса не с необходимостью ведет к эволюционному натурализму [15. Р. 123]. Мы можем сохранить идею взаимодействия рецептивных и спонтанных способностей в познании и без обращения к биологии и биологической истории нашего вида. Последние не занимаются вопросами о возможности познания. Центральный вопрос для Макдауэлла не *как наш биологический вид приобрел концептуальные способности?*, и не *какой процесс в мозгу отвечает за актуализацию этих способностей?* Скорее, это вопрос о том, *что значит для таких существ, какими мы себя знаем, находиться в познавательном отношении к предметам?* В свете этого вопроса на проект Макдауэлла скорее следует смотреть как на версию дескриптивной метафизики, исследующей нашу фундаментальную концептуальную схему, в рамках которой мы думаем о себе и о мире, фундаментальную структуру нашего опыта.

Это, правда, еще не отвечает на вопрос, почему такая дескриптивная метафизика должна быть «трансцендентальной». Сам Макдауэлл дает следующее объяснение: «Я использую слово „трансцендентальный“, в смысле, который, я надеюсь, достаточно близок к кантовскому, для характеристики вида исследований, занятых самой возможностью для мысли быть направленной на объективный мир» [20. Р. 3]. Такого рода исследование противопоставляется только лишь эпистемологическому, уже опирающемуся на наличие объективной реальности и нашего места в ней, не задающемуся вопросом, как возможно для существ вроде нас в принципе иметь точку зрения на объективную реальность, осмысленно употреблять понятие «объективной реальности». Сам смысл трансцендентальности, замечает Макдауэлл Д. Деннету, в том, что то, что таким образом характеризуется, лежит за пределами того, что могут наблюдать обыкновенные эмпирические агенты [39. Р. 44]. Было бы странно предполагать, что мы можем интроспективно наблюдать реализацию концептуальных способностей в чувственных.

Итак, трансцендентальный характер эмпиризму Макдауэлла придает тот факт, что этот эмпиризм (в отличие от классического эмпиризма) уже

²³ Что, согласно Делезу, является одним из центральных вопросов юмовской философии. См.: [36. Р. 226–237].

²⁴ Так ставит вопрос Р. Милликан: «если человек – это естественное существо, являющееся продуктом эволюции, разумно предположить, что его способности как обладающего знанием также являются продуктом эволюции» [38. Р. 8].

не носит сугубо эпистемологического характера и не обеспокоен вопросами об основании и критериях знания. Цель этого эмпиризма – сама возможность для нас иметь точку зрения на объективную реальность, возможность для наших мыслей быть направленными на мир. Критики, правда, нередко замечали, что трансцендентальная модель Макдауэлла очень скудна, в конце концов, она просто упирается в тезис о том, что наши дискурсивные способности реализуются в восприятии. Она не дает ответа на вопрос, как они это делают [40; 41]. В ней отсутствует какая-либо теория, скажем, столь сильно занимавшая нашего первого героя, теория пассивного синтеза [4. Р. 96–128], который мог бы пролить свет на детали этой реализации²⁵.

Заключение

Само по себе обнаружение того, что один философский проект чем-то похож на другой, едва ли может быть ценным. Но иногда сопоставление может улучшать наше понимание сопоставляемых проектов.

Несмотря на важные пересечения, между проектами Делеза и Макдауэлла есть существенное расхождение, касающееся отношения к одному из центральных тезисов кантовской философии: тезису о том, что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (A51/B75). Оба философа подписываются под ним, но при этом, если угодно, делают акцент на разных его аспектах.

С одной стороны, это тезис о понятиях и о том, что должно выполняться для того, чтобы наши понятия обладали объективной значимостью. Это тезис о необходимости реализации понятий в чувствах – «нужно делать наши понятия чувственными», пишет Кант. Но с другой стороны, это тезис о необходимости доведения чувств до концептуальной формы, тезис о необходимости преобразования, т.е. синтеза, чувственного многообразия в познавательную релевантную форму. В первом случае мы «спускаемся» от понятий к созерцаниям, во втором – «поднимаемся» от созерцаний к понятиям.

Кантовские созерцания оказываются, по выражению Селларса, «Janus-faced» [43. Р. 2]. С одной стороны, они уже включают в себя концептуальную активность рассудка. Но с другой, и не менее значимой, они содержат в себе неконцептуальный элемент, интенсивность ощущения. Именно последняя отвечает в «Критике чистого разума» за действительность. То есть созерцание – это не только *concept réealisé* (что важно для Макдауэлла), но и *sensation transformé*²⁶ (что важно для Делеза).

Еще один кантианский сюжет, разделяющий наших героев – это учение о познавательных способностях. И Делез, и Макдауэлл не сомневаются в важности последнего для философии. Но если Макдауэлл концентрируется

²⁵ Опираясь на схожий довод, А. Лерфол утверждает, что в итоге исследование Макдауэлла носит лишь эпистемологический характер [42. Р. 210–211].

