

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2023. Том 16. Номер 1

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 3 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей 09.00.00 «Философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс каталога Почты России – ПН142

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iphras.ru

Сайт: <https://pj.iphras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2023. Volume 16. Number 1

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 from April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПИ142

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the The Philosophy Journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosophjournal@iphras.ru

Website: <https://pj.iphras.ru>

В НОМЕРЕ

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- А.В. Прокофьев.* Обоснование морали и обоснование утилитаризма
в этике Иеремии Бентама.....5
С.А. Смирнов. Виртуальная реальность как превращенная форма.....21

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Д.Г. Миронов.* Бернард Больцано и школа Brentano.....39
В.К. Шохин. Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли,
его критики и персоналистическая альтернатива.....54
Н.В. Рувимова. Время молчать и время говорить:
«Точка зрения на мою писательскую деятельность» С. Кьеркегора.....72
А.Д. Савелов. Классический феноменализм Джона Стюарта Милля.....87

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- А.А. Кротов.* Проблема единовластия в эпоху позднего Возрождения
(Ла Боэси и Шаррон).....103
Masoud Farahmandfar. Beckett, posthumanism, and the art of lessness.....117

ДИСКУССИИ

- К.Х. Момджян.* О структуре рефлексивного философского знания.....128

Феномен моральной ответственности

- А.П. Беседин.* Требование внимания для моральной ответственности.....146
Е.В. Логинов. Скептицизм и моральная ответственность.....160
А.В. Мерцалов. Преимущества психологической теории тождества личности
в вопросе о моральной ответственности.....177

TABLE OF CONTENTS

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Andrey V. Prokofyev.* The justification of morality
and the justification of utilitarianism in Jeremy Bentham's ethics.....5
Sergey A. Smirnov. Virtual reality as a transformed form.....21

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Dmitry G. Mironov.* Bernard Bolzano and the Brentano school.....39
Vladimir K. Shokhin. Stratified reality in Francis Bradley's idealism,
its critics and a personalistic alternative.....54
Natalia V. Ruvimova. A time to be silent and a time to speak:
S. Kierkegaard's "The Point of View for My Work as an Author".....72
Arseniy D. Savelov. John Stuart Mill's classical phenomenalism.....87

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

- Artem A. Krotov.* The problem of autocracy in the late Renaissance
(La Boétie and Charron).....103
Masoud Farahmandfar. Beckett, posthumanism, and the art of lessness.....117

ACADEMIC DISCUSSIONS

- Karen H. Momdzhyan.* On the structure of reflective philosophical knowledge.....128

The phenomenon of moral responsibility

- Artem P. Besedin.* Attention as a condition for moral responsibility.....146
Evgeny V. Loginov. Skepticism and moral responsibility.....160
Andrew V. Mertsalov. Advantages of a psychological approach
to personal identity with respect to moral responsibility question.....177

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

А.В. Прокофьев

ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ И ОБОСНОВАНИЕ УТИЛИТАРИЗМА В ЭТИКЕ ИЕРЕМИИ БЕНТАМА

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье проанализировано соотношение обоснования морали и обоснования утилитаристской нормативной программы в двух трактатах Иеремии Бентама: «Введение в основания нравственности и законодательства» и «Деонтология». Во «Введении...» общая ценностно-нормативная установка морали («содействуй благу другого человека») оказывается обоснованной в силу того, что: а) она интегрирована в саму структуру принципа полезности и является привходящим нормативным содержанием для принципов-конкурентов (принципа аскетизма и принципа симпатии и антипатии); б) принцип полезности, в отличие от своих конкурентов, может быть доказан; в) набор принципов, по которым может действовать агент, ограничен тремя позициями. В тексте трактата можно обнаружить и другие стратегии обоснования морали, не связанные столь тесно с обоснованием утилитаризма. Так, Бентам утверждает, что к содействию благу другого, несмотря на сопряженные с этим ситуативные потери, агента постоянно подталкивает выгода, которую приносит репутация честного и доброго человека. Похожий эффект имеет и то обстоятельство, что агент не может доказать правильность своих оценочных суждений другим людям, если не признает их интересы равными по значению со своими. В «Деонтологии» Бентам развернуто представляет вторую из трех перечисленных выше стратегий – стратегию отождествления морального долга и правильно понятого личного интереса. С одной стороны, он создает такую концепцию моральной добродетели и моральной обязанности, в которой усилия и жертвы благоразумного, честного или добродетельного человека интерпретируются как результат столкновения его же собственных интересов. С другой – он пытается показать, что существующая система санкций нравственного поведения (симпатических, религиозных, физических, моральных, политических) превращает выгоды от неблагоразумных, нечестных, негуманных поступков в иллюзорные.

Ключевые слова: мораль, этика, обоснование морали, моральные принципы, добродетель, обязанность, удовольствие, счастье, интерес, утилитаризм, Дж. Бентам

Для цитирования: Прокофьев А.В. Обоснование морали и обоснование утилитаризма в этике Иеремии Бентама // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 5–20.

Обоснование морали и обоснование ее нормативных программ

Для этики как практической философии ключевым вопросом является вопрос о том, какие поступки следует считать хорошими, правильными, обязательными. Другими словами, в непосредственное соприкосновение с моральной практикой этическая мысль входит в качестве нормативной этики – философского обсуждения оправданности конкретных нормативных программ, среди которых центральное место занимают деонтологическая и консеквенциалистская (последняя, в том числе, в той ее версии, которую принято называть утилитаризмом). Исследователи, анализирующие содержание этих нормативных программ, приходят к выводу, что они являются результатом двухшаговой процедуры.

На первом шаге моральный философ приводит аргументы в пользу признания равной неинструментальной ценности каждого человека, которая становится критерием разграничения недопустимых, допустимых и обязательных действий. Если интересы и потребности всех людей, включая самого агента, равноценны, то при прочих равных условиях никому нельзя причинять вред и каждого необходимо бескорыстно поддерживать в его стремлении достичь жизненного благополучия. На втором шаге эта предельно общая ценностно-нормативная установка конкретизируется либо в сторону обязанности содействовать суммированному благополучию всех затронутых действием лиц (такова позиция утилитаристской версии консеквенциализма), либо в сторону обязанности совершать те действия, которые независимо от прогнозируемых последствий вменены к исполнению в типичных ситуациях морального выбора (такова позиция деонтологической этики). Деонтологическая этика может приобретать вид этики запретов и предписаний или этики прав.

Ценностно-нормативная установка, присутствующая на первом шаге обрисованной выше процедуры, в целом соответствует ценностно-нормативной части содержательных определений морали. Для примера можно привести определение Р.Г. Апресяна: мораль есть «система ценностей, побуждающих людей стремиться в своих суждениях, решениях и действиях к содействию благу других (индивидов и сообществ)»¹. Иные содержательные определения морали более или менее похожи на него². Соответственно, можно вести речь о том, что первый шаг к созданию нормативной программы – это обоснование морали как таковой, ее предельно общей ценностно-нормативной установки, или ядра, а второй – обоснование правомерности какой-то конкретизации этой установки.

Структура обоснования морали общеизвестна. Это обращение философа к воображаемому *vis-à-vis*: моральному скептику, релятивисту, имморалисту или аморалисту. *Vis-à-vis* морального философа не имеет моральных убеждений, но разумен и обладает некоторыми потребностями, которые обязательно хочет удовлетворить, или способностями, которые ни в коем случае не хочет потерять. Философ показывает, что удовлетворение потребностей или сохранение способностей невозможно без признания: а) объективных ценностей и вытекающих из них требований, б) того, что в число

¹ Апресян Р.Г. * Этика: учебник. М., 2017. С. 38.

² См. напр.: Gewirth A. Reason and Morality. Chicago, 1978. P. 1; Gert B. Morality: Its Nature and Justification. N.Y., 2005. P. 14.

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

этих требований входит порожденное равной неинструментальной ценностью всех людей требование воздерживаться от причинения им вреда и по мере сил способствовать увеличению их благополучия. Параллельно может обосновываться и какое-то обязательное обращение агента с самим собой. Однако в течение двух последних столетий обязанности перед самим собой или ставятся философами под вопрос, или рассматриваются в качестве маргинальных для системы морального долга. Хотя фигура морального скептика (релятивиста, имморалиста, аморалиста) не всегда присутствует в рассуждениях моральных философов, адресат их аргументации можно реконструировать по характеру самих аргументов.

В некоторых концепциях нормативной этики двухшаговый характер их формирования затушеван, поскольку их авторы придерживаются убеждения, что моральный долг в принципе не может быть обоснован в общем виде, то есть в том виде, который подразумевается содержательными определениями морали. Мораль можно обосновать только в виде какой-то ее конкретизации (естественно, той, которую отстаивает данный мыслитель). В таком случае сторонникам других нормативных программ вменяется не столько ошибочность интерпретации базовой ценностно-нормативной установки морали, сколько принципиальная неспособность доказать, что объективные моральные ценности существуют и задают параметры морального долга. С этой точки зрения, любая попытка отстоять ошибочную нормативную программу чревата не просто возвращением к неконкретизированному уважению равной ценности каждого человека, а неизбежным сползанием к моральному скептицизму, релятивизму, имморализму или аморализму.

Основной целью данной статьи является анализ того, как обоснование морали представлено в утилитаристской этике и как оно соотносится в ней с обоснованием конкретной нормативной программы. Историко-философским материалом для достижения этой цели будут два центральных трактата основателя классического утилитаризма, британского философа Иеремии Бентама, «Введение в основания нравственности и законодательства» (публикация первого издания – 1789 г.) и «Деонтология» (время написания – 1814–1831 гг., первая публикация – 1834 г.) В российской этической мысли бентамовское «Введение...» исследовалось преимущественно под углом зрения политической или нормативной этики, а не моральной философии. Трактат «Деонтология» вообще не подвергался систематическому анализу, что придает предпринятому исследованию дополнительную новизну.

Обоснование морали в трактате «Введение в основания нравственности и законодательства»

а) вопросы для тех, кому «не по вкусу» принцип полезности

Во «Введении...» Бентам обращается не к моральному скептику, а к скептику в отношении принципа полезности, к человеку, который «не находит себе по вкусу» этот принцип. Ответом ему, если он посчитает обсуждение руководящего принципа своих действий «стоящим хлопот», является серия последовательных вопросов, которые тот должен себе задать. Бентам называет эти вопросы «ступенями» и выражает надежду, что, пройдя эти ступени,

скептик, в итоге, неизбежно «помирится» с принципом полезности³. Прохождение ступеней является косвенным доказательством принципа. Прямое доказательство в этом случае невозможно, поскольку его поиск неизбежно завершился бы бесконечным регрессом. В трактате не приведены ответы бентамовского *vis-a-vis*, но Бентам уверен, что они предрешены и что в совокупности ведут к признанию правоты утилитаризма. У читателя может сложиться впечатление, что в этом фрагменте трактата спор идет исключительно о конкурирующих нормативных программах морали и ни о чем другом. Однако есть основания рассматривать его более широко: как спор о судьбе общей ценностно-нормативной установки морали.

Прежде всего, необходимо учесть, что среди прочих опций бентамовскому *vis-a-vis* предлагается опция полной беспринципности: «Пусть он решит для себя, желал ли бы он рассуждать и действовать без всякого принципа?»⁴. Бентам уверен, что такое желание невозможно, что скептик не захочет быть человеком, свободным от всяких принципов. Мы не знаем оснований уверенности Бентама, но видим, что на этой «ступени» подразумевается неизбежное признание какого-то объективного долженствования на рациональной основе (сама формулировка «желал ли бы» предполагает, что между желаниями есть выбор и в нем участвует разум, который их соотносит между собой).

Но и по отношению к дальнейшему бентамовскому вопрошанию, предполагающему выбор уже не между беспринципностью и принятием любого принципа, а между разными принципами, нельзя сказать, что оно лишь уточняет нормативное содержание морали (направляет в нужное русло спор о ее нормативных программах). Ведь некоторые принципы, служащие предметом выбора, вполне могут быть неморальными по своему содержанию или же могут соединяться с общей ценностно-нормативной установкой морали на случайной основе. Если у разумного скептика остается возможность выбрать именно их, то мораль остается необоснованной. А если единственным принципом, в который общее содержание морали интегрировано с необходимостью, является принцип полезности, то: а) обоснование морали не предшествует обоснованию утилитаризма, а сливается с ним и б) успех обоснования утилитаризма тождественен успеху обоснования морали. Именно так обстоят дела в рассуждении Бентама. Он полагает, что за убеждения его *vis-à-vis* конкурируют всего лишь три принципа: принцип аскетизма, принцип симпатии и антипатии и принцип полезности. Первые два неспособны противостоять возражениям, а третий – не только никак не может быть опровергнут, но и включает в себя специфически моральное отношение к другому человеку.

б) принцип полезности и его альтернативы

Аскетизм, взятый в его чистоте, требует минимизировать удовольствие как самого агента, так и окружающих. Он является, по сути своей, аморальным принципом. Тот, кто стал бы его отстаивать, оказался бы не просто противником принципа полезности, а моральным скептиком, или, вернее, аморалистом. В реальности ситуация иная. Чистый аскетизм, по Бентаму,

³ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 14.

⁴ Там же.

никто не исповедует: «Дать себе известное число ударов бича было бы действительно заслугой для человека, [являющегося сторонником аскетизма], но дать то же число ударов другому без его согласия было бы грехом»⁵. То есть принципиальное содействие благу другого здесь предполагается, но оно не встроено в сам принцип, привносится извне и на случайной основе, а значит – необоснованно. Соответственно, доказательство того, что принцип полезности имеет преимущества по отношению к аскетизму, есть шаг к доказательству того, что предельно общая ценностно-нормативная установка морали обладает реальной императивной силой.

Схожее положение складывается с принципом симпатии и антипатии. Кого-то симпатия или антипатия к тому или иному образу действий может привести к признанию равной ценности всех людей и обязанности содействовать их благу, а затем – к конкретизации этой ценностно-нормативной установки (возможно, такой, которая не будет совпадать с принципом полезности). Но какой-то другой агент, следуя своим симпатиям и антипатиям, может избрать принцип, допускающий безразличие к интересам окружающих или ограничивающий содействие их благу тем или иным кругом своих и близких людей. Бентам отождествляет принцип симпатии и антипатии с капризом⁶. А каприз вполне может быть нечестным или негуманным.

Соответственно, один лишь принцип полезности с необходимостью утверждает: а) значимость другого человека при выборе поступка; б) его равную с агентом неинструментальную ценность; в) обязанность агента содействовать благу другого, ограниченную лишь тем, что других людей много, и тем, что сам агент с его интересами и потребностями тоже обладает неинструментальной ценностью. Хотя принцип полезности не тождественен общеморальной ценностно-нормативной установке, поскольку имеет более конкретное содержание, однако эта установка встроена именно в него, а в другие принципы – нет.

Можно было бы предположить, что она встроена и в какие-то иные принципы, просто Бентам этого не видит и ограничивает набор принципов тремя пунктами. Ближайший кандидат на то, чтобы войти в этот набор – деонтологическая нормативная этика, будь то в виде этики запретов и предписаний или этики моральных прав, выступающих как основа прав юридических. Однако, по мнению Бентама, предположение о самостоятельном значении деонтологической этики в корне неверно. В случае индивидуальных прав он утверждает, что наделение ими не может быть убедительным для разумного человека, если оно не связано с принципом полезности. Любой другой вариант наделения правами был бы результатом даже не аффектов симпатии и антипатии (что тоже было бы малоубедительным основанием), а воображения⁷. В случае системы запретов и предписаний, или обязанностей, альтернативой апелляции к полезности действия являются именно аффекты, которые философы, пытающиеся произвести впечатление на аудиторию, прикрывают различными псевдооснованиями. Современную ему британскую моральную философию Бентам воспринимает именно как многообразие подобных маскировок, таких как моральное чувство, общее чувство (здравый смысл), разумение, закон правильного поведения, сообразность

⁵ Там же. С. 20.

⁶ Там же. С. 15.

⁷ Там же. С. 21–22.

вещей, законы природы, законы разума, правило правдивости, божья воля и т.д.⁸ Отсюда следует, что набор принципов не может быть дополнен и обоснование морали не может быть отделено от обоснования утилитаризма.

В чем же состоят преимущества принципа полезности по отношению к двум его конкурентам? В вопросах-«ступенях» Бентама нет прямого ниспровержения аскетизма, зато есть два обвинения против принципа симпатии и антипатии. Это обвинения в «деспотичности» и «анархичности». В свете проблемы обоснования морали потенциальная деспотичность принципа не так интересна, поскольку негативная оценка деспотизма предполагает альтруистическую основу. Это обвинение убедительно только для того, кто уже принял общую ценностно-нормативную установку морали⁹. Обвинение в «анархичности» в этом смысле интереснее. Бентам пишет: «Не будет ли на этом основании столько же различных стандартов хорошего и плохого, сколько есть людей? Или, даже для одного и того же человека, не может ли одна и та же вещь быть хорошей сегодня и быть плохой (без малейшей перемены в своих свойствах) завтра? Или не будет ли одна и та же вещь хорошей и плохой на одном и том же месте и в одно и то же время?»¹⁰. То есть перспектива лишиться возможности выносить объективные, последовательные, универсальные оценки представлена Бентамом как угроза и потеря.

Этот предъявленный в виде вопросов аргумент можно было бы понять так: никто не захочет жить в мире, где все непрерывно и при этом хаотично теряет и приобретает ценность. Если альтернативой погружения в такой мир может быть только система принципов, в рамках которой другой: а) ценен и б) равен по своей ценности агенту, то перед нами обоснование морали. Вернее, как было сказано выше, обоснование утилитаризма, в который с необходимостью включена моральная установка. Утилитаризм выступает как единственная альтернатива скептицизму и аморализму, которые тождественны невыносимой ценностной анархии.

По тексту трактата невозможно определить, считал ли Бентам ценностную анархию такой угрозой, которая действует именно во внутреннем мире агента, заставляя его принять принцип полезности с целью избежать трудностей и противоречий, возникающих в процессе практического самоопределения. Может быть, это и подразумевалось им, но напрямую анархичность ценностных суждений охарактеризована в трактате не как угроза связности и целостности индивидуального опыта, а как угроза коммуникации агента с другими людьми. За тремя приведенными выше вопросами сразу следует продолжение: «Если два человека сказали “мне нравится это” и “мне это не нравится”, есть ли им (по такому принципу) что-нибудь еще сказать друг другу?»¹¹. Подробнее к тому, как этот коммуникативный момент включен в бентамовское обоснование морали, я еще обращусь, а серия

⁸ Там же. С. 23–25.

⁹ Те же проблемы возникают в связи с попыткой Бентама ниспровергнуть принцип аскетизма, предпринятой в другом фрагменте трактата. Бентам пишет: «Пусть хотя бы десятая часть обитателей Земли исполняла... [принцип аскетизма] последовательно, они за один день превратили бы ее в ад» (*Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Oxford, 1996. P. 21*). Однако превращение Земли в ад может волновать только того, кто уже озабочен судьбой обитателей планеты (принял принцип полезности или иную конкретизацию общей установки морали).

¹⁰ *Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 15.*

¹¹ Там же.

вопросов-«ступеней» заканчивается во «Введении...» апелляцией к некоторым иным преимуществам принципа полезности. Среди них – его очевидная связь с самыми мощными мотивами человеческого поведения. Во введении к статье я упомянул, что аргументы обоснования морали опираются на универсальные потребности или способности человека. Воздействие философской аргументации на скептика или аморалиста возможно лишь в той мере, в какой он хотел бы удовлетворить эти потребности и сохранить эти способности. Принцип пользы, по Бентаму, является единственным принципом, который имеет достаточное сцепление с мотивацией каждого человека. Каждый из нас наделен природным стремлением избегать страданий и получать удовольствия, то есть стремится к пользе¹².

в) стратегический эгоизм или коммуникативизм?

Однако для того, чтобы это обстоятельство заработало в качестве аргумента, стремление агента к собственной пользе (эмпирически фиксируемое универсальное свойство) должно быть неразрывно связано с его стремлением обеспечить пользу любого другого человека. До сих пор речь шла о том, что общая ценностно-нормативная установка морали встроена в бентамовский принцип полезности. Это, несомненно, так. Но почему агент, по природе своей стремящийся к собственной пользе, должен с неизбежностью принять принцип, который ограничивает это его стремление суммированной пользой всех затронутых действием лиц? Единственный ответ, который возможен на этом этапе рассуждения, состоит в том, что принцип «стремись к собственной пользе», в отличие от трех других обсуждаемых Бентамом принципов, не входит в число альтернатив, между которыми выбирает рефлексирующий агент. Но этот ответ никак нельзя считать удовлетворительным, поскольку он сразу же порождает вопрос: почему не входит?

Один из способов показать необоснованность принципа «стремись к собственной пользе» просматривается в связи условиями коммуникации между людьми. Напомню, что Бентам задавал своему *vis-à-vis* следующий вопрос: «если два человека сказали “мне нравится это” и “мне это не нравится”, есть ли им (по такому принципу) что-нибудь еще сказать друг другу?». Этот вопрос можно было бы считать переходом от обоснования принципа полезности как принципа выбора правильных действий отдельным индивидом к обоснованию принципа пользы как принципа устройства коллективной жизни, или политики. Зная о том, что обсуждение нормативных оснований «обращения к обществу» Бентам считал важной практической проблемой, а обсуждение возможности «удержать» какое-то нормативное основание «в уме самого мыслящего человека» – проблемой сугубо умозрительной, можно предположить, что переход к вопросу о коммуникативном значении принципа полезности является для Бентама долгожданным расставанием с чистой моральной философией¹³.

Однако есть и другая заслуживающая внимания интерпретация этого фрагмента. Вполне возможно, что это не просто переход от проблемы к проблеме, а прояснение одной проблемы на основе разрешения другой. Указание Бентама на невозможность коммуникации на основе иных, кроме полезности,

¹² Там же. С. 16.

¹³ Там же. С. 25.

принципов, может оказаться неотъемлемой частью обоснования морали. «Оправдание» и «удержание» морального принципа «в уме... мыслящего человека» может опираться именно на способность этого принципа стать основой убедительного «обращения к обществу». Общая логика аргумента такова: все люди исходно имеют претензию на правоту (правильность) своих оценочных суждений. Такая претензия может быть реализована только при одобрении наших принципов окружающими. Окружающие же никогда не одобрили бы принцип, позволяющий игнорировать их интересы (например, принцип «стремись к собственному благу» или принцип «делай что хочешь»). Они могут одобрить только такой принцип, который требует беспристрастно учитывать интерес каждого человека, а это и есть предельно общее содержание морали (в логике Бентама неразрывно связанное с принципом полезности)¹⁴.

Другой способ содержится в тексте, который не входил в прижизненные издания «Введения...». Это перевод на английский язык небольшой части франкоязычной книги «Трактаты о гражданском и уголовном законодательстве», составленной Этьеном Дюмоном на основе рукописей Бентама (первый том вышел в 1802 г.). В 1843 г. издатель «Сочинений» Бентама, Джон Боуринг, добавил этот текст в виде заключения ко второй главе «Введения...» из-за того, что в нем обсуждается схожая проблематика. Здесь Бентам иллюстрирует неразрывное единство собственного интереса агента и его содействия интересам других людей на примере соблюдения обязательств. С обязательствами связано «чувство интереса высшего разряда, который берет верх над интересом подчиненным». Агент исполняет обязательство, даже если оно тягостно, поскольку, как и всякий «просвещенный человек», «желает внушить... [доверие] к своему слову, чтобы считаться человеком надежным и пользоваться выгодами, связанными с честностью и уважением»¹⁵. Пассаж про доверие воспроизводит то обоснование морали, которое в современной этике называют «стратегическим эгоизмом». Оно развернуто представлено у американского этика Дэвида Готиера, но, по сути, присутствует уже у Томаса Гоббса с Дэвидом Юмом¹⁶. Удивляет лишь свернутый и предельно лаконичный вариант его презентации во «Введении...».

Обоснование морали в трактате «Деонтология»

а) задачи экзегетической и деонтологической этики

В трактате «Деонтология» цель обоснования морали ставится Бентамом гораздо более отчетливо, ее достижение в меньшей степени сливается с поиском преимуществ принципа полезности в сравнении с другими принципами. Здесь Бентам прямо сосредоточен на доказательстве необходимости совершения должных или добродетельных действий, в том числе действий, направленных на благо другого человека. В начале трактата решение этой

¹⁴ См. подробнее: *Harrison R. Bentham. L.*, 1999. P. 185–189; *Shaver R. Utilitarianism: Bentham and Rashdall // The Oxford Handbook of the History of Ethics.* Oxford, 2013. P. 301; *Postema G.J. Utility, Publicity, and Law: Essays on Bentham's Moral and Legal Philosophy.* Oxford, 2019. P. 60–62.