²⁶ Терминология – Э.Б. де Кондильяка.

на нормативной роли высшей познавательной способности (т.е. рассудка) по отношению к чувствам и на ее реализации в них, то для Делеза парадигмальной является «свободная игра» способностей, т.е. ситуация, в которой их осуществление не регулируется никакими правилами [44. С. 54–55]. Макдауэлл выбирает первую «Критику», Делез следует за третьей [45. Р. 36].

Список литературы / References

- [1] Hughes J. *Deleuze and the Genesis of Representation*. London: Continuum; 2008.
- [2] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А.В. Михайлова. Москва : Академический проект, 2021.
Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenologica Philosophy. First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Mikhailov AV, transl. Moscow: Academic Project; 2021. (In Russian).
- [3] Deleuze G. *Deux Régimes de Fous. Textes et entretiens 1975–1995*. Sous la dir. de Lapoujade D. Les Éditions de Minuit; 2003.
- [4] Deleuze G. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France; 1968.
- [5] Lapoujade D. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Les Éditions de Minuit; 2014.
- [6] Smith DW. *Essays on Deleuze*. Edinburgh University Press; 2012.
- [7] Deleuze G. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses Universitaires de France; 1953.
- [8] Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения: в 2 томах / под ред. И.С. Нарского, пер. с англ. С.И. Церетели. 2-е изд. Т. 1. Москва : Мысль, 1996. С. 53–656.
Hume D. *A Treatise of Human Nature*. In: *Works in 2 vols*. Narsky IS, editor. Tsereteli SI, transl. 2nd ed. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1996. P. 53–656. (In Russian).
- [9] Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М. : Академический проект, 2010.
Husserl E. *Cartesian Meditations*. Molchanov VI, transl. Moscow: Academic Project; 2010. (In Russian).
- [10] Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б.Т. Тушлинга. II. 1. М. : Наука, 2006.
Kant I. *Critique of Pure Reason*. 2nd edition (B). In: *Works in German and Russian*. Motroshilova NV, Tuschling B, editors. Vol. II. 1. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [11] Ricœur P. Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl. *Revue Philosophique de Louvain*. 1954;(52):75–109.
- [12] Deleuze G. *L'Île déserte*. Les Éditions de Minuit; 2002.
- [13] Deleuze G. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France; 1962.
- [14] Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Сочинения в 2 томах. Т. 2 / под. ред. А.В. Гулыги, пер. с нем М.И. Левиной и А.В. Михайлова. М. : Мысль, 1989.
Schelling FWJ. *On the History of Modern Philosophy (Munich Lectures)*. In: *Works in 2 vols*. Vol. 2. Gulyga AV, editor. Levina MI, Mikhailov AV, transl. Moscow: Mysl' publ.; 1989. (In Russian).
- [15] McDowell J. *Mind and World. With a New Introduction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 1966.

- [16] Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения / пер. с нем. А.Л. Пестова. СПб. : Умозрение, 2020.
Schelling FWJ. *Philosophy of Revelation*. Pestov AL, transl. Saint Petersburg: Umozrenie publ.; 2020. (In Russian).
- [17] Deleuze G. *Logique du Sens*. Les Éditions de Minuit; 1969.
- [18] Zourabichvili F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Edition Ellipses; 2003.
- [19] Deleuze G, Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Les Éditions de Minuit; 2005.
- [20] McDowell J. Experiencing the World. In: Willaschek M, editor. *John McDowell. Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*. LIT – Verlag Münster; 2009. P. 3–18.
- [21] McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 127–144.
- [22] McDowell J. Why Is Sellars's Essay Called "Empiricism and the Philosophy of Mind"? In: deVries W, editor. *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism. Essays on Wilfried Sellars*. New York: Oxford University Press; 2009. P. 9–32.
- [23] Lewis CI. *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications; 1929.
- [24] Селларс У. Эмпиризм и философия сознания / под ред. Л.Б. Макеевой, пер. с англ. Г.С. Рогоняна, вступ. ст. Р. Рорти. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.
Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Makeeva LB, editor. Rogonyan GS, transl. Rorty R, intro. Saint Petersburg: Publishing House of the European University at St. Petersburg; 2021. (In Russian).
- [25] Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press; 1984. P. 183–198.
- [26] Sellars W. Language, Rules and Behavior. In: Hooks S, editor. *John Dewey. Philosopher of Science and Freedom*. New York: The Dial Press; 1949. P. 289–315.
- [27] Davidson D. Epistemology Externalized. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press; 2001. P. 193–204.
- [28] Davidson D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press; 2001. P. 137–158.
- [29] Rorty R. Pragmatism, Davidson and truth. In: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press; 1991. P. 126–150.
- [30] McDowell J. Sellars on Perceptual Experience. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 3–23.
- [31] McDowell J. The Logical Form of Intuition. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 23–43.
- [32] McDowell J. Avoiding the Myth of the Given. In: Lindgaard J, editor. *John McDowell. Experience, Norm, and Nature*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd; 2008. P. 1–14.
- [33] McDowell J. Scheme-Content Dualism and Empiricism. In: Hahn LE, editor. *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago and La Salle: Open Court; 1999. P. 87–104.
- [34] McDowell J. Sensory Consciousness in Kant and Sellars. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 108–126.
- [35] Boyle M. The Rational Role of Perceptual Content. In: Boyle M, Mylonaki E, edit. *Reason in Nature. New Essays on Themes from John McDowell*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 2022. P. 83–110.