¹⁵ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. С. 33.

¹⁶ См.: *Gauthier D.P. Morals by Agreement.* Oxford, 1986.

задачи рассматривается как функция отдельной отрасли этики. Бентам называет ее «экзегетической этикой» и устанавливает следующее соотношение с деонтологией, которую, в отличие от современных теоретиков, понимает просто как учение о правильном, добродетельном, обязательном поведении: «деонтологическая этика предполагает в качестве своего необходимого основания этику экзегетическую»¹⁷. Смысл экзегетического рассуждения в том, чтобы продемонстрировать агенту, что совершение определенного действия не просто требуется от него, но и в его интересах, то есть доставит ему удовольствие или уберезет от страдания. Подчинение поведения интересу, по Бентаму, является аксиоматическим положением, и это означает, что самые «благодетельные», «щедрые», «героические» поступки носят заинтересованный характер. «Действие против своего интереса» возможно лишь в том специфическом смысле, что ради получения малозначительного удовольствия или предотвращения малозначительного страдания люди упускают возможность гарантированного получения длительного и интенсивного удовольствия или навлекают на себя длительное и интенсивное страдание. Экзегетическая этика корректирует эту тенденцию в целом и применительно к «универсальному благоволению», отсутствие которого у агента Бентам также считает одной из форм пренебрежения собственным интересом¹⁸.

Со стороны фактов человеческого существования «универсальное благоволение» – это «естественная причина действия», а со стороны оценок правильности поведения – это «подобающая причина действия» (курсив мой. – А.П.)¹⁹. Связь «универсального благоволения» с собственным интересом агента обеспечивается тем, что любой человек, который не находится в крайне неблагоприятных для себя обстоятельствах или в состоянии возбуждения, вызванном какой-нибудь буйной страстью, получает гораздо большее удовлетворение при виде комфортного положения другого, чем при виде его страдания. То, что интерес агента может пониматься им зауженно или превратно, а «универсальное благоволение» – вызывать его неприятие, связано, по Бентаму, со сложным сочетанием факторов: люди склонны потакать своему себялюбию, пытаются избежать неоправданных моральных претензий и просто завидуют тем, кто благодеяниями завоевывает репутацию²⁰.

Хотя исходно обоснование необходимости совершать добродетельные и должные действия рассматривается Бентамом как задача экзегетической этики, в итоге та же задача встает и перед деонтологом. Деонтолог, как и экзегет, призван демонстрировать людям, что добродетельное поведение служит их интересу, увеличивает их благополучие. «В деонтологии, направленной на самого агента (self-regarding deontology), – замечает Бентам, – это его собственное благополучие, в деонтологии, направленной вовне (extra-regarding deontology), это благополучие всех затронутых лиц, кроме самого агента. Во всех случаях непосредственным объектом агента вполне естественно будет стремление к непосредственному удовольствию или избегание непосредственного страдания. Для того, чтобы привить агенту такое

¹⁷ *Bentham J.* Deontology, together with A Table of the Spring of Action and The Article on Utilitarianism. Oxford, 2002. P. 128.

¹⁸ *Ibid.* P. 128–129.

¹⁹ *Ibid.* P. 129.

²⁰ *Ibid.* P. 129.

стремление или зафиксировать на этом стремлении его внимание, не нужно ничего такого, что имело бы форму искусства: это то, к чему человеческая природа – безыскусная и необученная – и так постоянно склонна. Делом искусства в этом случае будет, стремясь к непосредственному удовольствию и избегая непосредственного страдания, не подвергнуть себя отдаленному большому страданию или не лишиться себя отдаленного большего удовольствия. Что касается первого вида деонтологии, отдаленное удовольствие и страдание – это удовольствие и страдание самого агента, что касается второго – это удовольствие и страдание других»²¹.

Присутствующая в этих двух фрагментах схема обоснования морали наталкивается на две трудности. Во-первых, этика имеет дело с должным, а в свете сведения всех мотивов к гедонистически понятому индивидуальному интересу для должного просто не остается места. Моральная мотивация теряет свою специфику, будучи полностью поглощенной мотивацией прагматической. Даже само понятие «деонтология» оказывается в этом случае под вопросом, поскольку этимологически связано с долгом. Убежденные «экзегетом» или «деонтологом» агенты будут совершать то, что принято называть добродетельными и должными действиями, но на основе такой мотивации, которая стирает различия между добродетельным и порочным, должным и недолжным. В этой связи Гарольд Причард упрекал этику бентамовского типа в подмене долга склонностью²². Во-вторых, если универсальной мотивацией поведения является реализация гедонистически понятого индивидуального интереса, то непонятно, как «экзегет» или «деонтолог» смогли бы убедить агентов в необходимости вести себя правильно, если это предполагает самоограничение (ущемляет их стремление к удовольствию). В наибольшей степени данное затруднение касается нормативного содержания «деонтологии, направленной вовне», но с ним сталкивается и «деонтология, направленная на самого агента».

б) учение о добродетели и обязанности

Пытаясь преодолеть первую трудность, Бентам создает такое представление о природе моральной добродетели и морального долга (обязанностей и обязательств), которое соответствует его пониманию источников действий. Моральная добродетель определяется им как способность агента вопреки своей собственной склонности или же вопреки «всеобщей склонности человечества» «предпочитать большее благо в случае его соперничества с меньшим». Такое предпочтение предполагает отказ от доступного удовольствия или отказ от предотвращения близящегося страдания. Иными словами, добродетель требует от агента «жертвенности» и «самоотверженности», хотя смысл этих понятий внутри концепции Бентама не совсем совпадает с расхожим употреблением слов и в чем-то даже противоположен ему²³.

В соответствии с другим бентамовским определением добродетели, она представляет собой увеличение блага (счастья), которое требует от агента

²¹ Ibid. P. 198.

²² Prichard H.A. *Moral Writings*. Oxford, 2002. P. 7–21.

²³ Bentham J. *Deontology*. P. 154–156. О двойственности понятия «жертва» у Бентама см.: Crisp R. *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham*. Oxford, 2019. P. 199–200.

преодоления трудностей или усилий. Усилие может быть «усилием понимания» или «усилием воли». Так рефлекторное самосохранение не есть добродетель. Однако самосохранение в условиях, где существует возможность сознательного выбора между линиями поведения – это уже добродетель, поскольку требует «усилия понимания» (понимания источников опасности). Равным образом содействие благу другого, сопутствующее удовлетворению собственного интереса агента (например, купить хлеб у пекаря), также не добродетель. Но если такое содействие выступает как самостоятельная цель (например, накормить хлебом нищего), то это уже добродетель, поскольку требует «усилия воли»²⁴. Бентам хорошо понимает, что в своем совершенном выражении добродетель сводит к минимуму или даже устраняет как усилие, так и жертвенность. Удаленное большее благо становится настолько притягательным, что благо близкое, но меньшее просто перестает восприниматься как благо. В этом случае поступки сохраняют статус добродетельных в силу того, что большинству людей для их совершения потребовались бы и усилия, и жертвенность²⁵.

Бентамовская номенклатура добродетелей включает в себя три составляющих: к числу добродетелей, направленных на самого агента, относится благоразумие (*prudence*), к числу добродетелей, направленных вовне – честность (*probity*) и благодетельность (*beneficence*). Различие между честностью и благодетельностью состоит в том, что совершение честных поступков является обязательным. И честные поступки, и благодеяния приобретают моральную ценность лишь в том случае, если их основой на уровне мотивов было благоволение (*benevolence*)²⁶. Это довольно характерная для этики Нового времени классификация добродетелей (прямая параллель: благоразумие, справедливость и благодетельность у Адама Смита). Специфика бентамовской этики состоит в том, что все три добродетели понимаются Бентамом по модели благоразумия (не случайно благоволение, благодетельность и честность в некоторых случаях прямо именуется «направленным вовне благоразумием»), а также в том, что и усилия добродетельного человека, и принесение им определенных жертв в итоге выступают как реализация его же собственного интереса²⁷. Если использовать термины Причарда, то моральный долг здесь скорее не подменяется склонностью, а отождествляется с правильным ее пониманием. Для Бентама разрыв между правильно и неправильно понятой склонностью вполне достаточен, чтобы слово «добродетель» сохраняло свой смысл.

Если применение понятия «добродетель» в истории этической мысли часто смягчало проблему расхождения между моральными ориентирами поведения и собственным интересом агента, то понятия долга, обязанности, обязательства, наоборот, ее заостряли. Однако Бентам пытается и их примирить со своим понимаем источников действия. Он утверждает, что если бы в момент совершения действия долг или обязанность не рассматривались агентом как нечто, соответствующее его интересу, то должное действие никогда не было бы совершено. Значит обязанность – это одна из форм реализации собственного интереса агента²⁸. Конечно, интерес при этом трактуется

²⁴ *Bentham J. Deontology. P. 178–179.*

²⁵ *Ibid. P. 156, 179.*

²⁶ *Ibid. P. 190–191.*

²⁷ См., напр.: *Ibid. P. 122–123.*

²⁸ *Ibid. P. 174–175.*

очень широко, но все коллизии морального сознания охарактеризованы Бен-тамом как коллизии внутри сферы личного интереса, а не как столкновение между интересом и чем-то иным.

б) демонстрация гедонистической ценности добродетели и исполнения обязанности

В тексте «Деонтологии» Бен-там дважды артикулирует вторую трудность своего этического проекта. Сначала – в виде недоуменных вопросов: «Если ни для одного человека это [стремление к удовольствию и благополучию. – *А.П.*] не может перестать быть конечной целью, то какой смысл или результат может быть у этого или любого другого рассуждения на темы этики?.. Если это [то что собственное благополучие агента есть его конечная цель. – *А.П.*] так, то, где симпатия? Где благоволение?»²⁹. Затем – в виде развернутой критической аргументации. Воображаемый оппонент соотносит между собой ключевые тезисы Бен-тама: а) поведение любого человека определяется исключительно заботой о его собственном счастье (удовольствии, благополучии, интересе); б) каждый человек является единственным компетентным судьей в вопросах собственного счастья (удовольствия, благополучия, интереса); в) моральный долг состоит в исполнении принципа «наибольшего счастья наибольшего количества людей»; г) этот долг определяется «направленным вовне интересом, интересом в удовольствии и прекращении страданий других людей». Если два первых тезиса верны, то неясно, зачем обсуждать с людьми этические вопросы. Человеку, который уже имеет направленный вовне интерес и получает удовольствие от его реализации, нет смысла напоминать о нем. А того, кто не имеет этого интереса, невозможно убедить в том, что он у него есть. Это ставит крест на деонтологии, направленной вовне. Но столь же бессмысленно обсуждать с человеком, который является единственным компетентным судьей собственного счастья, обязательность предпочтения одних удовольствий другим. Он не только с необходимостью стремится к собственному удовольствию, но и лучше других знает, что ему доставляет наибольшее удовольствие. Это ставит крест на деонтологии, направленной на самого агента³⁰.

Чем же, несмотря на эти возражения, занимаются деонтологи? В общем виде проблема воздействия на поведение другого человека, по Бен-таму, решается двумя способами: можно «сделать так, чтобы он поверил в то, что поступать так-то уже в его интересах, без каких бы то ни было мер со стороны пытающегося на него повлиять», а можно «сделать что-то такое, вследствие чего это [какое-то действие. – *А.П.*] станет его интересом», или создать «побуждение». Деонтолог использует оба эти подхода³¹.

Например, в отношении добродетели благоразумия, его задача показать, что одни различия между действиями, не затрагивающими других людей, относятся к сфере вкуса, а другие – к сфере добродетели и порока. В сферу вкуса входит выбор между нынешними удовольствиями и страданиями или удовольствиями и страданиями, на значимость которых для выбора действия никак не влияет то, что они относятся к настоящему или будущему. В сфере добродетели и порока находится выбор между нынешними и будущими

²⁹ Ibid. P. 148.

³⁰ Ibid. P. 192–193.

³¹ Ibid. P. 175.

удовольствиями и страданиями, если он требует учета того обстоятельства, что удаленность переживания во времени и неопределенность наступления будущих событий изменяют положительную или отрицательную ценность этого переживания³². Решения, принадлежащие к сфере вкуса, отданы на усмотрение агента, он не может здесь ошибиться. Но в сфере добродетели ошибка вполне возможна, и она тождественна проявлению неблагоразумия. Деонтолог призван корректировать такие ошибки. К сожалению, Бентам не приводит тех аргументов, которые должны убедить агента – «единственного компетентного судью» в области своих удовольствий, что между вкусом и добродетелью имеется различие и что граница между ними проходит именно так, как ее проводит деонтолог.

Что касается добродетелей честности и благодетельности, Бентам утверждает, что существуют многочисленные точки, в которых интерес самого агента и интересы других людей соприкасаются или совпадают. Агент может их не замечать, поскольку: а) они сами по себе недостаточно ясны, б) он небрежно относится к их выявлению. В этом фрагменте Бентам перечисляет всего три точки соприкосновения: 1) универсальное благоволение, опирающееся на естественную симпатию, 2) любовь к репутации, 3) дружелюбность (дружеское отношение к конкретным другим людям)³³. В других фрагментах таких точек больше, ровно столько же, сколько существует санкций добродетельного поведения. Быть честными и благодетельными нас подталкивают следующие санкции: физические (пример их негативного выражения – физическое воздействие на агента со стороны пострадавших от его действий людей, в том числе мечь), политические, или правовые (правовое наказание, где оно предусмотрено), моральные, или общественные (всеобщее или просто широкое осуждение), симпатические (неприятные переживания от причинения другому человеку страданий)³⁴. Однако деонтолог не только напоминает людям, являющимся потенциальными моральными скептиками, о санкциях, но и способствует формированию и видоизменению санкций, что также укрепляет способность людей к добродетельному поведению.

В чем проблематичность бентамовского ответа на возражение воображаемого оппонента? Рассуждения деонтолога о добродетели, направленной вовне, будут убедительны только для тех людей, которые: а) наделены симпатическими переживаниями, б) обитают в обществе, система санкций которого действительно направлена на стимулирование честного и благодетельного поведения и устроена так, что санкции действуют эффективно (причиняют страдание порочным и доставляют удовольствие добродетельным). Однако проблема обоснования морали формулируется в общем виде, независимо от частного психологического и социокультурного контекста. Обосновать мораль – значит обосновать обязательность морального поведения и образа мысли даже в тех условиях, когда система санкций слаба или дезориентирована, когда у агентов есть ситуативная возможность уклониться от действия санкций, когда они не наделены естественной склонностью

³² Ibid. P. 187, 195.

³³ Ibid. P. 194.

³⁴ Ibid. P. 200–201. Тот же набор санкций, по Бентаму, задействован и в случае благоразумия (Ibid. P. 199–200, 175–177). См. подробнее о санкциях у Бентама и в утилитаристской мысли в целом: *Harrison R. The Sanctions of Utilitarianism // Proceedings of the British Academy. 2001. Vol. 109. P. 93–116.*

к честным и гуманным поступкам, то есть не получают от их совершения удовольствия и не страдают, совершая нечто нечестное и жестокое. Не случайно в истории философии центральными для обоснования морали фигурами являлись платоновский Гиг, гоббсовский глупец, юмовский смысленный негодяй. Как показать притягательность моральной добродетели или обязательность морального долга именно им? Какой, не зависящий от специфики конкретного общества механизм превращает безнравственную линию поведения в проигрышную даже с точки зрения гедониста?

У Бентама нет специального интереса к такой постановке вопроса. Но есть отдельные рассуждения, которые могли бы быть обращены и к этим персонажам. Так, Бентам утверждает, что удовольствие от благодеяния следует рассматривать в контексте аналогии с крестьянином-сеятелем, действия которого потеряли бы смысл, если бы он не имел твердой надежды на урожай. В чем же состоит «урожай» честности и благодетельности? Бентам постулирует существование некоего «сберегательного банка (или фонда) всеобщей доброй воли», из которого всем вкладывающим в него людям поступает доход в виде добрых дел других людей. Существует и «фонд злой воли», от «вложений» в который следует воздерживаться, поскольку они блокируют добрые дела, совершаемые другими людьми в отношении «вкладчика». Если же «счет» конкретного человека в «фонде злой воли» пуст, то этот человек превращается в приоритетного получателя внешней помощи и поддержки.

Это, конечно, более общее рассуждение, чем простая апелляция к санкциям, действующим в определенном обществе. Однако там, где Готтиер развратно демонстрирует универсальные социально-психологические механизмы взаимности, а также благоприятные для честного и гуманного человека расклады вероятности, Бентам обходится общими словами³⁵. Тот, кто обладает долей в «фонде доброй воли», по его мнению, чувствует себя более богатым с каждым «актом благодетельного благоволения», про совершение которого известно окружающим. Но за этим утверждением следует не анализ, а патетическое восклицание: «Верить ли в это? Верьте или нет, это совершеннейшая правда»³⁶.

Заключение

Итак, в результате проведенного исследования установлено, что в текстах Бентама присутствуют разные стратегии обоснования морали. Одна из них связана с доказательством безальтернативности принципа полезности. Две другие обосновывают мораль, апеллируя к собственной выгоде агента и к его способности убедить других людей в правильности своих оценочных суждений. Доказательство выгоды нравственного поведения осуществляется Бентамом на основе его теории санкций. В силу этого предложенное им обоснование морали оказывается зависящим от конкретного культурного и социального контекста морального выбора и в этом смысле – уязвимым. Для исследования вопроса о природе и структуре утилитаристской этики важен сделанный в статье вывод о том, что нормативная

³⁵ См.: *Gauthier D.P. Morals by Agreement. Oxford, 1986.*

³⁶ *Bentham J. Deontology. P. 184–186.*

программа утилитаризма не базируется у Бентама на каком-то единственном (сугубо утилитаристском) морально-философском основании, в качестве которого исследователи подчас рассматривают логику разумного эгоизма. Предстоящий анализ этических воззрений других представителей классического утилитаризма будет направлен на то, чтобы показать, что эта особенность утилитаристской этики представлена у них еще более ярко.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Этика: учебник. М.: КНОРУС, 2017. 356 с.
- Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 1998. 415 с.
- Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Oxford: Oxford University Press, 1996. 343 p.
- Bentham J. Deontology, together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism. Oxford: Clarendon Press, 2002. 394 p.
- Crisp R. Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham. Oxford: Clarendon Press, 2019. 233 p.
- Gauthier D.P. Morals by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1986. 384 p.
- Gert B. Morality: Its Nature and Justification. N.Y.: Oxford University Press, 2005. 438 p.
- Gewirth A. Reason and Morality. Chicago: University of Chicago Press, 1978. 393 p.
- Harrison R. Bentham. L.: Routledge and Kegan Paul, 1999. 286 p.
- Harrison R. The Sanctions of Utilitarianism // Proceedings of the British Academy. 2001. Vol. 109. P. 93–116.
- Postema G.J. Utility, Publicity, and Law: Essays on Bentham's Moral and Legal Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019. 312 p.
- Prichard H.A. Moral Writings. Oxford: Clarendon Press, 2002. 320 p.
- Shaver R. Utilitarianism: Bentham and Rashdall // The Oxford Handbook of the History of Ethics / Ed. by R. Crisp. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 292–312.

The justification of morality and the justification of utilitarianism in Jeremy Bentham's ethics

Andrey V. Prokofyev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper deals with the correlation between the justification of morality and the justification of utilitarian normative ethics in the two treatises of Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* and *Deontology*. In the *Introduction*, the general requirement of morality ('promote the good of others') is considered justified because a) it is integrated into the structure of the principle of utility and only contingent to the concurring principles (the principle of asceticism and the principle of sympathy and antipathy), b) the two concurring principles cannot withstand rational criticism, c) the list of principles is closed. There are two additional strategies to justify morality in the treatise. Bentham claims that the advantages of having a reputation of a trustworthy person are a sufficient reason to hold burdensome obligations. At the same time, he insists that an agent cannot persuade other people that her moral judgments are right unless

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

these judgments are grounded in her recognition of the equal non-instrumental value of every person. In the *Deontology*, Bentham expands on the second strategy – the identification of moral virtue (duty) with the correctly understood personal interest of an agent. First, he proposes such a conception of moral virtue (duty) where sacrifices and efforts made by a person of prudence, probity, and beneficence are interpreted as the result of a clash among her own interests. Then, he demonstrates that the system of sanctions (sympathetic, religious, physical, moral, political) peculiar to human societies makes advantages brought by breaches of prudence, probity, and beneficence illusory.

Keywords: morality, ethics, justification of morality, moral principles, virtue, obligation, pleasure, happiness, interest, utilitarianism, J. Bentham

For citation: Prokofyev, A.V. “Obosnovanie morali i obosnovanie utilitarizma v etike Ieremii Bentama” [The justification of morality and the justification of utilitarianism in Jeremy Bentham’s ethics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 5–20. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G.* *Etika: uchebnik* [Ethics: Handbook]. Moscow: KNORUS Publ., 2017. 356 pp. (In Russian)
- Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 343 pp.
- Bentham, J. *Deontology, together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 2002. 394 pp.
- Bentham, J. *Vvedenie v osnovaniya npravstvennosti i zakonodatel'stva* [An Introduction to the Principles of Morals and Legislation]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1998. 415 pp. (In Russian)
- Crisp, R. *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham*. Oxford: Clarendon Press, 2019. 233 pp.
- Gauthier, D.P. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986. 384 pp.
- Gert, B. *Morality: Its Nature and Justification*. New York: Oxford University Press, 2005. 438 pp.
- Gewirth, A. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. 393 pp.
- Harrison, R. “The Sanctions of Utilitarianism”, *Proceedings of the British Academy*, 2001, Vol. 109, pp. 93–116.
- Harrison, R. *Bentham*. London: Routledge and Kegan Paul, 1999. 286 pp.
- Postema, G.J. *Utility, Publicity, and Law: Essays on Bentham's Moral and Legal Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 312 p.
- Prichard, H.A. *Moral Writings*. Oxford: Clarendon Press, 2002. 320 pp.
- Shaver, R. “Utilitarianism: Bentham and Rashdall”, *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. by R. Crisp. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 292–312.

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

С.А. Смирнов

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК ПРЕВРАЩЕННАЯ ФОРМА*

Смирнов Сергей Алевтинович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

В статье дается анализ проблемы, связанной с обсуждением онтологического статуса виртуальной реальности. Автор предлагает обсуждать проблему реальности виртуальных миров в категориях превращенных форм. В этой связи дается анализ того, как было введено это понятие К. Марксом и как оно обсуждалось далее в научной литературе. Предлагается рассматривать превращенную форму не как извращенную или ложную реальность, а как отдельную форму жизни, но представленную в ее превращении, на примере метаморфозы стоимости труда в денежную форму товара, как это было показано в «Капитале». На этом примере предлагается понимать виртуальную реальность как такую же превращенную форму реальности, а не иллюзию сознания, и не воображаемый мир. Вводятся качества превращенной формы реальности: 1) отдельная, но не самостоятельная форма жизни; 2) выполнение роли в процессе превращения в качестве опосредованной формы; 3) представленность в виде копии исходного оригинала; 4) знаково-символический способ существования; 4) зависимость от исходной, родовой формы реальности, не самостоятельность. Показано, что виртуальная реальность представляет собой как бы недооволащенную форму реальности, существование в ее потенции. Подобное представление функционировало в истории философии в виде идеи потенциального бытия, но это представление не стало впоследствии основанием для выработки самостоятельной онтологии виртуальной реальности. Проводится различие между представлением о виртуальной реальности как реальности, а не иллюзии (реальности цифровых объектов) в концепции Д. Чалмерса, и реальности в виде ее превращенной формы. Показывается, что виртуальная реальность не сводится лишь к реальности воображаемых миров, к реальности сознания, реальности особых психологических состояний. Дается обоснование, что виртуальная реальность представляет собой продолжение естественно-искусственного процесса изменения деятельности человека, только воплощенной в ее превращенной форме. В этой связи автор предлагает понимать виртуальную реальность как такую форму жизни в ее превращении и недооволащении, которую человек должен использовать в виде нового ресурса для своего развития с целью преодоления отчуждения от самого себя.

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00103, <https://rscf.ru/project/21-18-00103/>.

Ключевые слова: виртуальная реальность, превращенная форма, форма жизни, отчуждение, превращение, человек, потенциальное бытие

Для цитирования: Смирнов С.А. Виртуальная реальность как превращенная форма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 21–38.

В настоящее время в научной литературе весьма актуальной остается тема, касающаяся проблемы онтологического статуса виртуальной реальности. Выступает ли последняя особым модусом реальности? Имеет ли она какой-то онтологический статус? Относится ли она к сфере сущего? Или она является скорее фикцией или иллюзией сознания? Если виртуальность выступает модусом реальности, то какова природа этой реальности?

Мы полагаем, что разговор о природе виртуальной реальности (далее – ВР) относится к тем важным вопросам современной научной повестки, от обсуждения которых зависит и дальнейшее решение вопроса о природе вообще всех социокультурных и антропологических трансформаций, переживаемых человеком в настоящее время.

В качестве научной гипотезы допускаем, что ВР есть разновидность такой формы жизнедеятельности человека, как превращенная форма (далее – ПФ). Последняя, как было ранее показано в различных исследованиях, является не просто реальностью, но и важнейшей формой существования сложных систем, но в их превращенной форме. Для осмысления и понимания природы ВР, представленной как превращенная форма, нам необходимо в этой связи сначала рассмотреть вопрос о природе самой превращенной формы.

Открытие превращенной формы

ПФ или превращенные объекты – реальность особая. Как выразился в свое время М.К. Мамардашвили, свойства этих объектов «фундаментально неклассичны»¹. В своих известных работах он описал схему превращения.

Реальные отношения людей, их реальные деятельности, воплощаются в вещной и знаково-символической форме, отчуждаются от них и начинают жить по своим законам. Происходит превращение (метаморфоза) реальности. Результат превращения оборачивается в свою объективированную форму, становится той самой ПФ, или превращенным объектом. ПФ «получает самостоятельное “сущностное” значение, обособляется, и содержание замещается в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы <...> и становится на место действительного отношения»².

Феномен ПФ открыл и впервые описал на экономическом материале К. Маркс, назвав ее *verwandelte Form*, показав воплощение в денежной форме стоимости, в феномене цены, замещающей стоимость товара.

Исходно вещь обладает потребительной стоимостью, будучи полезной для кого-то, являясь тем самым продуктом. Она становится товаром,

¹ См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд. М., 1992. С. 269.

² См.: Мамардашвили М.К. Форма превращенная // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 264.

поскольку на нее затрачен труд, и она может быть приобретена, поскольку обладает меновой стоимостью. Все товары как стоимости представляют собой овеществленный человеческий труд³.

Но чтобы приобрести вещь как товар, последний должен быть переведен в иную форму своего существования, в ее денежную форму, замещающую товар: «Деньги как мера стоимости есть необходимая форма проявления имманентной товарам меры стоимости – рабочего времени»⁴. Заметим: в *мере* как *идеальной* категории выражен *материальный* характер товара, его потребительная стоимость, то есть человеческий труд, затраченный на его создание.

Но рабочее время не выступает эквивалентной формой товаров, поскольку не выражено в ПФ. Таковой становится денежная форма, выраженная в цене, но не имеющая ни грана вещества, товара, являясь лишь *идеальной формой*, она «есть нечто, отличное от их (товаров) чувственно воспринимаемой реальной, телесной формы, следовательно – форма идеальная, существующая лишь в представлении»⁵. Но далее в этом месте следует фраза: «стоимость железа, холста, пшеницы и т.п. существует, хотя и невидимо, в самих вещах, она существует в их равенстве с золотом, в их отношении к золоту, в отношении, которое, так сказать, существует в их голове», то есть в самих вещах, говорит К. Маркс метафорически⁶.

По поводу этого фрагмента Э.В. Ильенков, много и подробно занимавшийся проблематикой диалектики идеального, в свое время удивлялся, отмечая приключения перевода. Рядом соседствуют два суждения. Сначала – суждение о том, что идеальная форма существует в представлении, то есть в сознании людей, потом – суждение о том, что идеальная форма существует в самих вещах. Э.В. Ильенков резонно полагал, что К. Маркс прежде всего имеет в виду реальность превращенных форм в самих вещах, например, самостоятельное существование денежной формы, вещно воплощенной в денежных знаках⁷. Сам К. Маркс неоднократно пояснял, что в отличие от Гегеля, у которого идеальное, то есть процесс мышления, превращается в самостоятельного субъекта, в демиурга, у него идеальное есть «материальное, пересаженное (übersetzen) в человеческую голову, и преобразованное в ней»⁸ (Ср.: «...das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle»)⁹. Употребленный в этом месте глагол übersetzen означает не только собственно действие по переводу с языка на язык, но и действие по переводу, перевозке, переправке вещей и людей, например, с берега на берег (перевозить, переводить, переплавлять). Понятно, что метаморфоза, превращение, например, стоимости в ПФ происходит не в голове, а вне ее, но и не само по себе вне человека, а благодаря работе и трансформации человеческой деятельности и продуктов ее труда, в результате чего идеальное приобретает двоякую природу. Идеальная форма суть реальное отношение людей, их деятельностей, переведенное и проведенное через их сознание

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. 2-е изд. М., 1960. С. 104.

⁴ См.: Там же. С. 104.

⁵ См.: Там же. С. 105.

⁶ См.: Там же.

⁷ Ильенков Э.В. Идеальное и реальность. 1960–1979. М., 2018. С. 104–105.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 21.

⁹ Marx K., Engels F. Werke. Bd. 23: Das Kapital. Bd. I. Berlin, 1968. S. 27.

и возвращенное в материальный мир, но воплощенное в ПФ, как это происходит, например, с воплощением стоимости в денежную форму товара.

Итак, цена есть денежное выражение овеществленного в товаре труда, выступает мнимой величиной, как бывают мнимые величины в математике. Ценой может обладать даже то, что и не произведено в процессе труда, например, совесть, честь, имя¹⁰. Они могут для своих владельцев стать предметом купли-продажи, им может быть назначена цена, хотя они и не произведены. Но они могут стать товаром на рынке именно в силу превращения: качество человека заменяется его ценовой формой. Последняя начинает жить своей жизнью как «объективная мыслительная форма», в силу чего обывателю кажется, что деньги обладают своей сущностью, самостоятельной силой, им присваиваются сущностные определения.

Но деньги есть всего лишь знаки, они обозначают не себя, представляют другую реальность, становясь мерой, представляя золото, которое само представляет стоимость, за которой стоит труд. Но в процессе этой длинной замены происходит метаморфоза, и «функциональное бытие денег поглощает <...> их материальное бытие»¹¹. Мера заменяет ту реальность, которую замещает и заменяет. Идеальная форма замещает материальное содержание, существуя, с одной стороны, как универсальная мера, с другой, как знаковое тело (денежный знак).

Итак, как только вещь становится товаром, она превращается в «чувственно-сверхчувственную вещь». Мистический характер товара порождается не его потребительной стоимостью, полезностью, а его способностью быть купленным по цене, не равной ему самому. Мера обмена вещи побеждает саму вещь, побеждает и тот труд, который был потрачен на ее производство. Товарная форма выступает зеркалом, но кривым зеркалом, отражающим общественные отношения вещей. Именно потому, что вещь представляет не саму себя, людям нужна не сама по себе вещь в ее телесной оболочке, а ее *общественная мера*, стоимость. Стоимость превращает каждый продукт труда в «общественный иероглиф»¹². Последний воплощается в денежной форме, законченной форме товарного мира, которая «скрывает за вещами общественный характер частных работ»¹³.

Почему же происходит процесс превращения? За ним стоит другой процесс – отчуждение труда, шире – отчуждение человека от продуктов своего труда, от самого себя, за которым стоит процесс разделения труда, то есть расщепления самого человека, в силу чего человек перестает управлять самим собой.

Проблема отчуждения, в том числе описанная в работах К. Маркса, давно и подробно проанализирована в ряде работ философов-марксистов и неогегельянцев, в текстах которых явно проступает гегелевская терминология и идеологический контекст¹⁴.

¹⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 112.

¹¹ См.: Там же. С. 140.

¹² См.: Там же. С. 84.

¹³ См.: Там же. С. 86.

¹⁴ См.: Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 73–144; Давыдов Ю.Н. Перспектива марксистской культурологии (от проблематики отчуждения к проблеме культуры) // Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980. С. 263–350.

Прежде, чем выйти на проблему превращения, К. Маркс заложил в основание своей концепции деятельностьную онтологию человека, пытаясь поставить философию с головы на ноги, в противовес философии духа Г.В.Ф. Гегеля. Для К. Маркса человек есть то, что он производит из себя сам своей предметной деятельностью. Человек есть деятельностьное существо. Его сущее есть то, которое описывается в категориях предметной деятельности и ее формах. Развитие предметной деятельности, ее дальнейшее разделение и расщепление означает естественно-исторический процесс изменения, метаморфозы, причем реальный, а не иллюзорный, происходящий с самим человеком. История в этом смысле есть не что иное, как «деятельность преследующего свои цели человека»¹⁵.

Поэтому человек таков, каким он сам себя реально производит в мире своей собственной предметной деятельности¹⁶. Но по этой же причине в мире этой же предметной деятельности универсальное осуществление предметной деятельности невозможно. Последняя всегда расщепляется на части. Но разделение деятельности приводит к разделению и самого человека, превращая человеческих индивидов в «частичных индивидов», приводя к тому, что «не только частичные работы распределяются между различными индивидуумами, но и сам индивидуум разделяется», становится раздробленным¹⁷. Вместе с разделением труда разделяется и сам человек, превращающийся в «частичного рабочего, простого носителя известной частичной общественной функции»¹⁸.

Такое расщепление происходит неизбежно в силу развития отчужденного труда, в результате чего человеку «созданное им самим богатство предстает как чужое богатство, его собственная производительная сила – как производительная сила его продукта, его обогащение – как самообеднение, его общественная сила – как сила общества, властвующая над ним»¹⁹.

В результате и сам человек превращается из субъекта в объект, а предметная деятельность воплощается в вещные, иррационально-превращенные формы. Так возникает «отчужденное трудом, наделенное самостоятельностью по отношению к нему и тем самым превращенное формообразование»²⁰. Иррационально-превращенная форма есть форма «не только скрывающая свое действительное происхождение, но и скрывающаяся от него»²¹.

Это место – итог и корень определения и происхождения ПФ. ПФ есть реальная форма жизни, не иллюзорная, но отчужденная от истока собственного происхождения, отрекшаяся от него, но замещившая его, как вещь «забывает» своего создателя, человека, и замещает его²².

Так отчуждение предметной деятельности отрывает предметность от живого истока, от живой активности как процесса и придает ее результату (предметному воплощению) специфическую превращенную форму овеществления. Предмет превращается из человеческого в нечеловеческий, замещающий

¹⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. 2-е изд. М., 1955. С. 102.

¹⁶ См.: Батищев Г.С. Указ. соч. С. 104.

¹⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 737.

¹⁸ См.: Там же. С. 499.

¹⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 26. Ч. III. 2-е изд. М., 1964. С. 268.

²⁰ Цит. по: Батищев Г.С. Указ. соч. С. 120.

²¹ Там же.

²² С известной долей условности (*cum grano salis*) формы творения, отделившиеся от Создателя, забывшие его, свой исток, можно назвать превращенными формам творения, включая и профанную, редуцированную до быта жизнь человека.

его. Тем самым мир людей замещается миром вещей. Последние наделяются волей, качеством субъектности, они «хотят», «желают», «действуют». А люди овеществляются, лишаются своей субъектности, выполняя лишь вещные функции, становясь функциями большого тела отчужденного труда, его «простыми органами», его частями²⁵. Поэтому общественные отношения в предметной деятельности при ее отчуждении заменяются на «вещные отношения лиц и общественные отношения вещей»²⁴.

Превращение выступает способом и механизмом опосредования элементов сложных систем (здесь – экономической сферы) и *измерением непосредственно несоизмеримых величин и элементов*. Но для обыденного сознания ПФ представлена в мистической форме, поскольку процесс превращения для него скрыт, а деньги выступают формой мистификации, как иррациональные числа в математике²⁵. Важно то, что ПФ являются не иллюзией сознания, не сновидением, не галлюцинацией, они выступают «объективными мыслительными формами». ПФ представляет собой реальность, но особую, превращенную.

В этом плане к ПФ не применимы такие определения, как «извращенный», «искаженный», «ложный», «неправильный»²⁶. Превращенный объект – объект, перешедший в иное состояние, перенесший метаморфозу, ставший другим, что не означает того, что он стал ложным и извращенным. Заметим, однако, что если мнимые числа в математике (типа квадратного корня из отрицательного числа, $\sqrt{-2}$) существуют в мышлении математиков и выражены в знаковой форме, то денежные формы существуют не только в сознании людей, но прежде всего как «объективные мыслительные формы», помимо сознания людей, по своим законам. Деньги – иррациональная форма товара, служащая для измерения неизмеримого.

ПФ замещает реальность, будучи сама другой реальностью. Не иллюзией и не мистическим явлением. Просто она становится на место действительных отношений. Природа ПФ заключается именно в ее *превращенности* и представленности последней в вещной форме. Но не форма (денежная, знаковая) есть ее реальность, а ее превращенность выступает ее реальностью. Поэтому последняя не сводится к субъективным фикциям и иллюзиям сознания. Более того, ПФ не является вообще лишь формой сознания. Это особая реальность, существующая помимо сознания отдельных индивидов и принимаемая последними как необходимая и неизбежная. Ее существование абсурдно с точки зрения научного познания, как абсурден «жареный логарифм». Но тем не менее ПФ существуют.

Некоторые авторы допускают, что превращение – это «универсальный тип метаморфозы нелинейных и органических систем, который не несет

²⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. 2-е изд. М., 1959. С. 17.

²⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 83. В другом месте: «персонификация вещей и овеществление лиц» (Там же. С. 124).

²⁵ См.: Лангштейн М.С. Превращенные формы в политической экономии: вопросы методологии // Экономика Советской Украины. 1986. № 10. С. 39–46. Иррациональными числами называются числа, несоизмеримые с единицей, а потому не могущие быть выраженными ни целым, ни дробным числом. С помощью иррациональных чисел соизмеряются непосредственно несоизмеримые переменные величины.

²⁶ См. также: Рушаник Б.А. Через превращенные формы – к политической экономии социализма // Экономические науки. 2012. № 2 (87). С. 46–50; Рагозина Т.Э. Форма превращенная как универсальная категория диалектики // Культура и цивилизация. 2017. № 2 (6). С. 60–69.

в себе деструктивности и извращенности, а выступает иррациональным (парадоксальным) способом бытия различных типов рационализма (знания)²⁷. Превращение должно рассматриваться не как деструктивное формообразование, а как необходимый и нормативный процесс существования социальных систем²⁸. Эффект превращения делает их гибкими и открытыми.

Ведь что такое превращение? Это преобразование исходного родового отношения в иное и замена его последним. Деньги не могут быть извращенной формой и тем более фикцией. Они есть такой способ существования товарной формы, который неминуемо должен был прийти ей на смену. Как неминуем и метаморфоз самих денег. От натурального обмена люди переходят к обмену с помощью товарных посредников в неденежной форме, которые сами меняли свою форму существования, выполняя роль денег, типа пушнины или кожи, далее появились металлические деньги, бумажные деньги, электронные деньги, банковские карты, криптовалюта... И этот процесс превращения и замещения все более шел в сторону *виртуализации денежной формы*, все более удаляясь от своей вещной оболочки, но оставаясь всеобщим заменителем и выступая чистой воды превращенной формой товара.

Тем самым, забегаая вперед к теме виртуальности, заметим, что превращение идет по линии все большей виртуализации и цифровизации: вещь – товар – деньги натуральные – деньги-знаки – электронные деньги.

ПФ есть эффект игры другой, исходной по отношению к ней формы жизни (деньги – превращенная форма товара и его стоимости, прибыль – превращенная форма прибавочной стоимости, зарплата – превращенная форма стоимости труда и т.д.). Цепь этих превращений и *опосредований* может продолжаться до бесконечности, пока наличествуют эти формы жизни. По отношению к каждой новой ПФ предшествующая оказывается ее содержанием и внутренним единством, а каждая последующая – превращенной формой действительного существования предыдущей формы жизни. Чем длиннее цикл, тем больше превращений и опосредующих звеньев между исходной и превращенной формой, тем больше скрыты следы этих превращений и опосредований²⁹.

ПФ выступает необходимым конструктом и способом описания деятельностных форм существования, переживающих метаморфозу, происходящую вне сознания отдельных индивидов. Эта метаморфоза – процесс, происходящий не в голове человека, а вне ее. Это и показывает, почему К. Маркс представляет этот феномен как «объективные мыслительные формы».

В связи с тем, что процесс превращения есть долгий, бесконечный процесс изменения связей и отношений людей и деятельности, то в таком процессе каждая новая ПФ выступает в роли посредника последующего превращения, что отмечает Лангштейн³⁰. Сам процесс превращения в этом смысле он называет *процессом опосредования*, что вообще снимает с понятия ПФ ее негативную коннотацию. С помощью ПФ происходит опосредование связи разных элементов, с помощью ПФ как опосредующего звена

²⁷ См.: Римский В.П., Калинина Г.И. Самополагание науки и превращенные формы знания // Научные ведомости. Сер.: Философия. Социология. Право. 2012. № 20 (139). Вып. 22. С. 30.

²⁸ Там же. С. 29.

²⁹ Рагозина Т.Э. Указ. соч. С. 63.

³⁰ См.: Лангштейн М.С. Указ. соч. С. 42.

разрешается исходное противоречие и происходит вывод системы на новый качественный уровень развития.

Итак, ПФ выступает как *отдельная форма жизни*, проявляющаяся по отношению к предыдущей форме жизни как *способ ее превращения*. Содержание предыдущей формы жизни выступает в ПФ ее формой, но в превращенном, преобразованном виде. ПФ представлена как *идеальная форма* в ее различных вариантах знаково-символического опосредования (вещи, тексты, знаки, символы, числа, образы...). В этом смысле ПФ может выступать внешней, телесно (в вещи и знаке) представленной формой жизни сознания, но в его знаково-символическом преломлении. ПФ замещает исходную форму жизни, скорее выступая *ее копией*, замещением, знаком, но в этом плане является более доступной и открытой для освоения. В обыденной и повседневной жизни люди предпочитают в этом плане пользоваться копией вместо оригинала, то есть деньгами вместо товара и тем более стоимости, и далее – заменителями и самих денег (банковские карты и проч.).

Поэтому ПФ не является извращенной формой, имитацией, ложной формой, фейком, обманом, иллюзией. ПФ существует как форма жизни, проделавшая путь превращения, но она не форма ложного сознания, не иллюзия и не обман зрения. Но важно то, что коль скоро она форма превращенная, идущая от исходного отношения, от исходной формы жизни, то она *не является самостоятельной формой сущего*, она не полагает собственной реальности, а значит не обладает своей онтологией. Не может быть онтологии у ПФ, как не может быть онтологии денег или онтологии цены. Но может быть онтология экономической жизни или социальной жизни. Но в последней исходная реальность может переживать метаморфозы, воплощаясь в ПФ.

Виртуальная реальность как превращенная форма

Рассмотрим в этой связи виртуальную реальность (далее – VR) в категориях превращения, метаморфозы, то есть в категориях опосредования, тем самым представляя VR не как извращенную изнанку существования, не как иллюзию и ложную форму, а как необходимую, но превращенную форму жизни, выступающую посредником для перехода человека на новый уровень социальной жизни.

Открытый К. Марксом феномен ПФ показывает фактически существо феномена превращения на разном материале. Виртуальная реальность, по этой логике, выступает именно такой ПФ. Особенно ярко понимание VR как ПФ видно на примере виртуальных, электронных денег, криптовалют.

Различные авторы, пытаясь определить VR, исходя из ее генезиса в техническом плане. Мол, VR – та, которая создается с помощью информационных программ и компьютерной техники³¹. Это означает, что тогда она сугубо человекотворна, создается разработчиками информационных программ, проще говоря, она – продукт алгоритма. Признаем, что такое понимание редуцирует VR, за этим стоит допущение что VR – какая-то реальность не настоящая, а проще говоря – придуманная, а значит, иллюзорная.

³¹ См., напр.: *Немыкина О.И.* Понятие виртуальности в философском контексте // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2011. № 1 (17). С. 57.

В настоящее время как раз распространена точка зрения, согласно которой ВР есть иллюзия реальности. Человек, попадающий в виртуальный мир, попадает в иллюзорную реальность. Он ее создает и там начинает жить, но жить как бы не по-настоящему. ВР в таком случае суть разновидность ПФ, спецификой ее является то, что если привычная человеку материальная деятельностьная форма в виде денег и цены существует среди деятельностных форм существования, то ВР существует и создается с помощью особой техники и алгоритмов.

Виртуальная реальность (Virtual reality, VR) при таком подходе – это фактически созданный с помощью современной техники мир виртуальных сред, к которым можно получить доступ с помощью иммерсивных устройств (шлемов, очков, наушников). Виртуальная среда полностью заменяет до виртуальный мир. Человек погружается в виртуальность, может даже манипулировать цифровыми объектами, погружаясь, например, в видеоигру. С помощью особых программ человек попадает в виртуальную, дополненную реальность, добавляя все новые и новые виртуальные слои. В этом плане виртуальность понимается как сугубо воображаемый мир или особое состояние, которые реально не существуют, но могут возникнуть при определенных условиях (при наличии технических устройств и средств погружения в виртуальную среду).

Другие авторы полагают, что виртуальная реальность не иллюзия, а особая, цифровая, реальность. Этот спор будет тупиковым, если, как было сказано выше, не показывать механизма превращения, который скрыт от невооруженного глаза.

Например, автор концепции виртуального реализма Д. Чалмерс полагает, что виртуальность есть реальность, не иллюзия: «Я утверждаю, что виртуальная реальность – это своего рода подлинная реальность. В частности, я выступаю за виртуальную дигитальность (virtual digitalism), в которой виртуальные объекты являются реальными цифровыми объектами, и против виртуального фикционализма, в котором виртуальные объекты являются вымышленными объектами. Я также утверждаю, что восприятие в виртуальной реальности не обязательно должно быть иллюзорным, и что жизнь в виртуальных мирах может иметь примерно такую же ценность, как жизнь в не виртуальных мирах»³². Согласно его логике, виртуальные объекты реально существуют. События в виртуальной реальности действительно происходят. Переживания в виртуальной реальности не являются иллюзорными. Виртуальные переживания обладают такой же ценностью, как и не виртуальные переживания³³. При этом специфика реальности виртуальных объектов и событий заключается в том, что виртуальные объекты суть цифровые объекты. Они являются продуктами вычислительного процесса, происходящего в генерирующей виртуальной среде компьютере³⁴.

В своей последней книге Д. Чалмерс продолжает ту же аргументацию, согласно которой виртуальные миры – такие же реальные и даже более

³² Chalmers D.J. The Virtual and the Reality // Disputatio. 2017. No 9. P. 309. См. также о концепции Д. Чалмерса: Танюшина А.А. Виртуальный реализм, информационная онтология сознания и структурный реализм в философии Дэвида Чалмерса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 53–64.

³³ Chalmers D.J. The Virtual and the Reality. P. 310.

³⁴ Ibid. P. 317.

значимые для людей мира, чем неvirtуальные³⁵. Оставим методологический разбор этой книги для другой работы. Сейчас заметим лишь, что здесь автор выстраивает новое направление исследований, технофилософию, в котором посредством привлечения нового материала из практик разработки новых цифровых технологий, продолжая обсуждение проблемы реальности виртуальных миров, ставит вновь старые философские вопросы: что есть реальность в принципе, какова ее природа (область метафизики); какова природа нашего знания, как мы познаем мир и как мы узнаем, реален ли мир (область эпистемологии); хорош или плох мир, какова его ценность (область аксиологии). В целом его ответы, по его логике, задают новый горизонт для размышлений. Чалмерс полагает, что виртуальный мир так же реален, как и неvirtуальный. И мы действительно не знаем различия между неvirtуальным и виртуальным мирами, поскольку мы так или иначе прибегаем к моделированию. Что касается ценностного отношения, то мы ведем себя в виртуальном (цифровом мире) так же хорошо или плохо, как и в неvirtуальном мире³⁶.