- [36] McDowell J. Sellars's Transcendental Empiricism. In: Nida-Rümelin J, editor. *Rationalität, Realismus, Revision. Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München*. Berlin: Walter de Gruyter; 2000. S. 42–51.
- [37] McDowell J. Perceptual Experience and Empirical Rationality. *Analytic Philosophy*. 2018. P. 89–98.
- [38] Millikan RG. *Language, Thought, and other biological Categories*. New York: MIT Press; 1984.
- [39] McDowell J. The Content of Perceptual Experience. *The Philosophical Quarterly*. 1994;(44):190–205.
- [40] Stroud B. Sense-experience and the grounding of thought. In: *Reading McDowell. On Mind and World*. Smith NH, editor. New York: Routledge; 2002. P. 79–91.
- [41] Pippin RB. Leaving nature behind. ot two cheers for “subjectivism”. In: Smith NH, editor. *Reading McDowell. On Mind and World*. New York: Routledge; 2002. P. 79–91.
- [42] Leirfall A. Transcendental or epistemological? McDowell's justification of empirical knowledge. In: Malpas J, editor. *From Kant to Davidson. Philosophy and the idea of the transcendental*. New York: Routledge; 2003.
- [43] Sellars W. *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. Routledge & Kegan Paul; 1968.
- [44] *Кант И. Критика способности суждения // Собрание сочинение в восьми томах*. Т. 5 / под ред. А. Гулыги, пер. с нем. М. Левиной. М. : Чоро, 1994.
Kant I. Critique of the Power of Judgment. In: *Collected Works in eight volumes*. Vol. 5. Gulyga AV, editor. Levina M, transl. Moscow: Choro; 1994. (In Russian).
- [45] Deleuze G. *La Philosophie critique de Kant*. Quadrige/Presses Universitaires de France; 2004.

Сведения об авторах:

Волков Данила Андреевич – аспирант школы философских наук, стажер-исследователь НУЛ Трансцендентальной философии, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. ORCID: 0009-0003-7088-5422. SPIN-код: 3401-0304. E-mail: davolkov@hse.ru

Евстигнеев Максим Дмитриевич – аспирант школы философских наук, стажер-исследователь Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. ORCID: 0000-0003-1391-4517. SPIN-код: 6194-8555. E-mail: mevstigneev@hse.ru

About the authors:

Volkov Danila A. – Doctoral Student of Doctoral School of Philosophy, Research Assistant of HUM of Transcendental Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, 20 Myasnitskaya St., 101000, Moscow, Russian Federation. ORCID: 0009-0003-7088-5422. SPIN-код: 3401-0304. E-mail: davolkov@hse.ru

Evstigneev Maksim D. – Doctoral Student of Doctoral School of Philosophy, Research Assistant of International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, 20 Myasnitskaya St., 101000, Moscow, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1391-4517. SPIN-код: 6194-8555. E-mail: mevstigneev@hse.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1252-1262>

EDN: KTUАНН

Научный обзор / Scientific Review

Философское наследие С.Л. Рубинштейна: международный круглый стол

Д.А. Слепухина ✉, Т.В. Сальникова , Д.Д. Добромиров 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

✉slepukhina-da@rudn.ru

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 20.09.2024

Статья принята к публикации 01.11.2024

Для цитирования: Слепухина Д.А., Сальникова Т.В., Добромиров Д.Д. Философское наследие С.Л. Рубинштейна: международный круглый стол // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1252–1262. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1252-1262>

The Philosophical Legacy of S.L. Rubinstein: International Round Table

Daria A. Slepukhina ✉, Tatyana V. Salnikova , Daniil D. Dobromirov 

RUDN University, Moscow, Russia

✉slepukhina-da@rudn.ru

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 20.09.2024

The article was accepted on 01.11.2024

© Слепухина Д.А., Сальникова Т.В., Добромиров Д.Д., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

For citation: Slepukhina DA, Salnikova TV, Dobromirov DD. The Philosophical Legacy of S.L. Rubinstein: International Round Table. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1252–1262. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1252-1262>

17 сентября 2024 г. в Москве проходил международный круглый стол «*Философское наследие С.Л. Рубинштейна*», организованный кафедрой онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Институтом философии Российской академии наук при поддержке Российской академии образования. Научное мероприятие было приурочено к 135-летию отечественного философа и психолога, выходу первого тома работ Сергея Леонидовича Рубинштейна из планируемого трехтомного собрания его сочинений. В круглом столе приняли участие около 60 человек, из них докладчиков и выступающих насчитывалось около 30 человек. Программа научного события доступна на новостной странице кафедры онтологии и теории познания РУДН¹, а также планируется публикация сборника докладов.