Аргументы Д. Чалмерса выглядят убедительно лишь отчасти, поскольку больше касаются внешней характеристики, эпифеноменов VR. Человек, живущий в VR, переживающий эффект полного погружения, создаваемого иммерсивными средствами, испытывает такие же чувства, и даже еще более сильные, чем тот, кто живет в исходной физической и социальной реальности. Он испытывает эффект присутствия, причем, видимо, эмоционально более сильного. Более того, он может делать в VR то, что в принципе не может делать в социальной реальности с зафиксированными в ней нормами. Например, он (в виде цифрового двойника) может там убивать другого (тоже цифрового двойника). Он может там совершать деяния, которые запрещены в социальной реальности, но в цифровом, замещенном, превращенном виде, будучи сам цифровым двойником. Но в силу превращенности это присутствие выступает не реальным присутствием, а именно эффектом, кажущимся, как бы присутствием, недовоплощенным до своей реальной полноты. Но желание быть в присутствии и невозможность его воплощения в реальной социальной практике толкает на осуществление его, присутствия, но в превращенной форме.

И поэтому в повседневной практике постепенно происходит так называемый *ценностный событийный сдвиг*: для человека, живущего в VR, события, там происходящие с ним, становятся ценностно и смыслово более значимыми, нежели события в социальной, неvirtуальной жизни. VR для него становится событийной и ценностно окрашенной, жизненно значимой. В этой VR – он, то есть его цифровой аватар, любим, уважаем, он там герой, его принимают и славят. Яркий пример этому показан в фильме Д. Кэмерона «Аватар». Персонаж фильма, инвалид в жизни на Земле, прилетая на другую планету, попадая туда в виде цифрового аватара, становится Героем, спасающим Планету.

³⁵ Chalmers D.J. Reality+: Virtual worlds and the problems of philosophy. N.Y., 2022.

³⁶ Хотя книга, бесспорно, полезна с точки зрения обострения и актуализации базовых вопросов, касающихся методологии научного знания, роли моделирования в научном познании, несмотря на то, что книга написана в свойственном для американской традиции научно-популярном стиле, в жанре pocketbook, философии на каждый день, или философии для чайников.

Д. Чалмерс же делает вывод, что неvirtуальная реальность и VR есть две формы реализации человека, и обе обладают ценностью, более того, нет оснований полагать, что какая-то из них более реальна и значима, чем другая. Существование в VR может быть настолько же ценным, что и существование в исходном, физическом и социальном мире.

Мы не будем здесь далее спорить с Д. Чалмерсом по поводу виртуального сдвига в целом и по поводу возможности создания искусственного интеллекта, переселения человека в иное, небологическое тело и т.д. Это отдельная проблема³⁷. Но что касается виртуальной реальности, здесь нет предмета спора. И нет нужды доказывать, что виртуальный мир – не иллюзия, а реальность. Но вопрос состоит в другом. Какова природа этой реальности?

Заметим, что исходная форма реальности у Д. Чалмерса редуцирована до физической, до существования эмпирического индивида (как это характерно вообще для аналитической традиции). Но дело в том, что человек есть существо социальное, деятельностное, культурное, способное на поступок, связанный с нравственным выбором. Эти качества не формируются в собственно физическом мире. В этом первом физическом мире он – вещь среди вещей, такое же животное, как любое другое. Только «двуногое и бескрылое». Но по мере его социокультурного развития на нем формируется иное, общественное «тело», неорганическое тело личности.

Поэтому сравнение VR с физической реальностью означает сильное упрощение, поскольку именно ценности и смыслы формируются вовсе не в физическом мире вещей, а в мире нравственных и социальных ответственных действий. Д. Чалмерс слишком упростил задачу. Она гораздо сложнее. Человек потому и уходит в VR, что именно как социальное и культурное существо он выбирает там, в VR, ценности и критерии собственной событийности, будучи не способным их найти в социальном мире. Этот уход в VR означает уход от себя, показывающий не просто цифровизацию, но и виртуализацию социокультурного мира, уход прежде всего ценностный, смысловой, событийный, а не чисто технологический. Это и означает его, человека как социокультурного существа, превращение, метаморфозу, оборачивание в цифрового двойника и замену себя, доvirtуального, своим цифровым аватаром.

Но для Д. Чалмерса, как и для других представителей компьютеризации, согласно которому разум имеет вычислительную природу, VR есть фактически результат компьютерного конструирования, построенного на вычислительной модели, последняя же должна так или иначе повторять исходную физическую реальность. А компьютер выстроен по логике алгоритма, по которому осуществляются операции по вычислению, происходящие в человеческом мозге.

Базовая пара категорий, лежащих в основании такой онтологии, сводится к паре вещь-машина. Человек с его мозгом сведен к функциональному органу, физическому объекту, его сознание – к операциям в мозге, а VR суть

³⁷ Д. Чалмерс, как и многие другие представители аналитической традиции, полагает, что искусственный интеллект (ИИ) возможен, поскольку сознание они понимают в категориях вычислительных операций. А поэтому эту функцию вычислений может выполнять искусственное техническое устройство, то есть ИИ. Последний и создает виртуальную среду. Достаточно построить хороший алгоритм, и можно создать ИИ. Тем самым AI наделяется качествами субъектности, а человек фактически элиминируется за ненадобностью. К. Маркс оказался прав.

порождение машины. Такая предельно редуцированная модель, как мы полагаем, не может быть удовлетворительной моделью для понимания природы не только VR, но и в целом природы мышления и человека.

При описании виртуальной реальности Д. Чалмерсу не хватает методологической точности. Да, VR – реальность. Но какова ее природа? Признание того, что виртуальный мир есть реальность, а не иллюзия, и что виртуальные объекты – это цифровые объекты, такое признание мало что дает исследователю. Этот спор похож на игру в бисер.

За этим феноменом стоит проблема отчуждения человека от самого себя, превращения его в цифрового заменителя. Д. Чалмерс не оперирует понятием ПФ. Он испытывает дефицит средств понимания и главное – противостояния, поскольку человеку нужна альтернатива этой форме жизни в виде ПФ.

Итак, VR устроена именно как ПФ. VR не иллюзия. Это форма реального существования. Точнее, такого существования, в основании которого лежит стремление к замещению неудавшегося социального способа бытия цифровым заменителем. VR становится таким замещением, фактически заполнением пустого социального места, которое человек реальным социальным содержанием не заполнил по разным причинам.

Природа этой ПФ как реальности – в ее превращенности, согласно которой исходное социальное отношение в реальной действительности заменяется иной формой виртуального существования, становящейся более значимой для индивида, нежели первая.

ПФ исходной, социальной реальности, переживается человеком при этом вполне реально (как, например, ребенок переживает, играя в свою игру), она доступна ему, предлагает ему разные формы *как бы полноты* и разнообразия существования. Это такая форма реальности, в которой возможно то, что невозможно в этой, первой, социальной реальности, что создает дополнительный соблазн для ухода индивида в эту реальность. VR доступна, проста в освоении, существование в ней не связано с выполнением социальных обязательств.

В этой ПФ сняты те нормативные и ценностные ограничения, которые приняты и установлены в социальной реальности. В ПФ индивид перестает фактически существовать как социальное существо. Все социальные ограничения здесь сняты. Он не берет ни перед кем никаких социальных и нравственных обязательств. Цифровые виртуальные объекты не предъявляют ему никаких требований. И сам индивид, живущий в VR, становится таким же виртуальным объектом, то есть цифровым аватаром. Смысловой и ценностный центр событийности смещается в эту реальность. Сама событийность становится виртуальной, кажущейся индивиду более полной, разнообразной, богатой и более значимой для него, нежели исходная социальная реальность.

Человек в виде своего цифрового двойника начинает жить в этой VR собственной жизнью, подчиняясь логике и законам VR, не подвластной человеку, оригиналу. В пределе аватар может и отделиться от своего оригинала, примеров чему уже много. Когда, например, по документам человек еще жив, он значится в базе данных, а реально он умер. И статистика, и все действия с этим человеком продельваются на основе этих данных, а не на основе того, что реально с человеком произошло. Его документальный заменитель как бы живет своей жизнью, им манипулируют, подают на него

сведения и проч., а физически его уже нет. Но по факту манипулируют данными о человеке, его ПФ, которая в ВР организуется, оформляется, живя своей жизнью как отдельная цифровая монада.

Виртуальная реальность: поиск онтологии

Некоторые исследователи, еще в доцифровую эпоху, представляли ВР фактически как форму работы сознания и подсознания: в виде форм и образов воображения, сновидений, различных образных представлений, игровых имитаций, художественных образов³⁸. По этой логике в сферу ВР они включили детскую игру, искусство, разные практики воображения и представления, сновидений, фактически, все многообразие работы сознания человека и шире – многообразие его психической жизни.

К таким попыткам относится, например, предложение Н.А. Носова о введении отдельного направления «виртуалистика», посвященного исследованию так называемых виртуальных объектов и состояний, которым данный автор пытается приписать онтологические качества. Но все примеры виртуальной реальности автор берет из реальности психической жизни (особые состояния летчика во время полета, сновидения, состояние пациентов, страдающих от алкоголизма, и др.). С другой стороны, Н.А. Носов пытается подвести под виртуалистику основания из истории философии, в которой были прецеденты обсуждения такой особой реальности, как потенциальное бытие (на примере работ Николая Кузанского и др.)³⁹.

С одной стороны, речь идет о различных воображаемых мирах, имеющих природу психической реальности (против чего никто и не возражает), с другой стороны, делаются попытки онтологизации ВР через категорию потенциально-виртуального бытия. Последнее есть бытие в потенции, в возможности состояться, в пределе – это обретение человеком собственной реальности через постижение бытия в Боге (поскольку для религиозного мыслителя бытие возможно лишь как бытие в Боге), в его Истоке. Исток бытия представлен как прорма, прообраз иных, последующих форм бытия (семя будущего дерева).

Эта идея не получила дальнейшего концептуального развития. Но вот феномен воображаемых миров, в которые погружается человек, для чего используются разные иммерсивные средства (компьютер с программой, тренажеры, наушники, очки и проч.), за счет которых человек испытывает эффект

³⁸ См.: Носов Н.А. Виртуальная реальность // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 152–164; Розин В.М. Области употребления и природа виртуальных реальностей // Технологии виртуальной реальности. Состояние и тенденции развития. М., 1996. С. 57–68.

³⁹ Представление о ВР в категориях потенциального бытия, посредством которого сама реальность рассматривается с точки зрения сопричастности ее к своему онтологическому Истоку, имеет глубокие философские корни. Фактически концепт потенциального бытия получил развитие в таких идеях, как божественный «прообраз» у Николая Кузанского, «прафеномен» растения у И.В. Гете, «клеточка» капитала у К. Маркса, использующих разные примеры в виде растительных метафор – семя орехового дерева, желудь дуба и др. Но семя дерева можно «увидеть», замечал Кузанский, лишь умным зрением, «телесными глазами». Философ рассматривал прообраз «умным оком». Не так, как он видит актуальное дерево, а «виртуально», то есть как возможное будущее органического целого, его «божественный прообраз». В семени скрыта божественная потенция бытия. В семени в свернутом виде представлено будущее развитое целое, последнее присутствует в семени как прообраз (см.: Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1979. С. 46–47).

присутствия в особой реальности, получил фактическое воплощение в современных подходах по изучению ВР, поскольку разработчики получили в свое распоряжение новые информационно-компьютерные технологии, позволяющие создавать этот эффект присутствия⁴⁰.

Но надо понимать, что такое погружение есть манипуляция с сознанием. Фактически тем самым представление о ВР сводится к феноменам сознания, что показывает некоторое смещение границ ВР. Оно происходит от неточности методологической оптики, непроясненности природы ВР. Последняя отличается от работы сознания тем, что ВР – реальность, воплощенная в цифре, но заменяющая собой первую реальность, породившую ее. Как деньги замещают товар, а за ним – труд.

Думаю, что сведение ВР, ее объектов, к продуктам порождения сознания и подсознания – тоже редукция. Именно в силу того, что ВР – такая же реальность, но параллельная социальной и физической реальности, реальность превращенная, точнее, искусственно созданная с помощью компьютерной техники и информационных программ. В этом кроется ее магия и ее соблазн. Но в этом же кроется и ключик к ее расколдовыванию.

Для этого необходима настройка оптики мышления на выстраивание адекватной самой ВР онтологии, что в свою очередь нуждается в соответствующей предельной онтологии. Ведь ВР (как реальность, а не фикция сознания) не является и не может являться самостоятельной. Она по своей природе вторична. Но, как полагал С.С. Хоружий, до сих пор «философские основы виртуалистики не выстроены, философская и в особенности онтологическая трактовка виртуальных явлений до сих пор остается почти не развитой»⁴¹.

С другой стороны, повседневные практики поставляют нам огромное количество примеров виртуальной жизни, виртуальных проявлений, форм, вплоть до того, что мы уже говорим о ВР, о виртуальных объектах, виртуальных событиях, но концептуальной основы под свой весьма пестрый виртуальный опыт мы не подвели, дабы увидеть эту реальность умным, вооруженным глазом.

Сам С.С. Хоружий для понимания сути и смысла ВР отталкивается в своих представлениях о ВР от квантовой механики, в которой уже давно введены такие научные конвенции, как «виртуальный фотон», «виртуальная траектория элементарной частицы». Под последними имеется в виду целый ряд допущений физиков о существовании особых идеальных объектов, которое пока не доказано. Они лишены некоторых важных предикатов существования, выступая как бы некоторой недореальностью. В этом плане, полагал С.С. Хоружий, виртуальные явления характеризуются некоторым частичным, недоовоплощенным существованием, отсутствием ряда

⁴⁰ Может возникнуть вопрос о том, является ли такой же ПФ тренажер, с помощью которого пилот обучается вождению самолета. Заметим, что тренажер не существует без реального самолета. С помощью тренажера создается искусственная ситуация присутствия, имитируется, копируется реальная ситуация вождения. В этом плане это все равно копия. Поэтому само присутствие пилота в ситуации *как бы вождения* выступает такой же ПФ. Потом пилот все равно должен перейти уже к реальному пилотированию реального самолета. Скажем точнее: ПФ является не сам тренажер, он выполняет функцию технического средства, с помощью которого моделируется ситуация вождения. ПФ становится сама ситуация имитационного вождения.

⁴¹ См.: Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. М., 2005. С. 40.

существенных признаков существования⁴². Им присуще «умаленное наличие».

В этом смысле ВР не обладает самостоятельным родом бытия, она распознается как некоторый субгоризонт, представляя собой «недород бытия». Виртуальные события суть проявления человека, подчас в крайних и радикальных формах, но в умаленном виде. Как это бывает часто, сдувается энергия в свисток. Виртуальные события яркие, броские. Человек в них реализуется, казалось бы, безгранично, он может в виртуальном мире творить то, чего не может делать в социальном и физическом. Но эта иллюзорная масштабность и радикальность как бы реализации означает погруженность в «умаленную и участненную, недоовоплотившуюся и недооформившуюся реальность, в сферу минимальной, пороговой событийности и энергетики»⁴³. Но ВР не может рассматриваться как сфера сущего, то есть наличного бытия, поскольку представляет собой недоналичествующее, «недосущее»⁴⁴.

Такое представление о ВР вполне переключается с нашим пониманием ВР именно как ПФ исходной, первой, реальности. Но не извращенной формой, не имитацией, не фикцией, а вполне себе реальной формой жизни, только представляющей собой способ существования в превращенном, то есть в отчужденном виде. Чтобы вернуться к себе, человек должен совершить распредмечивание, что невозможно в виртуальном мире, но возможно уже в новой социально-цифровой реальности, в которой виртуальная реальность выступает не иллюзией и не формой ухода от себя, а новым ресурсом развития.

Список литературы

- Батищев Г.С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии / Под ред. И.Ф. Балакиной и др. М.: Наука, 1969. С. 73–144.
- Давыдов Ю.Н.* Перспектива марксистской культурологии (от проблематики отчуждения к проблеме культуры) // Неомарксизм и проблемы социологии культуры / Отв. ред. Г.В. Осипов. М.: Наука, 1980. С. 263–350.
- Ильенков Э.В.* Идеальное и реальность. 1960–1979. М.: Канон+; Реабилитация, 2018. 528 с.
- Лангштейн М.С.* Превращенные формы в политической экономии: вопросы методологии // Экономика Советской Украины. 1986. № 10. С. 39–46.
- Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. 2-е изд. М.: Прогресс; Культура, 1992. 416 с.
- Мамардашвили М.К.* Форма превращенная // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 264–266.

⁴² См.: *Хоружий С.С.* Род или недород. Заметки к онтологии виртуальности // *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 313.

⁴³ Там же. С. 349.

⁴⁴ См.: *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. С. 42. Отчасти такое понимание переключается, как мы уже отметили выше, с представлением, идущим из философской традиции, согласно которой виртуальность есть реальность в потенции (потенциальное бытие). Виртуальные объекты и состояния в таком случае суть те, которые могут быть как возможные, могущие быть. В этом плане виртуальная реальность есть такая, которая существует лишь как возможность (см.: *Рузавин Г.И.* Виртуальность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 404). Виртуальная реальность есть некоторый уровень существования, показывающий потенциальное состояние бытия. Но при всем том, что виртуальность претендует на статус реальности, она всегда не дана в наличии, она всегда – в возможности, недоовоплощенности, а потому и реальной в полном смысле быть не может.

- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955–1981.
- Немыкина О.И. Понятие виртуальности в философском контексте // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2011. № 1 (17). С. 53–62.
- Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. А.Ф. Лосева, В.В. Бибихина, Ю.А. Шичалина. М.: Мысль, 1979. 471 с.
- Носов Н.А. Виртуальная реальность // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 152–164.
- Рагозина Т.Э. Форма превращенная как универсальная категория диалектики // Культура и цивилизация. 2017. № 2 (6). С. 60–69.
- Римский В.П., Калинина Г.И. Самополагание науки и превращенные формы знания // Научные ведомости. Сер.: Философия. Социология. Право. 2012. № 20 (139). Вып. 22. С. 28–39.
- Розин В.М. Области употребления и природа виртуальных реальностей // Технологии виртуальной реальности. Состояние и тенденции развития / Под. ред. Н.А. Носова. М.: ИТАР-ТАСС, 1996. С. 57–68.
- Рузавин Г.И. Виртуальность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 404.
- Рушаник Б.А. Через превращенные формы – к политической экономии социализма // Экономические науки. 2012. № 2 (87). С. 46–50.
- Танюшина А.А. Виртуальный реализм, информационная онтология сознания и структурный реализм в философии Дэвида Чалмерса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 53–64.
- Хоружий С.С. Род или недород. Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 311–352.
- Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
- Chalmers D.J. The Virtual and the Reality // Disputatio. 2017. No. 9. P. 309–352.
- Chalmers D.J. Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. N.Y.: W.W. Norton & Co, 2022. 505 p.
- Marx K., Engels F. Werke. Bd. 23: Das Kapital. Bd. I. Berlin: Dietz Verlag, 1968. 955 S.

Virtual reality as a transformed form*

Sergey A. Smirnov

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. 8 Nikolaeva Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

The article provides an analysis of one problem related to the discussion of the ontological status of virtual reality. The author proposes to discuss the problem of the reality of virtual worlds in terms of transformed forms. In this regard, an analysis is given of how this concept was introduced by K. Marx and how it was discussed further in the scientific literature. It is proposed to perceive the transformed form not as a perverted or false reality, but as a separate form of life presented in its transformation. An example is the metamorphosis of the cost of labor into the monetary form of a commodity, as was shown in *Capital*. On this example, a proposal is made, according to which virtual reality is the same transformed form of reality, and not an illusion of consciousness, and not an imaginary world. The qualities of the transformed form of reality are introduced: 1) a separate, but not independent form of life; 2) playing a role in the process of transformation as an indirect form; 3) representation in the form of a copy of the original; 4) sign-symbolic mode of existence; 5) dependence on the original, generic form of reality, not independence. It is shown that virtual reality is, as it were, an unembodied form

* The work was written within the framework of the grant project supported by the Russian Science Foundation Project No. 21-18-00103, <https://rscf.ru/project/21-18-00103/>

of reality, existence in its potency. Such a representation was presented in the history of philosophy in the form of the idea of potential being. But this idea did not subsequently become the basis for the development of an independent ontology of virtual reality. A distinction is made between the concept of virtual reality as a reality, not an illusion (the reality of digital objects) in the concept of D. Chalmers, and reality in the form of its transformed form. It is shown that virtual reality is not reduced only to the reality of imaginary worlds, to the reality of consciousness, the reality of special psychological states. The rationale is given that virtual reality is the continuation of a natural-artificial process of metamorphosis of human activity, only embodied in its transformed form. In this regard, the author proposes to interpret virtual reality as a form of life in its transformation and non-incarnation, which a person must use as a new resource for their development in order to overcome alienation from themselves.

Keywords: virtual reality, transformed form, life form, alienation, transformation, man, potential being

For citation: Smirnov, S.A. "Virtual'naya real'nost' kak prevrashchennaya forma" [Virtual reality as a transformed form], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 21–38. (In Russian)

References

- Batishchev, G.S. "Deyatel'nostnaya sushchnost' cheloveka kak filosofskij princip" [Activity Essence of Man as a Philosophical Principle], *Problema cheloveka v sovremennoj filosofii* [Man in the Modern Philosophy], ed. by I.F. Balakina et al. Moscow: Nauka Publ., 1969, pp. 73–144. (In Russian)
- Chalmers, D.J. "The Virtual and the Reality", *Disputatio*, 2017, No. 9, pp. 309–352.
- Chalmers, D.J. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: W.W. Norton & Co, 2022. 505 pp.
- Davydov, Yu.N. "Perspektiva marksistskoj kul'turologii (ot problematiki otchuzhdeniya k probleme kul'tury)" [The perspective of Marxist cultural studies (from the problem of alienation to the problem of culture)], *Neomarksizm i problemy sociologii kul'tury* [Neo-Marxism and Problems of the Sociology of Culture], ed. by G.V. Osipov. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 263–350. (In Russian)
- Horujy, S.S. "Rod ili nedorod. Zametki k ontologii virtual'nosti" [Born or unborn. Notes on the ontology of virtuality], in: S.S. Horujy, *O starom i novom* [The old and the new]. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2000, pp. 311–352. (In Russian)
- Horujy, S.S. *Oчерки sinergijnoj antropologii* [Essays on Synergistic Anthropology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2005. 408 pp. (In Russian)
- Il'enkov, E.V. *Ideal'noe i real'nost'. 1960–1979* [Ideal and reality. 1960–1979]. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitacija Publ., 2018. 528 pp. (In Russian)
- Langshajtejn, M.S. "Prevrashchennye formy v politicheskoj ekonomii: voprosy metodologii" [Transformed Forms in Political Economy: Questions of Methodology], *Ekonomika Sovetskoi Ukrainy*, 1986, No. 10, pp. 39–46. (In Russian)
- Mamardashvili, M.K. "Forma prevrashchennaya" [Transformed Form], *Novaya filosofskaya enciklopediya* [New encyclopedia of philosophy], Vol. 4, ed. by V.S. Stepin et al. Moscow: Mysl' Publ., 2001, pp. 264–266. (In Russian)
- Mamardashvili, M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [As I understand philosophy], 2nd ed. Moscow: Progress Publ.; Kul'tura Publ., 1992. 416 pp. (In Russian)
- Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya* [Works], 50 Vols., 2nd ed. Moscow: Izd-vo politicheskoj literatury Publ., 1955–1981. (In Russian)
- Marx, K. & Engels, F. *Werke, Bd. 23: Das Kapital*, Bd. I. Berlin: Dietz Verlag, 1968. 955 S.
- Nemykina, O.I. "Ponyatie virtual'nosti v filosofskom kontekste" [The concept of virtuality in a philosophical context], *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Povolzhskij region. Gumanitarnye nauki*, 2011, No. 1 (17), pp. 53–62. (In Russian)

- Nicholas of Cusa. *Sochineniya* [Works], Vol. 2, trans. by A.F. Losev, V.V. Bibikhin and Yu.A. Shichalin. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 471 pp. (In Russian)
- Nosov, N.A. "Virtual'naya real'nost'" [Virtual Reality], *Voprosy filosofii*, 1999, No. 10, pp. 152–164. (In Russian)
- Ragozina, T.E. "Forma prevrashchennaya kak universal'naya kategoriya dialektiki" [Form transformed as a universal category of dialectics], *Kultura i civilizaciya*, 2017, No. 2 (6), pp. 60–69. (In Russian)
- Rimskij, V.P. & Kalinina, G.I. "Samopolaganie nauki i prevrashchennyye formy znaniya" [Self-positing of science and transformed forms of knowledge], *Nauchnye vedomosti, Seriya Filosofiya, Sociologiya, Pravo*, 2012, No. 20 (139), Iss. 22, pp. 28–39. (In Russian)
- Rozin, V.M. "Oblasti upotrebleniya i priroda virtual'nykh real'nostei" [Areas of use and nature of virtual realities], *Tekhnologii virtual'noi real'nosti. Sostoyanie i tendentsii razvitiya* [Virtual reality technologies. Status and development trends], ed. by N.A. Nosov. Moscow: ITAR-TASS Publ., 1996, pp. 57–68. (In Russian)
- Rushanik, B.A. "Cherez prevrashchennyye formy – k politicheskoy ekonomii socializma" [Through transformed forms to the political economy of socialism], *Ekonomicheskie nauki*, 2012, No. 2 (87), pp. 46–50. (In Russian)
- Ruzavin, G.I. "Virtual'nost'" [Virtual], *Novaya filosofskaya enciklopediya* [New encyclopedia of philosophy], Vol. 1, ed. by V.S. Stepin et al. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 404. (In Russian)
- Tanyushina, A.A. "Virtual'nyj realizm, informacionnaya ontologiya soznaniya i strukturnyj realizm v filosofii Devida Chalmersa" [Virtual Realism, Information Ontology of Consciousness and Structural Realism in the Philosophy of David Chalmers], *Filosofskij zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 53–64. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Д.Г. Мионов

БЕРНАРД БОЛЬЦАНО И ШКОЛА БРЕНТАНО*

Мионов Дмитрий Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: d-21312556@yandex.ru

В статье определяется значение Больцано для школы Brentano и оценивается, в каком смысле Больцано мог быть посредником между поздней схоластикой и школой Brentano. В первой части статьи обсуждается оценка философского учения Больцано, какую предлагает сам Brentano и его ближайший ученик Марти. Brentano ценил стремление Больцано к научной философии, но при этом критиковал за платонизм в теории значений, за различение способов бытия. Марти, продолжая отчасти критику Больцано, скорее положительно оценивал его учение о предложениях в себе. На примере учения о модифицирующих прилагательных показывается, какое влияние Больцано оказал на философию языка Марти. Во второй части статьи рассматривается вопрос о влиянии Больцано на К. Твардовского, А. Майнонга и Э. Гуссерля. Показывается, что каждый из этих мыслителей по-разному и при этом не вполне корректно интерпретировал учение Больцано о предложениях в себе. Отдельно обсуждается учение Больцано о структуре предложений в себе и анализируется оценка этого учения, предложенная Гуссерлем. Недостаточное внимание Больцано к синтаксической сложности предложений, согласно Гуссерлю, служило причиной тому, что богемский мыслитель не предложил полноценную теорию значения и не исследовал отношение между семантикой и онтологией. Для других учеников Brentano оценка Гуссерля только подтверждала то, что Больцано не уделял должного внимания языковой синсемантике. В третьей части дается ответ на вопрос о посредничестве Больцано между поздней схоластикой и школой Brentano: стремление защитить объективность истины и опровергнуть субъективизм объединяет таких мыслителей, как С. Искьердо и Б. Больцано, и именно на этом основании можно проследить преемственность между поздней схоластикой и школой Brentano.

Ключевые слова: Больцано, Brentano, Марти, Твардовский, Майнонг, Гуссерль, Искьердо

Для цитирования: *Мионов Д.Г.* Бернард Больцано и школа Brentano // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 39–53.

* Статья написана на базе Института философии РАН при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 20-18-00161: «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX – нач. XX вв.: основные идеи и позднесхоластические корни».

В нашей статье мы попытаемся ответить на следующие вопросы: (1) как Brentano и представители его школы оценивали философское наследие Больцано; (2) насколько хорошо представители школы Brentano знали детали учения Больцано, и как именно они понимали эти детали; (3) имеется ли нечто в наследии Больцано, что оказало положительное влияние на всех представителей школы. Отвечая на эти вопросы, мы хотим также прояснить, можно ли считать Больцано своего рода посредником между поздней схоластикой и школой Brentano, и если можно, то в каком именно смысле.

Бrentано и Марти о Больцано

Еще до преподавания в Венском университете Brentano познакомился с трудами Больцано. Brentano высоко ценил стремление Больцано к научной философии, находил полезным проект наукоучения, и даже утверждал, что наукоучение Больцано во-многом созвучно тем учениям, к которым он сам пришел в результате психогнозических исследований¹.

Brentano были интересны «Парадоксы бесконечного», этой работе были посвящены занятия середины 80-х годов, на которых присутствовал и Гуссерль. Обсуждались следующие темы: а) одновременность причины и действия, их соприкосновение, б) различие частей и границ континуума, в) соотношение границ в континуумах разных типов, г) постоянство существования мира, д) вневременность Бога, е) отношение между Богом и миром².

Как «анти-платонист» в теории значения, Brentano считал абсурдной любую попытку определить статус объекта, к которому намереваются осуществить референцию с помощью фразы «значение выражения *x*», так как такого объекта просто нет. Соответственно, он находил абсурдным учение Больцано о предложениях в себе, а учение Лейбница о вечных истинах, важный источник больцановского учения об истинах в себе, он интерпретировал следующим образом: Лейбниц позволяет существовать вечно пребывающим возможностям (= чему-то нереальному) не вне, а исключительно внутри божественного духа; его точка зрения подобна точке зрения Августина – то, что в собственном смысле есть, когда говорят о наличии вечных истин, – это Бог, поскольку Он познает эти возможности как истинные и поскольку Он всемогущ³.

В заметке 1916 г. «Странное различие между бытием и существованием» из «Теории категорий» Brentano утверждает, что распространенное среди последователей Майнонга, неприемлемое с его собственных позиций, учение о разных способах бытия «сделал популярным» Больцано. Согласно Brentano, он отличал «есть» в строгом смысле от «существовать». Больцано вроде бы учил тому, что «существовать» является спецификацией «есть»: обо всем, что существует, можно сказать, что оно есть, но не обо всем, что есть, можно сказать, что оно существует⁴.

¹ Bergman S.H. Bolzano und Brentano // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1966. Bd. 48. No. 1-3. S. 307.

² Ibid. S. 310.

³ Brentano F. Wahrheit und Evidenz. Hamburg, 1974. S. 129.

⁴ Brentano F. Kategorienlehre. Hamburg, 1985. S. 29.

Любопытно, что один из наиболее верных учеников Brentano, Марти, только отчасти перенял позицию своего учителя. Неприемлемо для Марти было учение Больцано о представлениях в себе и якобы связанное с этим учением различие способов существования. Согласно Марти, Больцано считал, что «слова “есть” и “не есть” имеют разный смысл в случае “действительного” и “реального”, с одной стороны, и в случае того, что он обозначал как “нечто”, но не как “действительное”, с другой стороны. Первое “существует”, о втором такого нельзя сказать, но в его случае уместно выражение “имеется”»⁵. Иначе говоря, по Марти, Больцано приписывал слову «есть» в его применении к нереальному иную функцию и иное значение, чем в его применении к реальному. Больцановские представления в себе Марти считал фикциями.

Не разделял Марти также и учение Больцано о «всегдашности» истин. О предложениях или истинах в себе Больцано говорил, что они всегда значимы: «Никто не будет всерьез утверждать, что истинность или ложность предложений есть такое их свойство, которое изменяется в зависимости от времени и места»⁶. Марти, напротив, полагал, что «если вещи изменяются, то истина о них не может оставаться одной и той же»⁷.

Однако Марти все же находил важным учение Больцано о предложениях в себе: он связывал это учение со своим учением о содержании суждений, позволяющем преодолеть субъективизм и волюнтаризм современной ему философии. «В особенности Больцано, говоря о “предложениях”, несомненно имел в виду содержания суждений и понимал под “предложениями в себе” или “истинами в себе” содержания возможных истинных суждений»⁸.

Заметим, что представители школы Brentano нередко находили у Больцано в некотором имплицитном виде элементы, значимые для всей школы. Так, ученик Марти, Х. Бергман полагал, что Больцано предвосхитил предложенное Марти различие действительной и возможной корреляции: рассуждая о беспредметных представлениях, Больцано предложил различать обладание предметом и направленность на предмет. Направленность беспредметного представления на предмет можно интерпретировать, согласно Бергману, так, что между представлением и предметом нет действительной корреляции, но есть корреляция идеальная: корреляция была бы действительной, если бы предмет существовал⁹.

Б. Керри, о котором еще пойдет речь ниже, утверждал, что Больцано также предвосхитил важное для всей школы Brentano различие детерминирующей и модифицирующей функции слов. Стандартный для школы Brentano тезис (отстаиваемый такими мыслителями, как Твардовский и Марти) о специфике модифицирующих прилагательных сводился к тому, что модифицирующее прилагательное изменяет значение того существительного, с которым оно сочетается, и оно изменяет это значение полностью, так что сочетание «прилагательное + существительное» обозначает совершенно не то, что обозначает существительное само по себе. Точная формулировка

⁵ *Marty A.* Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Halle a. S., 1908. S. 322.

⁶ *Bolzano B.* Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Bd. 2. Sulzbach, 1837. S. 7.

⁷ *Marty A.* Op. cit. S. 329.

⁸ *Ibid.* S. 361.

⁹ *Bergman S.H.* Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Halle a. S., 1909. S. 35.

тезиса: $A \wedge N$ модифицирующее, если A изменяет значение N , так что $A \wedge N$ применяется к тем вещам, к которым N в его стандартном значении не применяется¹⁰. При этом механизм такого изменения К. Твардовский, исходивший из того, что значение существительного – это набор свойств, устанавливающий условия применения данного существительного, а денотация существительного – это класс объектов, обладающих всеми свойствами из набора, описывал следующим образом. Функция модификации включает в себя, во-первых, функцию частичного удаления содержания представления, выраженного данным существительным, и, во-вторых, функцию замещения этой удаленной части содержания (которая появляется в результате сочетания данного прилагательного с данным существительным) другими положительными или отрицательными характеристиками¹¹.

Примечательно на этом фоне то, что Марти, не предложивший собственного описания такого механизма изменения значения, был готов предложить иную интерпретацию функции модификации – такую, в которой отбрасывается тезис об изменении значения существительного, когда оно сочетается с модифицирующим прилагательным. Марти писал: «Если я говорю о некотором просто желаемом A или некотором невозможном B , то, поскольку я признаю это желаемое или это невозможное как таковое, не признается A или B . A и B функционируют здесь не как имена, как если бы я говорил о некотором маленьком A или большом B , и если даже представление об A или B там пробуждается точно так же, как и здесь, то в любом случае оно, это представление, функционирует не как значение, но как внутренняя языковая форма для понятия, в котором представление об A или B как составная часть появляется совсем не тем же способом, как в большом A или маленьком A »¹².

Иначе говоря, если существительное N сочетается с модифицирующим прилагательным A , то обычное значение N не входит в значение $A \wedge N$ тем же способом, как и обычно¹³.

Как показывают Клаас и Шнидер, такую интерпретацию Марти мог подсказать Больцано¹⁴. Больцано следующим образом объяснял разные способы функционирования прилагательных «разноцветная» и «нарисованная» в составе выражений «разноцветная рыба» и «нарисованная рыба». Значением выражения «разноцветная рыба» является объективное представление [рыба, которая имеет разноцветность]. Функция существительного в этом словосочетании – выразить главное представление ([рыба]), определяющее, о каком роде сущего идет речь; функция прилагательного здесь – «детерминировать», уточнить, какое именно сущее обсуждается ([такое, которое имеет разноцветность]); с помощью такой «детерминации» уточняется, что речь идет не о всем классе рыб, а только о соответствующем его подклассе – о цветных рыбах. Главное представление относится ко всем рыбам, а с помощью

¹⁰ Claas J., Schnieder B. Determining and Modifying Attributes // Anton Marty and Contemporary Philosophy. Cham, 2019. P. 71.

¹¹ Twardowski K. Issues in the Logic of Adjectives // Semiotics in Poland 1894–1969. Dordrecht, 1979. P. 28.

¹² Marty A. Op. cit. S. 137.

¹³ Claas J., Schnieder B. Op. cit. P. 82.

¹⁴ Ibid. P. 83–86. См.: Bolzano B. Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grössten-teils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Bd. 1. Sulzbach, 1837. S. 257.

остальной части экстенсия выраженного совокупного представления ограничивается до разноцветных рыб.

В словосочетании «нарисованная рыба» модифицирующая функция прилагательного «нарисованная» показывается тем, что меняются местами главное и дополнительное представление: главное представление выражается словом «нарисованная» (представление [изображение]), а с помощью существительного выражается часть уточнения ([некоторой рыбы]). Слово «рыба» сохраняет свое исходное значение, однако в сочетании с модифицирующим прилагательным «нарисованная» оно изменяет характер своего вклада в совокупное значение всего выражения: его исходное значение оказывается не основным представлением, а частью атрибутивного дополнения представления, выраженного прилагательным.

В заключение этого раздела укажем на еще один момент. Согласно Марти, Больцано замечателен тем, что обращал внимание на «работу» языка, но все же он не был достаточно внимательным и не прояснил до конца специфику синкатегорематических выражений¹⁵. О принципиальности этого обстоятельства для представителей школы Brentano мы скажем в следующем разделе.

Твардовский, Майнонг, Хёфлер и Гуссерль о Больцано

С точки зрения Brentano, Больцано сильнее всего повлиял на таких его известных учеников, как Б. Керри, А. Майнонг, К. Твардовский, Э. Гуссерль.

Керри полагал, что Больцано в двух отношениях предвосхитил Brentano: 1) строгое, качественное различие представлений и суждений (в отличие от гербартианцев, которые понимали суждение как более сложное представление) и, как указывалось, 2) учение о модификации значений слов.

Сам Керри находил наиболее важным в наследии Больцано учение о представлениях в себе и предложениях в себе. Керри, пытаясь прояснить понятие числа, обнаружил, что необходимо различать представленное число и число в себе. В психологизированной философии математики очевидность отличия 1 от 2 или 2 от 3 понималась как очевидность суждения об отличии в восприятии усилий по «полаганию» одной или двух единиц, двух или трех. Но как объяснить очевидность отличия произвольно больших чисел, например, 5631 и 5632? «Можно, конечно, возразить, что я способен различить 5631 и 5632, по крайней мере, непрямо, например, в силу различия их обозначения в позиционной системе; это все верно: однако различие таких чисел не может покоиться на моей способности различения. Ибо очевидность различности чисел, как мы слышали, стремительно снижается, как только переходят к несколько бóльшим числам; однако очевидность их различия для произвольно больших чисел остается той же, что и для одного и двух. И эта вторая очевидность не затрагивается всеми теми ошибками, которым постоянно подвергается указанное не прямое различие чисел. Тем самым мы оказываемся вынуждены провести дистинкцию между числами в себе и просто представленными числами: n и $(n+1)$ как числа в себе различаются, и всегда равно различаются, сколь бы ни было большим n ,

¹⁵ Marty A. Op. cit. S. 137 (сноска).

и, напротив, способность различить их как просто представленные числа с возрастанием и также подлжит возрастающим трудностям»¹⁶.

Важное для философии математики учение Больцано о представлениях в себе Керри, однако, считал не вполне проработанным – не проясненным оставался статус такого рода объектов. Учение Больцано о представлениях в себе и предложениях в себе по-разному поняли Твардовский, Гуссерль и Майнонг.

К. Твардовский «позаимствовал» достаточно много из философии Больцано. Во-первых, различение предмета и содержания представления, позволяющее уточнить тезис Brentano об интенциональности психических актов¹⁷. Во-вторых, связанное с ним различение интенсии и экстенсии понятий. Твардовский пытался уточнить характер отношения между интенсией и экстенсией и скорее поддерживал тезис Больцано об отсутствии отношения структурного изоморфизма между содержанием представления и его предметом. При этом Твардовский допустил некоторую путаницу: он понимал содержание представления скорее как больцановское объективное представление, у которого есть определенная синтаксическая структура, в силу которой тезис о структурном изоморфизме и отбрасывается. Однако сам Больцано называл объективное представление материей субъективного представления, а под содержанием понимал всего лишь мереологическую сумму простых составных частей представления, так что совершенно неважным становился способ их структурирования. Стоит отметить, что в дальнейшем на эту путаницу у Твардовского обратят внимание его критики; Майнонг, например, предложит различать психологическое и логическое содержание.

В-третьих, в отличие от Марти, Твардовский поддерживал тезис Больцано о «всегдашней» истинности предложений в себе (в интерпретации Твардовского, суждений). Тезис Больцано можно сформулировать так: для любого предложения в себе $[p]$, если $[p]$ истинно в момент t , то оно истинно также в любой произвольный момент t' , прошедший или будущий относительно t ¹⁸. В знаменитой статье «О так называемых относительных истинах» Твардовский выдвинул следующий тезис: для любого суждения g , если g истинно в момент t , оно истинно также в любой произвольный момент t' , будущий или прошедший относительно t ¹⁹.

Стоит отметить, что учение Твардовского, представленное в работе «К учению о содержании и предмете представлений» (но также и в статье «О так называемых относительных истинах», где под суждениями понимались психические акты), будет подвергнуто критике за психологизм; позднее он изменит свой подход и в работе «Действия и продукты» выступит уже как анти-психологист²⁰. Твардовский полагал, что сам Больцано различал психические продукты и порождающие их действия. Так, в «Наукоучении»

¹⁶ Kerry B. Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung // Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1890. Bd. 14. S. 353.

¹⁷ Twardowski K. Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung // Twardowski K. Gesammelte deutsche Werke. Dordrecht, 2017. S. 39–122.

¹⁸ Betti A. Sempiternal Truth. The Bolzano-Leśniewski-Twardowski Axis // Lvov-Warsaw School: The New Generation. Amsterdam; N.Y., 2006. P. 374.

¹⁹ Ibid. P. 380.

²⁰ В немецком варианте – «Функции и образования» – используется терминология К. Штумпфа. См.: Twardowski K. Funktionen und Gebilde // Twardowski K. Gesammelte deutsche Werke. Dordrecht, 2017. S. 165–191.

Больцано пытался объяснить читателям понятие предложения в себе и для этого старался опереться на их понимание немецких терминов²¹. Собственно, он пытался обнаружить в немецком языке слово, которое обозначало бы исключительно предложение в себе. Но такого слова ему найти не удалось. Слова «суждение», «утверждение», «высказывание» не подходят, поскольку они заставляют думать, будто нечто было произведено с помощью актов суждения, утверждения или высказывания, и то, что эти акты производят, обретает способность воздействовать как причина. Однако предложение в себе существует независимо от какой-либо деятельности и лишено способности воздействовать. Согласно Больцано, в немецком языке нет терминов, которые обозначали бы только предложения в себе.

Твардовский же полагал, что термин «высказывание» обозначает нечто третье, не действие и не предложение в себе, – а продукт соответствующей деятельности. Продукты актов суждения, высказывания, или утверждения играют те же роли, что и больцановские предложения в себе: они могут быть истинными или ложными и могут быть членами логических отношений. В отличие от предложений в себе, продукты актов начинают существовать в силу существования соответствующих актов, и существуют они не дольше этих актов. В этом смысле они зависят от сознания конкретного деятеля. В каком смысле они могут быть общим достоянием самых разных деятелей? Деятели могут совершать действия, результатами которых будут похожие продукты. Похожие друг на друга продукты психических или речевых актов могут быть в точности подобны друг другу, и для Твардовского это означало, что они тождественны по содержанию. Именно к этому и сводится, согласно Твардовскому, учение Больцано о предложениях в себе.

Укажем на одну деталь. Твардовский различает заменимые (*artefacta*) и незаменимые суждения. Первые не являются реальными суждениями, они фиктивны. Предложения, произнесенные или записанные логиком, не являются предложениями, которые выражают суждения, действительно высказываемые этим логиком, скорее речь должна идти о представленных суждениях, которые порождаются актами представления, а не собственно актами суждения. Логик, чтобы привести примеры правильных умозаключений, может построить правильный силлогизм, полностью состоящий из ложных предложений. Например, переходя от предложений «Все треугольники квадратные» и «Все квадраты круглые» к предложению «Все треугольники круглые», логик не совершает акты суждения, а только представляет соответствующие суждения. Именно представленные суждения, имеющие характер *artefacta*, и являются в строгом смысле предметом логики.

Как отметила А. Бетти, в рассуждениях Больцано и Твардовского есть, безусловно, структурное сходство²². Если мы различим уровни: (1) – акт, (2) – содержание/продукт, (3) – предмет, а также учтем то обстоятельство, что, согласно Больцано, (фрегевский) смысл предложения – это не само предложение в себе, а объективное представление предложения в себе, то мы получим следующие схемы, представляющие структуру теории суждения Больцано и Твардовского. Схема Больцано: (а) Суждение (1) – Предложение в себе (2) – Предмет-обладающий-свойством (3); (б) субъективное Представление предложения в себе (1) – объективное Представление предложения

²¹ Bolzano B. *Wissenschaftslehre*. Bd. 1. S. 81–82.

²² Betti A. *Op. cit.* P. 384–385.

в себе (2) – Предложение в себе (3). Схема Твардовского: (а) Акт суждения (1) – суждение-продукт (2) – положение дел (3); (б) Акт представления суждения-продукта (1) – представление-продукт, в котором представлено суждение-продукт (2) – суждение-продукт (3).

Но и в этой поздней статье Твардовский неправильно понял Больцано. Статус больцановских предложений в себе отличается от статуса суждений-продуктов Твардовского. Для Больцано суждение – это акт признания истинным некоторого предложения в себе, тогда как акты суждения Твардовского – это (способ) производства суждений-продуктов. В отличие от суждений-продуктов, предложения в себе имеются в универсуме как определенное нечто, они не делаются независимыми, они не получают видимость независимых предметов; они не производятся актами, а содержатся в них как материя.

Неверно понял Больцано и А. Майнонг. Он видел в учении о предложениях в себе важного предшественника собственного учения об объективах, но не считал, что Больцано здесь значительно на него повлиял. По Майнонгу, предложения в себе – это подкатегория категории объективов: «“предложение” есть схваченный, по возможности даже высказанный, по крайней мере, в словах сформулированный наличный объектив»²³. Несколько позднее, в работе «О возможности и вероятности», Майнонг внесет следующее уточнение: предложение в себе – это носитель истинности, а истинным можно назвать такой фактический объектив, который стал предметом некоторой (правильной) пропозициональной установки²⁴. Для объектива как такового не является существенным свойство быть предметом какой-либо когнитивной или эмоциональной установки, а предложение в себе, согласно Майнонгу, есть такой объектив, для которого определяющим будет свойство быть схваченным (*Erfassungsobjektiv*).

Совершенно иначе прояснял для себя понятие предложения в себе Гуссерль²⁵. Он исходил из того, что предложение в себе есть смысл утверждения; тождественный смысл – это универсалия, вид. Схема, представленная в «Логических исследованиях», такова: предложение в себе = тождественный смысл = всеобщее / вид для моментов, присутствующих во всех актуальных высказываниях с одним и тем же смыслом. Предложение в себе относится к каждому соответствующему акту суждения так же, как вид «красное» относится к отдельным случаям «одного и того же» красного. Вид, индивидуализация которого являются «моменты» материи, и является предложением в себе. Гуссерль критиковал Больцано за то, что тот не сумел увидеть феноменологических отношений между значением, моментом значения и полным актом означивания.

Но критика Гуссерля не вполне оправдана. Он исходил из того, что через понятие актов и их материи можно объяснить понятие предложения в себе как содержания актов. Больцано, напротив, исходил из того, что понятие предложения в себе является примитивным, и что с его помощью можно объяснить важные психологические и эпистемологические понятия. Больцано полагал, что в порядке объяснения первым («объясняющим») яв-

²³ *Meinong A. Über Annahme. 2., umgearbeitete Aufl. Leipzig, 1910. S. 100.*

²⁴ *Meinong A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Leipzig, 1915. S. 40–41.*

²⁵ *Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. 22: Aufsätzen und Rezensionen (1890–1910). Den Haag, 1979. S. 156–157.*

ляется содержание. Стоит отметить, что по такому же пути пошли Фреге и Рассел. М. Текстор к тому же приводит два основания, в силу которых нельзя отождествить понятия предложения в себе и гуссерлевского вида²⁶. Во-первых, могут иметься предложения в себе, которые не являются материей суждений; но не может иметься такой материи суждений *in specie*, которая не была бы индивидуирована. Во-вторых, имеются предложения в себе, которые по логическим основаниям ни одним суждением не могут быть схвачены как его, суждения, материал; но не может иметься ни одного суждения *in specie*, которое по логическим основаниям не может быть индивидуировано.