Заседание круглого стола, посвященного философскому наследию Сергея Леонидовича Рубинштейна, открыл ректор РУДН, д.ю.н., д.э.н. Олег Александрович Ястребов. В своем приветственном слове он отметил значимость и ценность сотрудничества университета и академических учреждений в сбережении российской науки и культуры, в развитии отечественного образования. С приветственными словами также выступили д. филос. н. Нур Серикович Кирабаев, д. филос. н. Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов, д. п. н. Дмитрий Викторович Ушаков, д. филос. н. Владислав Александрович Лекторский и д. ф. н., к. пед. н. (по психологии) Ксения Александровна Абульханова-Славская.

Основную часть круглого стола, где с докладами выступили ведущие и перспективные отечественные исследователи, открыло выступление нашей болгарской коллеги к. п. н. Марьяны Димитровы Няголовой «*Выход в свет Первого тома «Философского наследия С.Л. Рубинштейна»*», в котором она поздравила участников круглого стола с этим событием, целью которого является, с точки зрения докладчика, выявление личного пути философа Рубинштейна. Изучение трудов Рубинштейна именно в философском контексте безо всяких ограничений стало возможно постепенно. До конца XX в. исследовательский интерес к Рубинштейну диктуется преимущественно историей психологии. А в начале нового столетия особенно отчетливо намечаются новые тенденции исследования, относящиеся к единству философских и психологических исканий Рубинштейна. Докладчик подробно рассматривает историографию исследований философского творчества С.Л. Рубинштейна в XXI в., особое внимание уделяя обзору изданий «Человека и мира».

¹ Программа Международного круглого стола «Философское наследие С.Л. Рубинштейна». Режим доступа: <https://esystem.rudn.ru/faculty/fgsn/departments/kafedra-ontologii-i-teorii-poznaniya-5d64fff98a342/novosti> (дата обращения: 18.09.2024).

Докладчик подчеркивает, что в данном опубликованном издании представлен целостный взгляд на философское творчество Рубинштейна. Впервые обоснованно доказано, что Рубинштейн наряду с психологической деятельностью имеет свою самостоятельную философскую деятельность.

Последняя ученица Сергея Леонидовича Рубинштейна д.п.н. Диана Борисовна Богоявленская выступила с докладом «*О принципе творческой самодеятельности*», обратив внимание на масштаб поставленной С.Л. Рубинштейном проблемы от философского обоснования феномена творческой самодеятельности в его докторской диссертации 1913 г. до раскрытия психологической природы этого феномена в рамках школы Сергея Леонидовича в 1971 г. Диана Борисовна представила ракурс рассмотрения процесса мышления, который позволил выйти в новый аспект восприятия его природы, увидеть не только движение анализа, ведущее к инсайту, но и, в узком смысле, природу этого движения, его языки. Докладчик отмечает, что процесс усвоения условий любой задачи проходит с помощью интенсивной речедвигательной активности. Вербальный код как проговаривание вслух включен в процесс мышления при усвоении условий задачи. За вербализацией следует их переход на предметный код, обеспечивающий трансформацию информации, поступившей в виде задачи, в соответствии с информацией, хранящейся в памяти. Переход от формирования образа ситуации к языку знаков позволяет построить систему их отношений в данной проблемной ситуации. В результате происходит построение концептуальной модели (К-модели), определяющей гипотезу и объясняющей мгновенность решения. В рамках метода «Креативное поле» при выходе за рамки первоначальных требований действия индивида приобретают порождающий характер, обеспечивая познание сущности объекта, реализуют творческую самодеятельность.

Д.п.н. Анатолий Викторович Карпов представил оригинальный доклад на тему «*Когнитивные механизмы психики в контексте научного наследия С.Л. Рубинштейна*», в котором подробно проанализировал творчество Сергея Леонидовича с точки зрения истории и логики развития психологических представлений о составе и содержании когнитивных процессов. Докладчик показал значение воззрений данного философа и психолога для эволюции представлений в рассматриваемой области психологии. Особое внимание было уделено тем предпосылкам, которые содержатся в трудах С.Л. Рубинштейна для становления и развития одного из важных направлений современной когнитивной психологии – метакогнитивизма. Этот вопрос и его связь с работами С.Л. Рубинштейна рассмотрены Анатолием Викторовичем также в контексте современных представлений об основных когнитивных механизмах функционирования психики. Докладчик показал значение наследия С.Л. Рубинштейна для философского осмысления процессов индивидуального и социального познания.