Указав на некоторую неоправданность критики Гуссерлем учения Больцано о предложениях в себе, мы бы хотели отметить и оправданную критику. Мы находим в «Наукоучении» Больцано еще «старое», аристотелевское понимание предмета суждения – собственно, это предмет субъектного представления предложения в себе, служащего материей соответствующего акта суждения. И любопытно, что Твардовский в работе «К учению о содержании и предмете представлений» о предмете суждения говорит так же, как о нем говорил Больцано: это предмет субъектного представления. А вот в письме к Майнонгу от 11.07.1897 он впервые говорит о том, что предмет суждения может быть охарактеризован как «положение дел» (*Sachverhalt*)²⁷. Вскоре также Майнонг (и еще раньше Гуссерль) будет понимать под предметом суждения объектив (соответственно, положение дел). Больцано еще не включал в онтологию пропозициональные предметности, и это дало Гуссерлю повод указать на то, что богемский мыслитель не сумел для себя прояснить отношения между формальной семантикой и формальной онтологией.

На наш взгляд, таким замечанием Гуссерль, собственно, указывал на то, что «верификаторы» предложений у Больцано имеют одну и ту же структуру: все они могут быть представлены как «принадлежность» свойства предмету. Положения дел структурно более разнообразны и сложны. С точки зрения теории истины, в таком подходе Больцано нет сложностей: он предлагает некоторое «минимальное» определение истинности, не требующее детального уточнения понятия соответствия. Определение, предложенное Больцано («Предложение называется истиной только тогда, когда предмету, о котором идет речь в данном предложении, присуще то, что ему приписывает предложение»²⁸), вполне можно интерпретировать в духе А. Тарского.

Действительная же сложность заключается в том, что такая «единообразность» больцановского верификатора коррелирует с «единообразием» больцановского предложения в себе. Предложения в себе – это структурированные сущности, но их структура единообразна: языковые средства, позволяющие выразить предложения в себе, структурированы разными способами, а сами предложения в себе структурированы одним и тем же способом ([А имеет b]). Для Гуссерля (как и для Марти) это было серьезным упущением. Больцано исходил из того, что понятие предложения в себе является элементарным и неопределимым, он определял представление в себе как часть предложения, и он различал нелогические и логические части

²⁶ *Textor M.* Bolzanos Propositionalismus. Berlin; N.Y., 1996. S. 20–25.

²⁷ *Meinong A., Twardowski K.* Die Korrespondenz zwischen Meinong und Twardowski // *Meinong A., Twardowski K.* Der Briefwechsel. Berlin; Boston, 2016. S. 85.

²⁸ *Bolzano B.* Wissenschaftslehre. Bd. 1. S. 250.

предложения. Проблема в том, что Больцано достаточно обще, только метареологически, характеризовал композицию предложений в себе, и не прилагал достаточных усилий для описания специфической синтаксической сложности предложений.

Больцано накладывал ограничения на возможность заменить в составе предложения одно представление другим, однако не придавал должного значения различию синкатегорематических компонентов, в частности, не всегда принимал во внимание тот вклад, который квантификатор вносит в совокупное значение предложения. Так, Больцано утверждал, что слово «каждый» в некоторой степени избыточно и может быть свободно удалено из предложения без изменения его значения: «“А” и “каждое А” обозначают одно и то же представление; эти выражения различаются только в том, что второе определеннее первого; и это такое различие, которое затрагивает только знак представления, никак не само представление»²⁹. Это приводит к любопытным последствиям. Например, если мы ограничим множеством людей предметную область всех представлений, которые могут по правилам Больцано замещать субъектные представления в предложениях формы «А имеет свойство быть счастливым или А имеет отсутствие свойства быть счастливым», то мы можем получить ложное предложение «Каждый человек имеет свойство быть счастливым или каждый человек имеет отсутствие свойства быть счастливым» (оба дизъюнкта ложны), что кажется несколько странным: приведенная форма есть допустимая, согласно Больцано, интерпретация формы «А имеет b или А не имеет b». Странность возникла из-за того, что Больцано не запрещает представлениям разной «семантической категории» замещать друг друга³⁰.

В этом состояла сложность и для Гуссерля: можно согласиться, что каждый элемент предложения имеет значение, но всегда надо учитывать различие между разными «категориями значения». Больцано как будто бы игнорирует важные функциональные различия между знаками. В такой недооценке языковой синсемантики Больцано обвиняли такие разные ученики Brentano, как, собственно, Гуссерль, Марти и А. Хёфлер. Любопытный пример из «Логики» Хёфлера, усиливавший у представителей школы Brentano подозрение, что Больцано не обращал должного внимания на специфическое функционирование синкатегорематических выражений, мы и рассмотрим.

Больцано следующим образом формулировал «классический канон о соотношении объемов и содержаний представлений»: «Каждое представление, которое имеет большее содержание, чем некоторое другое (так, что оно состоит из этих и еще определенных других частей), имеет меньший объем, чем то (так, что его объем есть часть объема того), и наоборот, каждое представление, которое имеет меньший объем, чем некоторое другое (так, что его объем есть часть объема того), имеет большее содержание, чем то (так, что оно состоит из этих и еще определенных других частей)»³¹.

Больцано пытался опровергнуть Канон с помощью контрпримеров. Первый тезис Канона опровергается, во-первых, тем, что содержание понятия

²⁹ Ibid. S. 250.

³⁰ См.: *Textor M. Bolzano's Sententialism // Grazer Philosophische Studien*. 1997. Bd. 53. S. 199–201.

³¹ *Bolzano B. Wissenschaftslehre*. Bd. 1. S. 568–569.

[трехсторонний треугольник] сложнее содержания понятия [треугольник], а объем один и тот же, и, во-вторых, тем, что объем объективного представления, выраженного фразой «человек, который понимает все живые европейские языки», больше объема объективного представления, выраженного как «человек, который понимает все европейские языки», при том что содержание первого не проще содержания второго. Второй тезис Канона опровергается тем, что все действительные вещи суть возможные вещи, но понятие [возможное], не есть какая-либо составная часть понятия [действительное], поскольку совсем неясно, какое понятие (*differentia specifica*) надо добавить к понятию [возможное] чтобы получилось понятие [действительное]. На второй контрпример из опровержения первого тезиса Канона и обратил внимание Хёфлер.

Чтобы оценить этот контрпример, он предложил для начала рассмотреть пары понятий: (а) ([Человек, который знает все языки], [Человек, который знает все живые языки]); (б) ([Все языки], [Все живые языки]); (в) ([Языки], [Живые языки]). Понятие «более богатого содержания» можно уточнить так: содержание S_1 только тогда богаче содержания S_2 , когда оно содержит все признаки из S_2 , а также дополнительно еще один подлинный детерминирующий признак. Согласно Хёфлеру, между элементами пары (в) имеется нормальное отношение содержательной детерминации (второй элемент богаче первого на детерминирующий признак [живые]), и об их объемах можно сказать, что они находятся в нормальном отношении (объем второго элемента уже объема первого элемента). Нормальным является и отношение объемов элементов пары (б): число «всех языков» больше числа «всех живых языков». Но при этом нельзя сказать, что второй элемент пары (б) произведен из первого элемента посредством подлинной детерминации. «Дело в том, что “все живые языки” ни в коей мере не являются “всеми языками”, более того, с добавлением “живые” содержание понятия “все языки” как будто бы “снимается”, подобно тому, как оно “снимается” в понятии “дом” посредством “сгоревший”, или в “короле” посредством “низложенный”. И основание, по которому в отношении к “все языки” обычно детерминирующее добавление “живые” (но также и “европейские”, “романские”) становится модифицирующим, лежит не в самом “живые”, а в особенности “все”»³².

Итак, по Хёфлеру, элементы пары (б), равно как и элементы пары (а), не являются подлинными исключениями из Канона, поскольку их содержания не находятся в подлинном отношении детерминации. Слово «все» не есть подлинный детерминатор, поскольку оно не имеет такого же самостоятельного смысла, как и слово «живые». Хёфлер, надо отметить, не утверждает в тексте «Логики», что все контрпримеры Больцано неудачны, он признает первый контрпример (в котором один из соотносимых элементов – избыточное понятие). Но тем скорее подтверждается тезис, что в глазах представителей школы Брентано богемский мыслитель недостаточное внимание уделял языковой синсемантике.

³² Höfler A. *Logik*. 2., sehr vermehrte Aufl. Wien, 1922. S. 199.

В каком смысле Больцано мог быть посредником между школой Brentano и поздней схоластикой

Подведем предварительный итог: даже среди тех представителей школы Brentano, которые скорее положительно оценивали учение Больцано и пытались «заимствовать» из него некоторые значимые для них элементы, нет единства в понимании того, какие именно детали этого учения важны и что надо исправить. Однако все же есть нечто, что безусловно привлекало их к наукоучению Больцано и, в частности, позволяло смотреть на учение о предложениях в себе как на важного предшественника собственных учений: стремление Больцано строго разграничить науки, провести ясную границу между логикой и психологией, разработать строгую научную теорию познания и, самое главное, обосновать научный объективизм, опровергнуть субъективизм в онтологии, скептицизм в эпистемологии, волюнтаризм в теории ценностей и обязательств.

В этом и только в этом смысле, на наш взгляд, Больцано стал посредником между поздней схоластикой и школой Brentano. Раскроем этот тезис.

Учение Больцано о предложениях в себе можно свести к следующему: (1) предложения в себе не являются лингвистическими объектами, но они функционируют как значение языковых выражений и содержание ментальных установок; (2) части предложения в себе имеют ту же онтологическую природу, что и целое, и, подобно целому, имеют семантическую функцию; (3) предложения в себе – то, что истинно или ложно в собственном смысле, они – первичные носители истинности, а выражающие их предложения только в производном смысле истинны или ложны; (4) предложения в себе никак не зависят от возможности быть выраженными в языке, и они вневременны и внепространственны.

Как на источник своего учения о предложениях в себе Больцано указывает на Лейбница с его «*cogitatio possibilis*»³³. Однако Больцано существенно расходился с Лейбницем. Вечные истины Лейбница – это внутренний объект божественного интеллекта. Источник вечных истин или основание их возможности – интеллект Бога, от которого зависят все вечные истины. Бог – единственная необходимая субстанция, которая как субъект идей словно реализует регион вечных истин. Без Бога не было бы вечных истин: Бог – первоисточник возможности и последнее основание вещей. Для Лейбница реальность possibiliий состоит в их идеальном или объективном бытии в божественном интеллекте³⁴.

Больцано полагал, что истины в себе ни в каком смысле не зависят от Бога: «Я полностью согласен с Лейбницем, когда он утверждает, что истина законов и идей не зависит от воли Бога... но когда он добавляет, что необходимые истины зависят только от божественного ума, я это отрицаю и утверждаю прямо противоположное. $2 \times 2 = 4$ не потому, что Бог так мыслит; наоборот, поскольку $2 \times 2 = 4$, Бог так мыслит»³⁵. Та же позиция выражена

³³ Bolzano B. *Wissenschaftslehre*. Bd. 1. S. 85.

³⁴ См.: Ivanov V. *Leibniz und die Scholastiker über die ewigen Wahrheiten und Possibilia // Leibniz en diálogo*. Sevilla, 2017. S. 31–34.

³⁵ Bolzano B. *Gesamtausgabe*. Reihe 2, B, Bd. 18, Teil 2: *Philosophische Tagebücher 1827–1844*. Zweiter Teil. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1979. S. 44.

в «Наукоучении»: «Не потому нечто истинно, что так его познал Бог; наоборот, Бог познал его так, поскольку оно именно таково»³⁶.

Как показывает Я. Шмутц, более вероятным предшественником Больцано скорее был иезуит Себастьян Искьердо³⁷. В трактате «*Pharus Scientiarum*» («Маяк наук») Искьердо защищает тезисы, которые полностью согласуются с тезисами, которые Больцано защищает в §§19–23 «Наукоучения». (1) Согласно Искьердо, первичным носителем истинности является объективное предложение. *Propositio obiectiva* – это не некий коррелят акта означивания, обладающий бытием простого объекта мысли, это то, для чего быть объектом мысли не является конститутивным свойством. Такие предложения не имеют особого онтологического статуса: нельзя сказать, что они есть нечто, существующее в акте мышления, как нельзя сказать, что они обладают действительной реальностью. (2) Как подчеркивает Шмутц, Искьердо постоянно говорит об «объективных истинах» во множественном числе, в то время как большинство его предшественников говорили об объективной истине в единственном числе, чтобы показать, что речь идет о «трансцендентальной истине»³⁸. Для Искьердо существует столько же объективных истин, сколько и правильных суждений. Сама деятельность мышления состоит, в первую очередь, не в утверждении или отрицании, а в постижении – посредством простого акта – ложных или истинных предложений как таковых. (3) Объективные предложения (или положения) не были никем «положены»: они не зависят от какого-либо интеллекта, даже божественного. Бог в силу всеведения постигает каждую истину, но из этого никак не следует, что объективная истина должна определяться как то, что постигается Богом. (4) Согласно Искьердо, если принять невозможную гипотезу о несуществовании божественного интеллекта, то и при таком допущении вечные истины остались бы тождественными самим себе, то есть сохранили бы свою истинность.

Больцано мог познакомиться с таким учением через разные источники. Одним из них мог быть, например, Сигизмунд фон Шторхенау, упоминаемый Больцано в «Наукоучении». В «Онтологии» Шторхенау мы находим, например, такое утверждение: «Если бы кто-то признал, что Бога не существует, никакого интеллекта не существовало бы; в силу этой абсурдной гипотезы все сущности вещей исчезли бы, но только в том случае, если бы они были поняты ближайшим образом. В самом деле, из этого не следует, однако, что сущности вещей не существовали бы, поскольку они были бы поняты отдаленно и сами по себе (*remote et in se sunt intelligibiles*)»³⁹. Схоластическое «*in se*» находит себе прямое соответствие в больцановском «*an sich*».

Подведем общий итог. Больцано может считаться посредником между поздней схоластикой и школой Brentano, но только в том смысле, что представители школы стремились выстроить строго научную философию, исходящую из того, что познание есть открытие истины, а не ее конструирование. Защита научного объективизма, борьба с психологизмом и субъективизмом – моменты, объединяющие представителя поздней схоластики Искьердо,

³⁶ *Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. 1. S. 115.*

³⁷ См.: *Schmutz J. Quand le langage a-t-il cessé d'être mental? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano // Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique. Louvain-la-Neuve, 2009. P. 306–337.*

³⁸ *Ibid. P. 12.*

³⁹ Цит. по: *Ibid. P. 20–21.*

Больцано и учеников Brentano. Как мы показали, конкретные детали учения Больцано очень по-разному оценивались и понимались представителями школы. На наш взгляд, существенное расширение онтологии и привнесение в нее пропозициональных предметов, осуществленное, прежде всего, Майнонгом и Гуссерлем, не может быть приписано влиянию Больцано и должно считаться собственным достижением школы Brentano.

Bernard Bolzano and the Brentano school*

Dmitry G. Mironov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: d-21312556@yandex.ru

The article defines the significance of Bolzano for the Brentano school and explores the sense in which Bolzano could have been an intermediary between late Scholasticism and the Brentano school. The first part of the article discusses the assessment of the Bolzano's philosophical doctrine, which is offered by Brentano himself and his closest student Marty. Brentano found Bolzano's pursuit of scientific philosophy commendable, but at the same time criticized him for platonism in the theory of meanings and for distinguishing the ways of being. Marty, continuing partly to criticize Bolzano, rather positively assessed his doctrine of propositions in themselves. Using the example of the doctrine of modifying adjectives, it is shown what influence Bolzano had on Marty's philosophy of language. In the second part of the article, the question of Bolzano's influence on K. Twardowski, A. Meinong and E. Husserl is considered. It is shown that each of these thinkers interpreted Bolzano's doctrine of propositions in themselves in different ways and at the same time not quite correctly. Bolzano's doctrine of proposition structure is discussed separately and the evaluation of this doctrine proposed by Husserl is analyzed. Bolzano's insufficient attention to the syntactic complexity of sentences, according to Husserl, was the reason that the Bohemian thinker did not propose a full-fledged theory of meaning and did not investigate the relationship between semantics and ontology. For other students of Brentano, Husserl's assessment only confirmed that Bolzano did not pay due attention to linguistic synsemantics. The third part answers the question of Bolzano's mediation between late Scholasticism and the Brentano school: the desire to defend the objectivity of truth and refute subjectivism unites such thinkers as S. Izquierdo and B. Bolzano, and it is on this basis that the continuity between late Scholasticism and the Brentano school can be traced.

Keywords: Bolzano, Brentano, Marty, Twardowski, Meinong, Husserl, Izquierdo

For citation: Mironov, D.G. "Bernard Bol'tsano i shkola Brentano" [Bernard Bolzano and the Brentano school], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 39–53. (In Russian)

Список литературы / References

Bergman, S.H. "Bolzano und Brentano", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1966, Bd. 48, No. 1–3, S. 306–311.

* The article was written on the basis of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation, project No. 20-18-00161: "Alexius Meinong and Austrian Philosophy of the 19th – early 20th Centuries: Main Ideas and Late Scholastic Roots".

- Bergman, S.H. *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1909. XIV, 209 S.
- Betti, A. "Sempiternal Truth. The Bolzano-Leśniewski-Twardowski Axis", *Lvov-Warsaw School: The New Generation*, ed. by J.J. Jadacki and J. Pasniczek. Amsterdam; New York: Rodopi, 2006, pp. 371–399.
- Bolzano, B. *Gesamtausgabe, Reihe 2, B, Bd. 18, Teil 2: Philosophische Tagebücher 1827–1844, Zweiter Teil*. Stuttgart; Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1979. 162 S.
- Bolzano, B. *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Bd. 1–4. Sulzbach: Seidel, 1837.
- Brentano, F. *Kategorienlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. LII, 406 S.
- Brentano, F. *Wahrheit und Evidenz*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1974. XXXII, 228 S.
- Claas, J. & Schnieder, B. "Determining and Modifying Attributes", *Anton Marty and Contemporary Philosophy*, ed. by G. Bacigalupo, H. Leblanc. Cham: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 59–96.
- Höfler, A. *Logik*, 2., sehr vermehrte Aufl. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1922. 936 S.
- Husserl, E. *Gesammelte Werke, Bd. 22: Aufsätzen und Rezensionen (1890–1910)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979. LVI, 486 S.
- Ivanov, V. "Leibniz und die Scholastiker über die ewigen Wahrheiten und Possibilien", *Leibniz en diálogo*, ed. by M. Sánchez-Rodríguez, M. Escribano Cabeza. Sevilla: Editorial Thémata, 2017, pp. 27–38.
- Kerry, B. "Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung", *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1890, Bd. 14, S. 317–353; 1891, Bd. 15, S. 127–167.
- Marty, A. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1908. 764 S.
- Meinong, A. *Über Annahme*, 2., umgearbeitete Aufl. Leipzig: J.A. Barth, 1910. 403 S.
- Meinong, A. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*. Leipzig: J.A. Barth, 1915. 784 S.
- Meinong, A. & Twardowski, K. "Die Korrespondenz zwischen Meinong und Twardowski", in: A. Meinong, K. Twardowski, *Der Briefwechsel*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016, S. 75–139.
- Schmutz, J. "Quand le langage a-t-il cessé d'être mental? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano", *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*, éd. J. Biard. Louvain-la-Neuve: Editions de l'ISP, 2009, pp. 306–337.
- Textor, M. "Bolzano's Sententialism", *Grazer Philosophische Studien*, 1997, Bd. 53, S. 181–202.
- Textor, M. *Bolzanos Propositionalismus*. Berlin; New York: de Gruyter, 1996. XI, 373 S.
- Twardowski, K. "Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung", in: K. Twardowski, *Gesammelte deutsche Werke*. Dordrecht: Springer, 2017, S. 39–122.
- Twardowski, K. "Funktionen und Gebilde", in: K. Twardowski, *Gesammelte deutsche Werke*. Dordrecht: Springer, 2017, S. 165–191.
- Twardowski, K. "Issues in the Logic of Adjectives", *Semiotics in Poland 1894–1969*, ed. J. Pelc, Dordrecht: Reidel, 1979, pp. 28–30.

В.К. Шохин

ОПЫТ СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ У ФРЕНСИСА БРЭДЛИ, ЕГО КРИТИКИ И ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА*

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

На рубеже XIX–XX вв. метафизика Френсиса Брэдли, пропитанная духом германского идеализма, была одним из самых сильных трендов академической философии Англии, но после успешно проведенного «неопозитивистского Брексита», запущенного Расселом, Муром и другими аналитиками, стала достоянием преимущественно историков идеализма. В статье предпринята попытка выявления как историко-философского, так и актуального значения осуществленной Брэдли градуализации степеней реальности, оценка степени правоты ее критиков и авторская критика его «онтологии Абсолюта». Идеализм Брэдли вводится и в контекст компаративной онтологии – прежде всего через его сопоставление с очень типологически близким ему «абсолютизмом» адвайта-веданты. Автором предлагается и собственная версия дифференциации и квантификации реальности – в виде индивидуальных ландшафтов реальности в контексте их сопоставления с личностными значимостями.

Ключевые слова: онтология, бытие, ландшафты реальности, немецкий идеализм, Абсолют, индийская философия, адвайта-веданта, персонализм, значимости, иллюзии

Для цитирования: Шохин В.К. Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли, его критики и персоналистическая альтернатива // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 54–71.

Новационность и философская компаративистика

Реальность – не такая «простая реальность», чтобы не вызывать потребность разобраться с ней конкретнее. Моря с островами и процесс их аэрофотосъемки, компьютерные программы и само «железо», физические

* Статья подготовлена в рамках соглашения № 075-15-2021-603 между Министерством науки и высшего образования и Российским университетом дружбы народов, проект «Развитие новой методологии и интеллектуальной базы для новационного исследования индийской философии в соотношении с основными мировыми философскими традициями».

лица и государственные законы, физические актеры и персонажи тех драм, которые они представляют на сцене, музыкальные инструменты и оперные мелодии, человеческие поэты и крылатый Пегас (который настолько не угодил Расселу, что тот не хотел признать его не то что сущим, но и не-сущим) и очень многое другое – все они подчинены макрорубрике *существование*, но *существуют* они не одинаковым образом. Мир этих существований разнообразен и «разноцветен». Если бы у философов нашлись определения для различения их «фактур», первостепенная задача метафизики была бы решена. Мне такой опыт неизвестен, а задача кажется малопосильной в принципе. Чуть более посильной является задача, также системно важная для онтологии – попытаться эти существования иерархизировать посредством простой квантификации, т.е. их сопоставления в терминах «больше – меньше». По крайней мере, историк философии встречается здесь с определенными наработками.

Если бы принцип экономии пространства не ограничивал статью своими жесткими рамками, можно было бы подробнее обозначить, как начиная с Генриха Гентского, продолжая Дунсом Скотом, Уильямом Алквином и завершая второй схоластикой, работала концепция *ens diminutum* («уменьшенное сущее»), противопоставлявшая ментальному сущему (*ens rationis*) «большее сущее» как эмпирическое (*ens reale*)¹, как францисканец Якоб из Асколи ввел между ними еще и интенциональное, как поздний схоласт Джон Панч (XVII в.) считал «неким уменьшенным» бытием «некоторое» бытие, которое творения имели от вечности и которое располагается между безусловно реальным и ментальным (низшим)², как Беркли допускал, что действительное существование не ограничивается актуально воспринимаемым, как оппонент Канта Мендельсон различал две действительности – действительность представлений и реальную, а сам Кант различал онтологический статус видимости (кольца Сатурна), явления (сам Сатурн) и объекта самого по себе³. Однако интуиции – еще не специальная и эксплицитная тематизация топоса. Правда, один из небольших трактатов знаменитого буддийского философа Васубандху, когда он стал идеалистом-йогачарином «Трисвабхаванирдеша» («Определение трех природ») (ок. IV в.) был прямо посвящен стратификации трех уровней сознания-реальности. А вот в западной философии, скорее всего, именно Френсису Брэдли принадлежала заслуга этой эксплицитной стратификации – в одной из глав его основного произведения «Явление и реальность» (первое издание – 1893), а потому объем его вклада в метафизику (несмотря ни на какую критику, в том числе и вполне заслуженную – см. ниже) довольно трудно переоценить⁴.

¹ Первооткрывателем темы *ens diminutum* был А. Маурер, который выдвинул и свою гипотезу происхождения этого словосочетания. См. его очень небольшую и столь же содержательную статью: *Maurer A. Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning // Medieval Studies. 1950. Vol. 12 (1). P. 216–222.*

² См.: *Вдовина Г.В. Позднесхоластические корни теории предметов Алексиса Майнонга // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 13.*

³ В конце общих примечаний к «Трансцендентальной эстетике». См.: *Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 67.*

⁴ Брэдли, скорее всего, не мог не учесть ту дифференциацию «многих миров» в психологической онтологии Уильяма Джеймса, которой был посвящен отдельный параграф его монументального труда «Основоположения психологии» (1890) и которая исходила из представления о том, что «тотальный мир, должный учитываться философом, складывается из реальностей *плюс* фантазий и иллюзий»; в ней различались мир индивидуальных

Не лишней будет небольшая историческая справка. Френсис Герберт Брэдли (1846–1924) заслуженно считается лидером идеалистического направления в британской философии, которое также достаточно заслуженно оценивается как самая крупная волна, окатившая островную академическую философию после разочарования в эмпиризме и сциентизме Локка-Юма-Милля-Спенсера (и многих других), казалось бы давно и безраздельно занявшим все ее «законное пространство». Историки философии однозначно оценивают английский, а вслед за ним и американский идеализм рубежа XIX–XX вв. как прививку к исконному англо-саксонскому стилю философствования черенков континентального, прежде всего гегелевского, метафизического идеализма. Правда, до гегельянства его «округлили» преимущественно по недостаточному знанию разнообразия германской философии. А тот, кто ее знал лучше, как Фредерик Коплстон, отмечал ту радикальную разницу, что если гегелевский Абсолют прямо так и развивался через свои противоречия, то брэдлевский только казался таковым для субъекта, достигшего познания лишь явлений, а не Реальности (и видел в нем не в меньшей мере влияние другого немецкого философа – Иоганна Гербарта)⁵.

Более всего, однако, абсолютный идеализм Брэдли мог напоминать тем, кто что-нибудь смог узнать об индийской философии, систему адвайта-веданты (веданта чистого монизма). С. Радхакришнан, большой любитель компаративистики, правомерно отмечал через три года после кончины английского философа, что «среди западных мыслителей Брэдли ближе всего к Шанкаре, хотя между ними есть и фундаментальные расхождения»⁶. При всех их частных расхождениях (таких, например, что Брэдли считал чувственное восприятие надежным источником знания о реальном) содержание и процесс мышления в обеих системах идеализма совпадали. А потому конечная реальность как единое Сознание у Шанкары (VII–VIII вв.) и она же как единый Опыт у Брэдли имеют гораздо больше общего, чем различного – наряду с твердой убежденностью в том, что обычные предикаты наших суждений о вещах применимы только к явлениям, а не к конечной реальности, которая может быть постигнута только на «пути отрицаний»⁷. На самом деле было и более существенное различие, чем то, на которое указал индийский историк философии: монизм у Брэдли все-таки не поглощал до конца плюрализм и он вряд ли все-таки поддержал бы адвайтистское сравнение индивидуальных «Я» с пространствами в горшках, которые после разбития горшков уже неотделимы от пространства в мире⁸. Этому препятствовал лейбницеанский слой

заблуждений, мир коллективного заблуждения, а также миры «абстрактной реальности», реальности относительной (практической), «идеальных отношений» и мир сверхприродный. Все вместе они уже включались в «мир абсолютной реальности», но Джеймс, как представляется, мыслил их как бы «онтологически равноправными» и не стремился к их иерархизации (равно как и к прояснению «абстрактной реальности» и «идеальных отношений») (*James W. The Principles of Psychology. Vol. II. N.Y., 1890. P. 291*).

⁵ Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 289.

⁶ Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. II. L., 1958. P. 524.

⁷ Ibid. P. 524–526.

⁸ Эта, очень выразительная аналогия появляется уже у предшественника Шанкары – Гаудапады. (См.: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III: Advaita-Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Delhi, 1981. P. 109*). У Шанкары в «Брахмасутра-бхашье» она воспроизводится неоднократно (I.1.3, II.1.14, 1.22), а также в послешанкаровских текстах. Перевод и одну из современных интерпретаций толкований Шанкары к трем первым сутрам веданты, в которых выписывается аксиоматика философии адвайты, см.: Шохин В.К. «Философия

его философии, выразившийся прежде всего в допущении множественных «центров сознания»⁹.

В настоящей статье будет прежде всего представлена основная идея отдельной главы «Степени истины и реальности» основного метафизического труда Брэдли «Явление и реальность». Затем последовательный критический ответ на эту «германскую философию» со стороны «английской философии». А в завершение будет предложена оценка концепции Брэдли и ее критики наряду с собственными идеями автора статьи из области дифференцированной онтологии.

«Степени истины и реальности»

Общий онтологический принцип Брэдли, без которого непонятна его градуализированная онтология, формулировался им неоднократно. Уже в первом издании «Явления и реальности» констатировалось, что «все феноменальное каким-то образом реальное, и Абсолют должен быть по меньшей мере столь же богат, как и явления и, далее, Абсолют не может быть множественным – независимых реальностей нет»¹⁰. Согласно же статье «Что такое реальный Юлий Цезарь?» (1914), «Вселенная (the Universe)... есть единый Опыт, являющий себя во многих [духовных] центрах. Эти духовные центры нельзя характеризовать ни как души, ни как «я», ни даже как лейбницеvские монады, они не могут быть и объектами познания, но являются «строительными материалами» для мира объектов. В итоге «реально внутри Абсолюта есть многообразие конечных центров. Внутри конечных центров реально есть мир объектов. Длительность конечных центров во времени и множество тех, что не разделяют их непосредственный опыт как непосредственный, суть... необходимые идеи. Они суть концепции, без которых мы не могли бы себя выражать и посредством которых мы только и можем сформулировать ту более высокую истину, которая и содержит и превосходит их»¹¹. Что касается истины, то она мыслится если и не как синоним реальности, то как ее часть, а сама реальность – как то, что удовлетворяет наши потребности в истине и жизни, а также в прекрасном и благом. Этому, однако, противоречит «апофатическое» положение Брэдли, согласно которому Абсолют располагается за границами личности, моральности, красоты и истины. И это вполне закономерно, так как еще ранее, в статье «В защиту феноменализма в психологии» (1900) он объявил: «В конечном счете я не признаю различия между объектом и субъектом опыта, и любая попытка провести такое различие считаю в конечном счете ошибочным и тщетным»¹².

как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты // *Философия религии: аналитические исследования*. 2022. Т. 6 (1). С. 125–146.

⁹ Заслуга акцентирования лейбницеvских мотивов у Брэдли в наибольшей степени принадлежала поэту и философу Т.С. Элиоту (написавшему о нем диссертацию). О попытках совмещения монизма с лейбницеvским плюрализмом у предшественника Брэдли Г. Лотце и его единомышленника Дж. Мак-Таггарта см.: *Candlish S. Francis Herbert Bradley // Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/bradley> (дата обращения: 21.07.2022).

¹⁰ *Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. L., 1893. P. 127.

¹¹ *Bradley F. Essays on Truth and Reality*. Oxford, 1914. P. 410, 412.

¹² *Bradley F. A Defense of Phenomenalism in Psychology // Mind*. 1900. Vol. 9. P. 30.

Сами же онтологические градуализации, которым и посвящена глава 24 его *magnum opus*, можно было бы «градуализировать» следующим образом. Существование (*existence*) и реальность (*reality*) не являются синонимами. Вещь не может существовать (*to exist*) в большей или меньшей степени, но может в большей или меньшей степени «занимать существование» (*to occupy existence*): или через свое непосредственное наличие, или через свое влияние и относительную значимость. Вследствие этого возникают проблемы в понимании такого словосочетания как «иметь существование», но ясно, что все не может «иметь существование» в одинаковой степени¹³. А соотношение двух онтологических макрокатегорий таково, что «существование не есть реальность, а реальность должна существовать». Почему? Потому, что существование есть «форма явления Реального». Но просто являться (*appear*) – еще немного, а быть более истинным и «более реальным» – значит больше самопроявляться вовне¹⁴. Таким образом, быть реальным – значит не просто существовать, но существовать определенным образом.

Критерий степеней реальности – двуединство количества и качества – мера инклюзивности и уровень гармоничности¹⁵. А точка отсчета – Абсолют, который характеризуется всеобъемлемостью (*all-inclusiveness*) и самосогласованностью (*self-consistency*). Ему, однако, приписывается и такое труднодостижимое свойство, как быть «единственной, всесодержащей индивидуальностью». А потому более широкое и более гармоничное из двух явлений будет и «более реальным» (*more real*)¹⁶. Однако чего-либо нереального в абсолютном смысле нет: мнение, будто к таковым относятся суждения, лишённые какого-либо реального значения или мысли, ничего не привносящие в Реальность, ошибочно. Ведь любая идея, какой бы иллюзорной она ни была, коррелирует с реальностью, но критерий степени данной корреляции в том, сколько каждая из них требует «восполнений» и «перегруппировки» – чем меньше, тем большей будет эта корреляция¹⁷ и, соответственно, тем большей – степень реальности. То же относится к явлениям, способным находиться во времени и в пространстве – чем они долговечнее и распространёнее, тем реальнее. Но можно сравнивать и радикально различные явления. Абстрактные истины математики более отдалены от фактичности, чем «более конкретные связи жизни или сознания», а потому, стало быть, и менее реальны, но, с другой стороны, вторые охватывают «меньшие протяженности реальности»¹⁸.

Предлагается и еще одна шкала для измерения реальности чего-либо – самосущность (*self-existence*), а инклюзивность и гармоничность уже могут рассматриваться как ее аспекты. Но тут же «проглядывает» и новый критерий – совершенства: «вы можете измерять реальность чего угодно относительной мерой той трансформации, которая наступила бы, если бы его недостатки были бы улучшены», и этот критерий прямо называется валидностью¹⁹. Говоря иначе, эта мера трактуется также и как «внутреннее

¹³ *Bradley F. Appearance and Reality. L., 1916. P. 360.*

¹⁴ *Ibid. P. 400.*

¹⁵ *Ibid. P. 371, 378.*

¹⁶ *Ibid. P. 364.*

¹⁷ *Ibid. P. 369.*

¹⁸ *Ibid. P. 370.*

¹⁹ *Ibid. P. 375–376.* Этот критерий уточняется ниже таким образом, что если нечто является совершенным, это значит, что оно не приобретает ничего через восполнения извне (*Ibid. P. 380*).

единство», а потому понять, отличается ли этот критерий от гармоничности, не очень просто. Предлагаются и иллюстрации критериев реальности, обозначенные выше. Ощущения радости и страдания, занимая места в сознании, имеют следствия и во внешнем мире, с градацией через их «размер» во времени и в пространстве. Абстрактные истины, не имея сами по себе существования, «занимают» его через свои влияния на мир. Далее, в восходящем порядке, таковые воздействия оказывают социальные системы, а более высокой степени «превосходство над простым явлением во временном ряду» обнаруживается в мирах религии, философской спекуляции и искусства²⁰.

Неоднозначно решается вопрос об онтологическом статусе наших мыслей. Даже та из них, которой не соответствуют никакой факт, даже против нашей воли имеет референтом Реальное. Ведь она, своим своим наличием, уже вписывается в феноменальную систему временных событий (как имеющая место в сознании реального индивида, а потому и относящаяся к его «истории»). Но эта идея всецело определяется данной системой извне, а потому она располагается уровнем ниже, чем факты восприятия. Воображаемое «беднее», чем воспринимаемое или, по-другому, «виктимнее» по отношению к внешним и разрушительным отношениям. В то же время может быть и такое воображение, которое и выше, а потому и реальнее единичного перцептивного факта. Но вот появляется и системный критерий градуализации: «конечная Реальность, в которой растворяются все явления как таковые, есть в конечном смысле актуальная идентичность идеи и существования. И во всем нашем мире то, что индивидуально, более реально и истинно, ибо оно содержит в своих границах более широкий регион Абсолюта и более интенсивно обладает типом самодостаточности»²¹.

В качестве частных применений общих критериев можно рассматривать статусы способностей души и «невидимой части природы». Первые не могут существовать, а вторым это и не нужно. Они не способны к самопроявлениям. Но поскольку они могут оказывать влияние на что-то и иметь значение для чего-то, они имеют права на реальность. Сложнее обстоит дело с потенциальным существованием: оно есть система условий, одна часть которых присутствует в определенном смысле в пространстве и времени, а другая остается идеальной. Возможное не было бы возможным, если бы не было хотя бы частично реальным, и его реальность также превосходит реальность идей без референтов. Потому оно (как и случайность) также имеет часть в Реальности²².

Дружелюбная критика и бортовой зал

Реакции на метафизику Абсолюта и соответствующую градуализацию реальности не заставили себя ждать уже в год первого издания «Явления и реальности» и позднее спровоцировали такую полемику в британской

²⁰ Ibid. P. 376. Здесь Брэдли близко следует за Гегелем, у которого ступени Абсолютного Духа суть искусство, религия откровения и философия. См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 383–410.

²¹ Bradley F. Appearance and Reality. L., 1916. P. 382.

²² Ibid. P. 388–389.

академической философии, последствия которой определили ее развитие не на одно десятилетие. Они зависели и от отношения к «германскому стилю» философствования в целом, и от того, на что было обращено приоритетное внимание – на изобильное богатство идей и философских чаяний Брэдли или на богатство логических противоречий в реализации его проекта. Оценки соответствовали исходным задачам – понять или опровергнуть.

Пример всесторонне понимающей критики дает эссе весьма известного в свое время персоналиста и теиста Эндрю Сета (он же Крингл-Паттисон) «“Явление и реальность”» г-на Брэдли», опубликованное в его сборнике “Место человека в космосе и другие эссе”» (1898). Сет однозначно стал на сторону тех, кого не удовлетворяла «философия для среднего человека» Г. Спенсера и кто искал вдохновения в континентальном идеализме, к которому он, однако, относился не одинаково. В проекте Брэдли он различал родство с реликтами «безжизненной метафизики» Спинозы и «пустой» Шеллинга, с одной стороны, и развитие конструктивного идеализма Гегеля – с другой. Не подвергая ни малейшему сомнению, вместе с Брэдли, идею о том, что высшая задача философии – осмысление (в меру человеческих возможностей) природы Абсолюта, Сет отмечал, что на уровне чистой спекуляции Брэдли с ней не справился, поскольку не смог справиться с основным препятствием на пути когерентной философии Абсолюта – метафизического балансирования Единого субстрата мира и его феноменальной множественности.

Безосновательная попытка «снятия» различий между субъектом и предикатом в логике (во имя обоснования абсолютного монизма) имела, по словам Сета, параллель в столь же «огульном осуждении феноменов» в качестве «чистых явлений», «самопротиворечивых явлений», «иррациональных явлений», «иллюзий», т.е. нереального – наряду с утверждением о том, что только явления реальны²³. Сам двуединый критерий реальности – в виде инклюзивности и гармоничности – гегельянский по происхождению, – не слишком продвигает метафизику вперед²⁴, однако – не без противоречия с только что сказанным, – если трактовать это двуединство как определение природы Абсолюта, его следует признать истинным, хотя и неполным²⁵. Правда, если принять брэдлианское определение Абсолюта – фона и вместилища всей реальности (во что «вливается» всё) – как Опыта, то мы окажемся без всякого понимания его или сочтем за ничто, поскольку это такой опыт, который – по характеристике самого Брэдли – не имеет ничего общего с нашим²⁶. Но не однозначна была позиция и самого Сета, который, как мы только что видели, одобрял и саму попытку определения Абсолюта и предложенные Брэдли примеры неприменимости определенных (притом перво-степенно значимых) предикатов к нему²⁷.

В одном отношении, притом существенном, Сет, однако, «дорабатывает» идею градуализации истины и реальности. Так, как она представлена у Брэдли, она недостаточно богата, ибо представляет собой воспроизведение лишь корреляции Единого и многого, и с этим мы приходим к формалисти-

²³ Seth A. Man's Place in the Cosmos and Other Essays. Edinburgh; L., 1898. P. 150, 200.

²⁴ Ibid. P. 225.

²⁵ Ibid. P. 180.

²⁶ Ibid. P. 199.

²⁷ Ibid. P. 218. Речь идет об отрицании возможности применения к Абсолюту таких понятий, как благодать, воля, Я, применимых только к миру явлений.

ческому результату. «Но именно содержание любого опыта делает его «выше» в любом жизненном смысле и придает ему вес в исследовании значения опыта как целого»²⁸. Он также уточняет, что «наши утверждения об Абсолюте, т.е. о конечной природе вещей, действительно ближе к истине, когда в них отбрасывается претензия на буквальную точность и применяются понятия, скажем, морали и религии, которые имеют отношение к характеристикам нашего собственного высшего опыта»²⁹. В другом месте он прямо пишет, что наша жизнь под водительством истины, добра и красоты дает лучшие критерии градации реальности, чем абстракции инклюзивности и гармонии. При этом он ссылается на самого Брэдли, который настаивал и на том, что мы должны верить (*must believe*), что Реальность должна удовлетворить наши потребности в истине и жизни, в красоте и благодати. Эта вера укоренена в наших глубинах и не нуждается в том, чтобы поддерживаться рациональными аргументами, но не может быть и опровергнута ими³⁰.

Главные оппоненты Брэдли, которые и нанесли основной ущерб его философской репутации, были его первоначальными единомышленниками – Бертран Рассел и Джордж Мур. Второй из них еще в 1897 г. отстаивал идеи гегельянского идеализма, а уже в следующем, в своей диссертации, выступил с его критикой. В очень известном манифесте «Опровержение идеализма» (1903) он целил прежде всего в основоположение Беркли «существовать – значит быть воспринимаемым», но отмечал и то, что «главной заслугой Гегеля было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия»³¹ (хотя не в Гегеле лично был его основной полемический интерес). Но были и другие, кембриджские философы, которым изначально претил брэдлианский имперсонализм и логическая неаккуратность. К ним относились Джеймс Уорд (1843–1925) и его бывший ученик из Австралии Бернард Мускьо (Bernard Muscio), который написал разгромную статью под названием «Степени реальности» (1913).

Критиковался не только Брэдли, но и вся идеалистическая школа, включая Б. Бозанкета, Дж. Ройса и Дж.-Э. Мак-Таггарта. Аргументы сводились к следующему. Во-первых, все философы, пытавшиеся иерархизировать реальность, не смогли найти общий для этого критерий, а причина в том, что это очень трудно³². Во-вторых, принцип, который мог бы быть заложен в такую иерархизацию, обречен на субъективизм: философ, который придерживается более-менее принятых «критериальных качеств», не может обоснованно возразить тому коллеге, который, например, предложил бы степени «треугольности» в качестве шкалы степеней реальности³³. В-третьих, на каком основании мы делаем заключение от характера критериев к природе Вселенной? Никто этого основания не представил. Критерий «полноты», т.е. инклюзивности (см. выше) ведет к явному абсурду: более реальным считается то, что «по размеру» включает в себя как можно больше всего прочего³⁴. Это точное попадание именно в Брэдли. К нему же в первую очередь относится и другое возражение:

²⁸ Ibid. P. 224.

²⁹ Ibid. P. 219.

³⁰ Ibid. P. 224–225.

³¹ Мур Дж.Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник '87. М., 1987. С. 256.

³² Muscio B. Degrees of Reality // The Philosophical Review. 1913. Vol. 22. No. 6. P. 585.

³³ Ibid. P. 587.

³⁴ Ibid. P. 589.

«качественный» критерий степеней реальности является ценностным («определенный тип жизни»), но на каком основании ценностные суждения (этические и психологические) могут быть принципом онтологической иерархии?³⁵

Вот вся программа идеализма: «Вселенная должна нас удовлетворять». Если принять это суждение за истинное, то задача философии – открыть, какой тип Вселенной удовлетворит нас. А когда это сделано, философия может просто «поставить сноску» о том, что Вселенная – конечная реальность – и имеет такой-то и такой-то характер»³⁶. Но тогда философии и делать ничего, так как религия и высокая поэзия замещают ее функции. Мускью ссылаются на Брэдли в том, что «мы должны верить, что реальность удовлетворяет все наше существо» (см. выше), на Бозанкета – в том, что быть «выше», «истиннее», «прекраснее», «лучше» и «реальнее» во Вселенной означает то же самое, что и для нас. Однако он берет в союзники и Сета, который, с его точки зрения, критикует идеалистов за определенное замещение философии религией и поэзией³⁷, хотя, как мы убедились, он на самом деле был с «гегельянцами» в этом солидарен.

Дальнейшая критика концепции градуализации реальности идет в том же направлении. Уточняется, что даже религия не является сентиментализмом, по которому все вещи должны оказаться для нас благоприятными. Переход от должного к сущему (философ не ссылается на Юма, но речь идет именно о его принципе) указанного типа «хэппи-энда» Мускью называет конечным суждением идеализма (the “ultimate judgment”) и выносит решающий вердикт: «Следует заметить, что если то «конечное суждение», которое мы рассмотрели, должно быть принято, само понятие степеней реальности будет до конца «гулять», а если его отбросить, то, вероятно, самый сильный мотив для принятия этого понятия исчезнет»³⁸.

Сам принцип выведения степеней реальности из степеней определенных качеств несостоятелен: если мы скажем, что некоторое *A* обладает, например, качеством «индивидуальность» в *n*-ной степени и заключим из этого, что в такой же степени оно обладает и реальностью, у нас не будет никакого мысленного продвижения³⁹. Но еще более вредным для философии является популярный у идеалистов аргумент от непостижимости (inconceivability) – тот, который позволяет им считать, что умы и их объекты образуют «органические единства», составляющие «конечные единицы». Это «органическое единство» и позволяет считать (Брэдли в первую очередь), что Вселенная есть некий Опыт, притом опыт *par excellence*, но заключение от конечных опытов к бесконечному основывается на одном чистом предположении⁴⁰.

Полемические аргументы Мускью повторяются, но три новых заслуживают внимания. Один как сарказм: если мы знаем, что одни вещи лучше других, то знаем, что другие хуже, а потому что нам мешает (если не прибегать к суждениям от веры) вывести, что Вселенная (как наделенная максимальной реальностью) является и максимально дурной? Другой более серьезный: из двух частей Вселенной более реальной будет та, которая

³⁵ Ibid. P. 589–590.

³⁶ Ibid. P. 591.

³⁷ Ibid. P. 592.

³⁸ Ibid. P. 594.

³⁹ Ibid. P. 596.

⁴⁰ Ibid. P. 597–598.

приближается в большей мере к недифференцированности. Этот вывод следует из трактовки у Брэдли предикативных суждений (подвергнутых критике уже Расселом). Для него суждение «Роза есть красная» означает тождественность субъекта и предиката, тогда как на самом деле целью познания является не достижение знания $A = A$, но открытие как можно большего количества отношений между вещами – тех самых, которые Брэдли изгоняет из реальности⁴¹.

Наконец, весьма неустоявшимся у идеалистов является соотношение реальности и истинности. У Брэдли, в отличие от некоторых других, они еще не являются синонимами, так как истина трактуется как вид реальности. Но и такая корреляция не будет верной, так как и «реальность» и «бытие» включают в себя много больше, чем истинное, например, все ложные суждения и все сущности, о которых еще не вынесены суждения. Причина этого смещения очевидна – отрицание различия между идеями и объектами идей⁴². Завершается полемическое эссе советом идеалистам – признать, что то, чем они занимаются, есть на самом деле область этики и психологии (а не онтологии), а что относительно природы Вселенной они могут законно придерживаться только скептической позиции. Понятие степеней реальности не дает выхода за пределы этих возможностей⁴³.

В дальнейшем захватывающая своими компаративистскими коннотациями (см. ниже) тема градуализации реальности у Брэдли вызывает однозначно меньший интерес. Вероятно, потому что внимание к ней было вызвано в свое время полемическими задачами сторонников «философского брексита», а эти задачи были давно уже решены. Но специальный интерес к этой теме не обнаруживается и у апологетов метафизики Брэдли⁴⁴.