Исследователи из Болгарии доктор политологии Николай Цеков Живков и доктор политологии Никола Николаев Живков на английском языке

выступили с докладом *«Психологические проблемы в произведении «Бытие и сознание» С.Л. Рубинштейна»*, который был посвящен проблемам психической деятельности и сознания в понимании С.Л. Рубинштейна. Докладчики указали положение философа и психолога о многогранных связях психических явлений с внешним миром. С этой позиции Сергей Леонидович выделяет два вида отношений в качестве предмета теоретического анализа: отношение психического к мозгу и отношение мозга к внешнему миру. По этому поводу в докладе была также упомянута известная позиция С.Л. Рубинштейна, заключающаяся в том, что эффект любого внешнего воздействия зависит не только от тела, из которого оно исходит, но и от того, на какое тело оно воздействует. Таким образом, докладчики отмечают взгляд ученого на диалектико-материалистический принцип детерминизма, согласно которому психические явления, как и все другие феномены, детерминированы и играют существенную роль в определении поведения человека. Во второй части доклада было освещено деление С.Л. Рубинштейном движений и поступков человека на произвольные и добровольные осознанные действия. В связи с регуляцией сознательных действий человека С.Л. Рубинштейн ставит вопрос о сознании, на который указывают докладчики, утверждая, что для признания действия человека осознанным необходимо, чтобы он осознавал его цель или, по крайней мере, его ближайшие последствия, а это, в свою очередь, связано с поведением. В заключении своего доклада Николай Цеков и Никола Николаев делают вывод об этическом характере процесса осознания, особенно обращая внимание на православную веру и общественное мнение, связанное с ней, которые формируют нравственные ориентиры сознания верующих и их поведения в обществе.

Большой интерес вызвал доклад д.п.н. Игоря Никитовича Семенова *«Героика жизнетворчества С.Л. Рубинштейна и патетика развития его научной школы»*, который был посвящен героизму жизнедеятельности философа-психолога С.Л. Рубинштейна и драматизму развития созданной им научной школы экзистенциального человекознания. Так, докладчик сообщает, что основные идеи и методология философско-психологической системы человекознания С.Л. Рубинштейна были разработаны им и его учениками в различных социокультурных и институциональных условиях XX в., включая войны, революции и репрессии. Они изучали различные проблемы общей психологии, такие как активность, восприятие, мышление, способности, речь, рефлексия, сознание и мотивация. Ученики Рубинштейна, например, К.А. Абульханова-Славская и А.В. Брушлинский, продолжили развивать эти идеи с помощью субъектно-деятельностной парадигмы. Игорь Никитович также обратил внимание участников круглого стола на то, что Сергей Леонидович Рубинштейн, несмотря на все его жизненные испытания, разработал оригинальные философско-психологические концепции, касающиеся логико-предметной детерминации мышления и экзистенциально-деятельностного бытия человека в сложном и противоречивом мире.

Целью доклада доктора политологии Мариеты Николаевы Живковой из Болгарии «*О разработке понятия гуманизма в теориях М. Хайдеггера и С.Л. Рубинштейна*» было определить истоки гуманистических принципов постклассической философии, проведя сравнительный анализ двух известных философских работ Сергея Леонидовича Рубинштейна и Мартина Хайдеггера, «Человек и мир» и «Письмо о гуманизме» соответственно. В результате докладчик пришел к выводу, что, несмотря на значительные различия в жизненном и научном путях двух философов, в их взглядах можно обнаружить общие методологические позиции, обусловленные применением онтологического метода к философскому изучению человека. В докладе отмечается, что большое значение для сближения их взглядов в понимании гуманизма, имеет роль неокантианства (Марбургского и Фрейбургского) в их становлении как философов. В недрах тоталитарного общества С.Л. Рубинштейн создал свой оригинальный философский «манифест гуманизма» по определению А.В. Брушлинского, который сам стал методологической основой для развития гуманистических взглядов последующих поколений российских ученых.

Продолжая важные темы научного объединения и сходства концепций, затронутые предшествующими докладчиками, д.п.н. Наталья Анатольевна Логинова выступила с докладом «*С.Л. Рубинштейн и Петербургская психологическая школа*» о плодотворном научном взаимодействии, начавшем свое формирование, когда Сергей Леонидович Рубинштейн в 1930 г. переехал из Одессы в Ленинград, город с большой научной историей. Здесь в первом десятилетии XX в. известным психиатром и неврологом Владимиром Михайловичем Бехтеревым была основана научная психологическая школа антропологической направленности. Главная интенция этой школы – объективное, экспериментальное изучение человека в целом, начиная от морфологии и физиологии мозга и завершая психикой, объективированной в поведении и телесных реакциях. Исходя из своей концепции человека и психики, Бехтерев инициировал и создал целый ряд научных, научно-практических и образовательных институтов, в том числе Психоневрологический институт и Институт по изучению мозга и психической деятельности. Рубинштейн до середины тридцатых годов видел в трудах Бехтерева только механицистарефлексолога, но, познакомившись шире с его трудами и реальной деятельностью его институтов, изменил свое мнение о Бехтерева и положительно оценил его экспериментальные психофизиологические исследования, что видно по количеству и качеству ссылок на исследования Бехтерева в учебниках Рубинштейна 1935, 1940, 1946 гг. Среди последователей Бехтерева были те, кто в 1930-е гг. познакомились с С.Л. Рубинштейном и сотрудничали с ним. Докладчик полагает, что общение с бехтеревцами было обоюдополезным и способствовало развертыванию экспериментальной и педагогической психологии в ЛГПИ им. А.И. Герцена под руководством С.Л. Рубинштейна. Сотрудничество с представителями бехтеревской психологической школы

продолжалось и после войны, когда Сергей Леонидович работал в Москве, в МГУ, а также в созданном им секторе психологии в Институте философии Академии наук СССР. Особенно активно было взаимодействие с молодым тогда ученым, д. пед. н. (по психологии) Борисом Герасимовичем Ананьевым, который стал организатором и руководителем отделения психологии философского факультета Ленинградского государственного университета (1944 г.), создателем своей научной школы. К середине 1950-х гг. Б.Г. Ананьев сформировал собственную концепцию антропологической психологии, родственную философской антропологии С.Л. Рубинштейна. Как уточняет докладчик, теоретическая близость двух ученых сочеталась со сходством их благородных стремлений и поступков в труде и общении с окружающими.

Д.филос.н. Нина Анатольевна Дмитриева выступила с докладом «*С.Л. Рубинштейн о моральном совершенствовании*», в котором она подчеркивает, что проблема морального совершенствования человека очень важна для Рубинштейна, хотя свои идеи на этот счет он не успел оформить в законченную теорию. Исходный пункт реконструкции проблемы – это тезис Рубинштейна о двух направлениях человеческой деятельности, имеющих этическое содержание:

1) сфера общественно-политической жизни (она должна включать в себя внешние предпосылки, обусловленные эпохой или общественной ситуацией, для того, чтобы человек был этичным), поэтому этическая задача – изменение внешних условий общественной жизни, снимающих внешние причины моральных трудностей человека и его жизни, что ставит этику в отношении с политикой: этика задает основы для политической задачи создать новые общественные отношения.

2) сам человек, его внутренний мир. Задача – поднятие человека на новый, высший уровень бытия, для чего необходимо воспитание – практическая деятельность по созданию этического в людях. Следствие этого, по Рубинштейну, – это морально совершенствующее человека отношение, а его результат – это совершенствование другого человека и самосовершенствование.

Основной целью воспитания является переход человека на новый уровень бытия, который характеризуется совпадением долга и влечения, осознанным стремлением преодолеть обособление ценностей от реального бытия человека, идеала от действительности. Во-первых, чтобы достичь совпадения долга и влечения, требуется развитое мышление. Во-вторых, необходимо, чтобы у человека была сформирована внутренняя инстанция суждения, осуществляющаяся в непосредственном переживании чего-то как добра и зла (то есть совесть). Также человек должен иметь представление о нравственных ценностях и осознавать их динамику и значимость. Рубинштейн признаёт изменчивость ценностей на протяжении человеческой жизни и необходимость их переоценки в результате перестройки отношений между людьми и с обществом. Он наделяет ценности регуляторной функцией в поведении и оценивает их в соответствии с качеством регулируемых ими поступков.

Главная ценность человека – это радость бытия, от самого факта своего существования.

Д.п.н. Николай Евгеньевич Веракса в своем докладе *«Личность и проблема мышления в трудах С.Л. Рубинштейна»* концентрируется на взглядах философа-психолога на вопрос об объективности мыслительного процесса. С точки зрения Рубинштейна, мыслит не мышление, а мыслит человек. Задачей здесь является выделить критерии, как определить, что мышление объективно. Мысль может отклониться и привести к ошибкам. Рубинштейн находит такие основания в принципе детерминизма, который понимается специфично – как внешние воздействия и внутренние условия во взаимосвязи и единстве их соотношения. Поиск и исследование внутренних условий Рубинштейн видит как основную задачу психологии. В качестве таких условий выступает вся личность человека, которая складывается из встреч личности с различными обстоятельствами, порождающими систему условий, которые трансформируются, постепенно превращаясь в линию судьбы человека. Докладчик полагает, что проблемы, которые ставит Рубинштейн, выходят за пределы его школы. Обычно концепция С.Л. Рубинштейна противопоставляется концепции Л.С. Выготского. Но в проблеме мышления в контексте проблемы личности, например, в критике теории двух факторов – почти идентична у обоих. Они оба были страстными поклонниками диалектического мышления. Также если взять такое понятие, как социальная ситуация развития (у Выготского), и понятие принципа детерминизма применительно к конкретным обстоятельствам (у Рубинштейна), то можно увидеть много общего.

Д.п.н. Анастасия Владимировна Микляева выступила с докладом *«Вклад С.Л. Рубинштейна в развитие отечественных исследований, посвященных проблемам познания»*, в котором подчеркнула, что герценовский университет в когнитивных исследованиях в образовании (что является основной проблематикой психологических исследований в университете) опирается на наследие С.Л. Рубинштейна. Соотнесенность субъекта и объекта в познании, диалектика имплицитного и эксплицитного в познавательной активности человека определяют содержание исследований в области когнитивной психологии и сегодня. Докладчик рассматривает несколько тезисов Рубинштейна, которые в современных условиях следует развивать. Первый из них заключается в том, что мыслит не мысль, а человек. В связи с развитием цифровизации и с распространением применения генеративного искусственного интеллекта наблюдается ряд эффектов, которые говорят о том, что сегодня мы наблюдаем процесс экстернализации когнитивных функций (когда мы имеем дело не с мыслящим человеком, а с применением инструмента, внешнего по отношению к человеку). Ключевой тезис Рубинштейна о том, что нет чистого мышления, а мышление есть отражение активности субъекта, на сегодняшний день требует пересмотра. С одной стороны, это вопрос об изменении фундаментальных закономерностей познавательной деятельности, которые давно описаны С.Л. Рубинштейном. С другой стороны, это может быть вопрос

о рассмотрении новых проявлений субъектности человека относительно мышления, что представляется продуктивным. Второй тезис сводится к тому, что весь мыслительный процесс в целом является сознательно регулируемой операцией. Логика дискурсивного мышления в традиционных формах предполагает возможность поэтапного процесса формирования мысли, возможность циклического возвращения к предыдущим этапам. Мыслительный процесс сегодня сознательно регулируемой операцией становится уже не может, потому что часть его передана, например, искусственному интеллекту. Перед человеком сейчас остро стоит проблема рефлексии того, каков его собственный вклад в продукты когнитивной деятельности, являются ли эти продукты его собственными продуктами. И третий тезис посвящен тому, что мышление вырастает из проблемной ситуации, а сама постановка проблемы – это отдельный мыслительный акт. Такой акт происходит в поэтапном разворачивании мыслительного процесса, что при работе с цифровым устройством оказывается не всегда возможным. Таким образом претерпевают изменение не только результаты познания, но и сами его механизмы, о которых мы знаем еще не очень много. Представляется, что здесь идея фокуса на субъекте мыслительной деятельности окажется той ниточкой, которая связывает уже неактуальные и возможно устаревшие идеи о том, как когда-то в доцифровую эпоху работало мышление, с тем, как оно работает на самом деле сейчас. Опираясь на идею субъектности, мы можем выстраивать нашу познавательную деятельность таким образом, чтобы она сохраняла то человеческое, чем она отличается от генеративных функций нейросетей.

Доклад д.п.н. Владимира Александровича Мазилова «*Философ, спасший и сохранивший психологию: С.Л. Рубинштейн в 30-е годы*» раскрыл личность Сергея Леонидовича как выдающегося отечественного философа и психолога, причем две эти ипостаси в творчестве ученого трудноразделимы. Докладчик отметил, что вклад ученого в становление и развитие психологии в СССР многогранен и неоценим. В докладе были выделены характеристики индивидуального стиля творческого мышления Рубинштейна, которые обусловили успех в решении сложнейших философско-психологических задач, которые он решал в 1930-е гг. Владимир Александрович проанализировал попытки психологов сделать научную психологию марксистской, то есть соответствующей господствующей идеологии, утверждая, что профессиональные философы не уделяли психологии достаточного внимания, поскольку были заняты решением вопроса создания научной философии, а психологам, в свою очередь, пришлось решать вопросы методологического обоснования их науки самостоятельно. Однако в этом преуспел С.Л. Рубинштейн, сочетавший ипостаси психолога и философа. Единственным, по мнению докладчика, проектом, основывающимся не на внешних признаках марксистской философии, а на подлинных идеях Маркса, явилась работа С.Л. Рубинштейна «Проблемы психологии в трудах Карла Маркса». В докладе также было

показано, что философские исследования С.Л. Рубинштейна в первой половине 1930-х гг. позволили создать методологическую основу марксистской психологии, в результате чего была создана система советской психологии, а во второй половине 1930-х гг. ученый приступил на основе созданной методологии к реформированию уже мировой психологической науки, первый вариант которой представлен в 1940 г. в «Основах общей психологии».

В докладе к.п.н. Милены Григорьевны Чесноковой *«Принцип восхождения от абстрактного к конкретному в творчестве С.Л. Рубинштейна»* выделяется три основных контекста применения Рубинштейном рассматриваемого принципа в психологии: 1) проблема предмета психологии и нахождение общего определения психического; 2) объяснение многообразия явлений психического; 3) проблема происхождения идеального. При рассмотрении последнего докладчик отмечает сходство в понимании марксова метода и природы идеального С.Л. Рубинштейном и Э.В. Ильенковым. Следует отметить, что в докладе упоминается монография Сергея Леонидовича «Человек и мир», написанная Рубинштейном в полемике с М. Хайдеггером как логическое продолжение его психологических работ и завершающий этап восхождения от абстрактного к конкретному, связанный с вписыванием сознания и познавательной деятельности человека в онтологический контекст.

В ходе доклада еще одной болгарской коллеги Николины Николовы Йордановой *«О переводах трудов С.Л. Рубинштейна на болгарском языке»* было представлено исследование истории издания болгарских переводов научных трудов С.Л. Рубинштейна, в результате которого докладчик приходит к выводу, что в количественном отношении в Болгарии таких переводов совсем немного, что можно объяснить достаточно высоким уровнем преподавания и изучения русского языка в стране в эпоху социализма, где почти все болгарские ученые владели русским языком. В докладе отмечается, что за последние две десятилетия потребность переводов работ С.Л. Рубинштейна стремительно увеличивается по двум причинам: 1) число ученых и студентов, владеющих русским языком снижается; 2) необходимость изданий по проблемам теории и методологии психологии нарастает.

Внимание участников круглого стола также было обращено на следующие доклады: *«Эволюция принципа творческой самостоятельности в психологии»* (д.п.н. Мария Алексеевна Щукина), *«Развитие психологии детской одаренности в трудах последователей С.Л. Рубинштейна: взаимодействие субъектно-деятельностного и поисково-исследовательского подходов»* (д.п.н., д.пед.н. Александр Ильич Савенков), *«Вклад С.Л. Рубинштейна в развитие Герценовской психологической школы»* (к.п.н. Светлана Александровна Безгодова). С текстами данных докладов можно будет ознакомиться в запланированном к изданию сборнике материалов круглого стола.

В заключительной части работы круглого стола была проведена открытая дискуссия, в рамках которой следует отметить небольшое, но актуальное выступление к.п.н. Ольги Евгеньевны Серовой, посвященное личности

Сергея Леонидовича Рубинштейна в свете новых источников научной информации. Ольга Евгеньевна, обобщая идею, затронутую докладчиками круглого стола, называет С.Л. Рубинштейна выдающимся отечественным ученым мирового уровня, уникальность творческой мысли которого определялась интегративной целостностью культуры философского и психологического мышления. Исследовательская деятельность, направленная на поиск и изучение новой историко-архивной информации о его жизни и деятельности, с достоверностью первоисточника констатирующей не известные молодому поколению современных ученых индивидуальные грани его личности как в научном, так и в нравственном плане, остается одной из важнейших для специалистов в области отечественной истории психологии и философии.

Подвел итоги мероприятия модератор круглого стола заведующий кафедрой онтологии и теории познания д.филос.н. Владимир Николаевич Белов, сообщив о задумке С.Л. Рубинштейна об отдельной книге по этике, проект которой планируется к публикации во втором томе собрания сочинений «Философское наследие С.Л. Рубинштейна».

Таким образом, в ходе работы круглого стола исследователи, философы и психологи из Болгарии, Москвы, Санкт-Петербурга и Ярославля провели насыщенное обсуждение научного достояния Сергея Леонидовича Рубинштейна, выявили важность и актуальность изучения и понимания степени его влияния как выдающегося философа-психолога, который стал ключевым инициатором взаимодействия среди научных деятелей в области философии и психологии. В результате участники круглого стола преодолели предубеждение о маргинальности философского творчества ученого и обосновали идею единства пути Сергея Леонидовича, основанную на продуктивном взаимодействии философии и психологии в разработке значимых вопросов, связанных с пониманием личности и творческого начала.

Сведения об авторах:

Слепухина Дарья Алексеевна – аспирант кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-2138-7983. SPIN-код: 5175-0902. E-mail: slepukhina-da@rudn.ru

Сальникова Татьяна Викторовна – старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-5706-6543. E-mail: salnikova-tv@rudn.ru

Добромиров Даниил Денисович – аспирант кафедры сравнительной образовательной политики, специалист центра сравнительного и международного образования, учебно-научный институт сравнительной образовательной политики; ассистент кафедры математического моделирования и информационных технологий, высшая школа управления, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-7981-8873. SPIN-код: 6490-3130. E-mail: dobromirov-dd@rudn.ru

About the authors:

Slepukhina Daria A. – Postgraduate Student of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-2138-7983. SPIN-code: 5175-0902. E-mail: slepukhina-da@rudn.ru

Salnikova Tatyana V. – Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-5706-6543. E-mail: salnikova-tv@rudn.ru

Dobromirov Daniil D. – Postgraduate Student of the Department of Comparative Educational Policy, Specialist of the Center for Comparative and International Education, Educational and Scientific Institute of Comparative Educational Policy; Assistant of the Department of Mathematical Modeling and Information Technology, Higher School of Management, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7981-8873. SPIN-code: 6490-3130. E-mail: dobromirov-dd@rudn.ru