Привязана ли стратификация реальности к Абсолюту?

Заслуги Френсиса Брэдли, всерьез взявшегося за обозначенную «онтологическую работу», значительно перевешивают те нестыковки, которые обнаружились в ее результатах. А потому и Эндрю Сет, благодушно в ряде случаев смотревший на них сквозь пальцы, был, конечно, ближе к «философской справедливости», чем Бернард Мускью с его разоблачительно-саркастическим пафосом. Основная его абберрация, притом системная для той филистерской позитивистской школы мысли, которую он представлял, состояла в сциентистском презрении к интуиции и прозрениям в философии и к тому, что некоторые ее основоположения могут быть и «непостижимыми»⁴⁵. Сказанное, однако, ни в каком случае не означает, что на нестыковки

⁴¹ Ibid. P. 601–602.

⁴² Ibid. P. 602–603.

⁴³ Ibid. P. 605.

⁴⁴ См., например: *Sprigge T. The Vindication of Absolute Idealism. Edinburgh, 1983; Mander W.J. An Introduction to Bradley's Metaphysics. Oxford, 1994.* Не дает соответствующих показателей и новейшая библиография: *Candlish S. Francis Herbert Bradley // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/bradley> (дата обращения: 21.07.2022).*

⁴⁵ Мускью не случайно одобрял Дж.Ст. Милля, который ставил себе в заслугу решающий вклад в борьбу двух направлений – «школу созерцательную» (представляемую дезавуированным им У. Гамильтоном) и «опытную». См.: *Милль Дж.Ст. Автобиография: история*

онтологического проекта Брэдли, а потому и его градуализации реальности, не стоит обращать внимания.

Хотя Брэдли удалось убедить не только Сета, но даже и Мускью в том, что его конечная реальность – как бы ни относиться к ее рационализации – призвана удовлетворить человеческие потребности в истине, красоте и благодати, они напрасно на это поддались. Абсолют, вследствие самой своей «всеобъемлемости», должен по определению содержать в себе в одинаковой степени ложное, безобразное и злое, ибо только Богу можно приписать первый ряд этих предикатов без второго, а он четко прописал, что Абсолют не есть Бог. Не может брэдлианский Абсолют удовлетворить и религиозную потребность, поскольку для этого между конечным субъектом и бесконечным должна сохраняться онтологическая дистанция, «абсолютизмом» как раз и устраняемая, сама *религия* (*religio*) происходит, как стало известно уже после Лактанция (ок. 250–325), от «связывания» (*re+lig*), а связывание возможно только между *A* и *B*, а не *A* и *A*, так как принадлежит к классу отношений, которые Брэдли из реальности – во имя того же «абсолютизма» – и устранил⁴⁶. Поэтому все хорошее, что Брэдли обещал своим (по)читателям от своей конечной реальности, требует не столько «метафизической веры», сколько самообмана.

Не может его Абсолют фундировать и саму иерархизацию реальности. Прежде всего потому, что для Брэдли оказалась непреодолимой, как правильно отмечал Сет, дилемма единства и множественности. Если реальны только множественные явления, то нет смысла говорить о едином Реальном, у которого они должны занимать свои частицы реальности, а если реально только единое Реальное, а множественные явления – нет (философ же дает возможность понимать себя и так и так), то они будут уже не явлениями, а фикциями, иерархизировать которые, кажется, большого интереса нет.

Но если оставить в стороне и это и обратиться только к двум константным критериям степеней реальности, то придется признать их несовместимость. Гармоничность есть эстетическая согласованность частей некоторого оформленного целого, а всеохватность таковым быть не может – как изящная статуэтка не может быть бесконечной по размеру. Но совмещать качественное совершенство с количественной беспредельностью невозможно⁴⁷. Вследствие этого и Абсолют как индивидуальность (притом совершенная), которая по определению не может коррелировать с другой – это прямоугольный круг или, как сказали бы индийские философы – сын бесплодной женщины.

Более искусная схема градуализации реальности в рамках монистического идеализма была предложена, как было упомянуто выше, задолго

моей жизни и убеждений. М., 2018. С. 334–335. Лишь простоватостью на этом фоне выглядит и такой «аргумент» Мускью, что градуализация реальности – пустое дело и потому, что разные философы не пришли здесь к единодушию (см. выше): это напоминает один из тропов античных скептиков, состоявший в том, что блага нет, поскольку разные философы говорят о нем по-разному.

⁴⁶ Можно отметить по ходу дела, что конечная реальность как Опыт, в котором «снимаются» различия мыслящего и мыслимого, отчасти похожа на аристотелевский Перводвигатель, мыслящий самого себя, но Аристотель и не думал предлагать такое божество для религиозного почитания.

⁴⁷ Не говорим уже о том, что он проигнорировал ту логическую аксиому, по которой содержательность понятия обратно пропорциональна его объему, из чего должно следовать, что «всеинклюзивный» Абсолют должен быть и самым бессодержательным понятием и, соответственно, началом.

до Брэдли в адвайта-веданте. Она была в целом «трехэтажной»: на верхнем ярусе располагался Брахман, также имеющий все признаки Абсолюта, на нижнем – иллюзорные объекты (рога зайца или лошади, небесный цветок и т.д., наряду, однако, с «более референтными» сновидениями и ошибочными восприятиями, когда ракушку принимают за серебро или веревку за змею), а между ними обыденные эмпирические объекты, воспринимаемые в состоянии бодрствования⁴⁸. Брэдлианское противоречие между признанием реальности за одними явлениями и за одним только Абсолютом разрешались именно здесь в духе гегелевской диалектики: эмпирические объекты трактовались как не существующие (в сравнении с Абсолютом) и не несуществующие (в сравнении с объектами нереперентными и «малореферентными»). Эта трехуровневая схема уточнялась и квалифицировалась, например, уже Мандана Мишра (ок. VIII в.) ввел между первым и вторым уровнями реальности еще Авидью (вселенское незнание), которая считалась и не существующей (иначе она была бы неустранима для достигшего истинного знания) и не несуществующей (иначе вся практика в этом мире была бы малообъяснимой), и «ингредиент существования» у нее мыслился более высоким, чем у объектов опыта, которые были обязаны своим относительным существованием ей⁴⁹.

Преимущества были, однако, не только у индийских «абсолютистов». Брэдли своим очень конструктивным введением реальности в контекст опыта мог бы помочь лучше понять сам индийский принцип градуализации реальности, который ведантистами не был прописан и может быть только реконструирован. Реальность нереперентных и «малореферентных» опытов «снимается» в обыденном естественном опыте (когда выясняется, что веревка – только веревка, ракушка – ракушка, а сон – только сон), а он – в опыте постижения конечной истины, которая здесь мыслилась как самоотождествление души с Брахманом. Обосновал Брэдли – в отличие от ведантистов – и основания того, чтобы ментальные факты относить хотя бы к самой «уменьшенной реальности» – через их место в «феноменальной системе временных событий» истории субъекта опыта⁵⁰.

Однако с любой версией абсолютного идеализма (была еще и буддийская, предшествовавшая ведантистской – см. выше⁵¹) остаются вышеобозна-

⁴⁸ Финальная (по хронологии) формулировка этой стратификации была представлена Дхармараджей (XVI–XVII вв.) через терминологизацию абсолютного уровня реальности как *pāramārthikam sattvam*, эмпирического как *vyavahārika, sattvam* и иллюзорного как *prātibhāsikam sattvam* (The *Vedāntaparibhāṣā* of Dharmarājadhvarīndra with the commentary *Prakāśika* Peddā Dīkṣita. Trivandrum, 1928. P. 59–60).

⁴⁹ См.: *Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍana Mīśra with Commentary by Śaṅkhaṇḍī*. Madras, 1937. P. 9–10.

⁵⁰ В этом он оказался – позволю себе категорическое суждение – пронизательнее, чем его выдающийся современный Алексис Майнонг, считавший, что понятие «предмет» является более широким, чем «существующее», и отождествивший, таким образом, существующее с эмпирическим (вопреки наработкам классических и поздних схоластов – см. выше, – с которыми Г.В. Вдовина в значительной степени связывает истоки его онтологии).

⁵¹ Эта изощренная схема в контексте идеалистической доктрины *vijñānamātra* – «[есть] только сознание», ближе всего стоящая к Беркли, разрабатывалась уже в «Ланкаватара-сутре» (III–IV вв.), у основателя школы йогачара Асанги (IV в.) и окончательно была формализована у его брата Васубандху, которого он обратил в свою философскую веру. В «Тримшике» стратификации трех уровней реальности посвящены стихи 20–25. Реальность воображаемая – это предметы, конструируемые различением познающего и познаваемого, зависимая – само это различение, обусловленное определенными факторами, совершенная – совершенное отсутствие в зависимости от того, что составляет содержание

ченные «аксиологические проблемы». Абсолют в конечном счете (несмотря на все диалектические страгемы) поглощает реальность всех вещей и индивидуальностей, отталкивает своей «всеядностью» и противоречит религиозному сознанию, которое требует онтологического оправдания хотя бы минимальной интерсубъективности (именно поэтому все многочисленные противники адвайта-веданты начиная с Бхаскары (VIII в.) пытались выделить хоть как-то онтологическую автономию души от Брахмана). Но и помимо религии субъект при этой метафизике вынужден раздваиваться между двумя истинами: считая себя реальным индивидом с точки зрения истины относительной и лишь полуреальной каплей океана с точки зрения конечной, а это должно противоречить его естественному самосознанию. Потому более перспективным представляется избавление от Абсолюта с сохранением конструктивных начал – опытной контекстности реальности (у Брэдли) и тонких дистинкций существования (у адвайтистов).

Что взамен?

Аналогично тому, как Брэдли различал «существовать» (инвариантно) и «занимать существование» (вариативно) мы предлагали уже давно различать бытие и реальность – как два модуса существования, в первом из которых существование вещей (и физических и ментальных) рассматривается вне «наблюдающего субъекта», а во втором – через взаимоотношение с ним⁵². Первая онтология имеет свой аналог в ньютоновской физике, вторая – в квантовой, но это находит определенное отражение и в языковой практике⁵³. А позже, поскреба по очень хилым сусекам определений существования как такового (не только в европейской традиции), мы отметили, что наиболее внятыми критериями того, что *X* есть сущее, будут хотя бы минимальные наличия в нем перцептивности и каузальности⁵⁴. Для видения степеней реальности в этом – «неабсолютистском» – кадре, есть смысл обратить внимание на второй из этих критериев.

Каузальность также можно рассматривать под двумя углами зрения – как, условно говоря, пассивную – когда объекты только воздействуют на субъекта – и активную – когда субъект и сам с ними работает или создает свои. Степени их реальности будут в обоих случаях определяться степенями

воображаемой, т.е. изъятию из нее самого «опредмечивания». В «Трисвабхаванирдеше» соотношение этих уровней реальности иллюстрируется ситуацией, при которой фокусник-маг заставляет зрителей видеть на подмостках вызванную действием его мантры иллюзию слона. Сам слон (как кажущийся экстраментальным объектом) уподобляется реальности воображаемой, его форма – зависимой, его реальное отсутствие на подмостках – совершенной (ст. 28). Подробно об истории этой схемы см.: Шохин В.К. Стратификации в онтологии адвайта-веданты. М., 2004. С. 199–225.

⁵² Там же. С. 12–20.

⁵³ Когда мы говорим, что что-то есть или не есть, мы, как правило, констатируем некоторое объективное положение вещей, а когда что что-то реально или нереально (с нередким подразумеванием «менее» или «более»), мы это положение вещей соотносим с собою и своими возможностями.

⁵⁴ Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 28–30. То, что речь идет и о перцептивности, и о каузальности не только физических объектов, я не уточнял как нечто самоочевидное.

вовлеченности в них субъекта. Речь идет о самых простых, не метафизических, а даже обыденных материях. Примеры максимальной пассивной вовлеченности могут быть бесконечными: для кого-то это романтические переживания, для кого-то успех любимой команды (особенно после серии поражений), для кого-то выигрыш (особенно после регулярных проигрышей) в рулетке, для кого-то спасение имущества и т.д. Симметричными примерами максимальной активной вовлеченности могли бы служить плененность карьериста завоеванием отличий и регалий, поглощенность композитора своей оперой, поэта – своим произведением, ученого – своей статьей и т.д. В первом случае *страсти*, а во втором *интересы* в мире индивида могут настолько вытеснять весь антураж ежедневного существования, что последнее может быть для него столь же мало значимым, как увиденный сон после пробуждения, если вспомнить индийские примеры. Степени реальности очень близки к степеням значимостей, хотя и не тождественны им. Человек может следовать за страстью или за интересом, которые он как разумное существо считает незначимыми или даже недостойными. Однако есть существенная параллель. Мы неоднократно отмечали, что ценности людей (которые не есть общечеловеческие потребности), а это по моей другой стратификации, самый глубинный уровень значимостей, совершенно сингулярны и зависят от уникальных «конституций сердца», а потому для субъекта *A* имеют ценности (именно ценности, а не потребности), или, как удачно выразился ровно двести лет назад давно уже забытый философ Ф.-Э. Бенеке, «пространства блаженств» (*Lusträume*), общие с субъектом *B*, примерно так же «маловозможно», как за него родиться или умереть⁵⁵. Аналогичным образом обстоит дело и с индивидуальными ландшафтами реальности, потому и ее градуализации в каждом случае будут своими.

На страницах этого журнала уже была реализована возможность, в контексте критики позитивистского обсуждения онтологического статуса объектов художественного сопереживания, показать, что в кадре и перцептивности и каузальности герои классических произведений оказываются, как правило, более реальными для реципиента (позволим себе такой троп, исходя из только что сказанного, как то, что реальность – в противоположность бытию – есть «существование с дательным падежом», а не с именительным), чем их эмпирические прототипы⁵⁶. При этом их каузальность (в сочетании с перцептивностью) двойная – в воздействии и на реципиента и на самого их автора, от которого они могут в определенной степени и автономизироваться⁵⁷. Онтология художественного сопереживания принципиально

⁵⁵ См. параграф «Как устроен мир значимостей?» в монографии по практической философии: Шохин В.К. Философия практического разума: агатологический проект. СПб., 2020. С. 339–352.

⁵⁶ Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология. С. 30–31. Под реципиентом понимаются не только индивиды, но и в определенном смысле культура.

⁵⁷ Так, например, очень близко знавший Тургенева М. Катков писал о своих впечатлениях по поводу работы писателя над знаменитым романом «Отцы и дети»: «В повести чувствуется, что автор хотел характеризовать начало мало ему сочувственное, но как будто колебался в выборе тона и бессознательно покорился ему. Чувствуется что-то несвободное в отношениях автора к герою повести, какая-то неловкость и принужденность. Автор перед ним как будто теряется и не любит, а еще пуще боится его!» (Тургенев И.С. Сочинения. Т. 11. М., 1983. С. 92–93). Образ Демона настолько владел сознанием Лермонтова, что несомненно влиял на взаимоотношения великого поэта с его окружением (прежде

плюралистична: произведение, которое способно занять весьма значительное пространство в ландшафте реальности у одного читателя (соответственно, зрителя), не может занять то же у другого вследствие различия их «конституций». Имеют значения, конечно, и эпохи: сопереживание разрывам чувств Калафа, Турандот и Адельмы даже у самого восприимчивого сегодняшнего зрителя вряд ли может быть таким интенсивным (даже если пьеса не «расщепляется», как и вся классика, лишенными креативности «новаторами»), как в XVIII и даже в начале XX в. С этим, кажется, все понятно.

Но хотелось бы обратить внимание и на иллюзии, осмыслением которых самозабвенно увлеклась индийская философия. В современной философии ими тоже занимаются, но преимущественно только в эпистемологическом (как ошибочными восприятиями объектов), а не в экзистенциальном смысле. Когда Кант определял иллюзию как такую ситуацию, при которой идею вещи принимают за саму вещь, он был совершенно прав. Но это дескриптивное определение нуждается в развитии. Для нашей темы существенно важно, что мечта, греза может выступать для субъекта серьезным и даже победоносным конкурентом эмпирического положения вещей. Это видно из того, что самым признаком иллюзии является ее крушение – то, что она разрушается последующим опытом. Однако само ее разрушение – обнаружение того, что чаяния не оправдались – дает повод для мысли о том, что реальность, будучи и плюральной, в определенном смысле оказывается и «однотемной»: человек, который что-то получает на самом деле, не так много наслаждался этим заранее, как тот, кто делал это много и остался с одними предвосхищениями⁵⁸.

Правда, есть и такие люди, которые живут по принципу «Если мои надежды не совпадают с действительностью, то тем хуже для последней», и в самых крайних случаях они оказываются в домах для умалишенных. Речь идет о том, что реальность грезы отличается по фактуре от реальности эмпирических результатов, но есть и такие сознания (а реальность, как правильно учил Брэдли, есть опыт), для которых первая реальность по своим «степеням» значительно превосходит вторую.

Для того чтобы не завершить разговор на такой пессимистической ноте, его хотелось бы «разбавить» тем, что для всякой здоровой философии должно быть хорошим ингредиентом – дистинкцией программных терминов. Все примеры европейских контекстных (до Брэдли) и системных (с индийскими идеалистами и с ним) градуализаций реальности можно назвать (как автором этих строк делалось и раньше) *трансцендентальной онтологией*. Прилагательное в этом словосочетании используется не в средневековом, а в кантовском значении – как осмысление сущего в контексте сознания-

всего с женским) и на те его последние действия, которые привели к трагедии. В. Набоков обратил внимание на сходства между последними днями жизни Стивенсона и его героя доктора Джекила.

⁵⁸ Это находит обильное отражение в фольклоре и беллетристике, когда крушению чаяний отрицательного героя в большинстве случаев предшествует его наслаждение «экспектациями». А о том, что и Богу (который, в отличие от Абсолюта, является началом личностным) эти экспектации (которые для страстного сознания замещают надежду и всегда эгоцентричны) крайне антипатичны, свидетельствует очень коротенькая, но столь же емкая евангельская притча о разбогатевшем крестьянине, который, уже начав наслаждаться последствиями хорошего будущего урожая, в ту же ночь лишается жизни, ибо так [бывает с тем], кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет (Лк 12: 16–21).

опыта. Когда же мы, как только что было продемонстрировано, решительно откажемся от Единого Опыта (как самораскрытия Абсолюта), настаивая на онтологических правах только индивидуальных, то речь должна идти о градуализациях реальности в рамках такого ее вида, как *персоналистическая онтология*. Если читателю покажется, что его приглашают в некомфортный хаос «субъективистской онтологии», можно отметить, что есть и другая онтология – с именительным падежом (см. выше), «объективная» и трансцендентальная уже скорее в схоластическом смысле, в которой прорабатывались и универсальные критерии ранжирования бытия (без квантификаций). Но это уже совсем другая «метафизическая история»⁵⁹.

Список литературы

- Вдовина Г.В. Позднесхоластические корни теории предметов Алексиуса Майнонга // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 5–20.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1977. 471 с.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994. 592 с.
- Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ. В.В. Васильева. М.: Республика, 2004. 542 с.
- Милье Дж.Ст. Автобиография: история моей жизни и убеждений / Пер. с англ. Г.Е. Благосветлова. М.: РИПОЛ-классик, 2018. 384 с.
- Мур Дж.Э. Опровержение идеализма / Пер. с англ. И.В. Борисовой // Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 247–265.
- Тургенев И.С. Сочинения. Т. 11. М.: Наука, 1983. 592 с.
- Шохин В.К. Стратификации в онтологии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004. 288 с.
- Шохин В.К. Философия практического разума: агатологический проект. СПб.: Владимир Даль, 2020. 421 с.
- Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.
- Шохин В.К. «Философия как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6 (1). С. 125–146.
- Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. L.: George Allen and Unwin, 1893. 570 p.
- Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. 6th imp. L.: George Allen and Unwin, 1916. 628 p.
- Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍana Mīśra with Commentary by Śāṅkhaṇḍīni / Ed. by S. Kuppuswami Sastri. Madras: Sri Satguru Publ., 1937. 160 p.
- Bradley F. A Defense of Phenomenalism in Psychology // Mind. 1900. Vol. 9. P. 26–45.
- Bradley F. Essays on Truth and Reality. Oxford: Clarendon Press, 1914. 480 p.
- Candlish S. Francis Herbert Bradley // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/bradley> (дата обращения: 21.07.2022).

⁵⁹ Хорошими историческими примерами могли бы служить знаменитое древо Порфирия, обеспечивающее деление понятий (от которых ничего не стоило перейти к соответствующим вещам) от высшего рода до конечного подвида (изначально онтологически нагруженной была аналогичная схема в онтологии индийской системы вайшешика), или эстетическое выверенная по лекалу тетралеммы формула Иоанна Скота Эриугены, разместившего все «природы» на фиксированных этажах – от верхнего («Природа творящая и не творимая») до цокольного («природа только творимая и не творящая»), да и прочие иерархизации сущего – от Творца всего до «цоколя» в виде таких объектов, как химеры, если ограничиться только средневековым.

- Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III: Advaita-Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils / Ed. by K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. 635 p.
- James W. The Principles of Psychology. Vol. II. N. Y.: Henry Holt and Company, 1890. 704 p.
- Mander W.J. An Introduction to Bradley's Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 1994. 192 p.
- Maurer A. Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning // *Medieval Studies*. 1950. Vol. 12 (1). P. 216–222.
- Muscio B. Degrees of Reality // *The Philosophical Review*. 1913. Vol. 22. No. 6. P. 583–605.
- Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. II. 8th impr. L.: Macmillan, 1958. 807 p.
- Seth A. Man's Place in the Cosmos and Other Essays. Edinburgh; L.: William Blackwood and Sons, 1898. 308 p.
- Sprigge T. The Vindication of Absolute Idealism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983. 291 p.
- The Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājādhvarīndra with the commentary Prakāśika Peddā Dikṣita / Ed. by K.S. Sastri. Trivandrum: The Superintendent, Government Press, 1928. XL, 216 p.

Stratified reality in Francis Bradley's idealism, its critics and a personalistic alternative*

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

It was at the turn of the the twentieth century when Francis Bradley's metaphysics permeated with the spirit of German Idealism was one of the strongest trends of English academic philosophy. But after the “neopositivist Brexit” launched by Russell, Moore and some other analytical thinkers it became mainly a subject for historians of idealism. An attempt is undertaken in the paper to reveal both the historical and actual significance of Bradley's doctrine of degrees of reality along with an estimation of his critics' arguments and the author's own criticisms of his “ontology of the Absolute”. Bradley's idealism is fit unto the framework of comparative ontology, in the first place by its juxtaposition with mostly congenial “absolutism” of Advaita-Vedānta. The author suggests also his own version of differing and quantifying reality, in the shape of individual landscapes of reality in the context of their comparison with personal valuables.

Keywords: ontology, being, landscapes of reality, German Idealism, the Absolute, Indian philosophy, Advaita-Vedānta, personalism, valuables, illusions

For citation: Shokhin, V.K. “Opyt stratifikatsii real'nosti u Frensisa Bredli, ego kritiki i personalisticheskaya al'ternativa” [Stratified reality in Francis Bradley's idealism, its critics and a personalistic alternative], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 54–71. (In Russian)

References

- Bradley, F. “A Defense of Phenomenalism in Psychology”, *Mind*, 1900, Vol. 9, pp. 26–45.
- Bradley, F. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. London: George Allen and Unwin, 1893. 570 pp.

* This article was prepared in the frame of agreement No. 075-15-2021-603 between Ministry of Science and Higher Education (Russia) and People's Friendship University of Russia, the project «Development of the New Methodology and Intellectual Base for the New-generation Research of Indian Philosophy in Correlation with the Main World Philosophical Traditions».

- Bradley, F. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, 6th imp. London: George Allen and Unwin, 1916. 628 pp.
- Bradley, F. *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 1914. 480 pp.
- Candlish, S. “Francis Herbert Bradley”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta [https://plato.stanford.edu/entries/bradley, accessed on 21.07.2022].
- James, W. *The Principles of Psychology*, Vol. II, New York: Henry Holt and Company, 1890. 704 pp.
- Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopaedia of Philosophical Sciences], Vol. 3, trans. by B.A. Fokht. Moscow: Mysl’ Publ., 1977. 471 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. 592 pp. (In Russian)
- Koplston, F. *Ot Fikhte do Nitszhe* [Fichte to Nietzsche], trans. by V.V. Vasilyev. Moscow: Respublika Publ., 2004. 542 pp. (In Russian)
- Kuppuswami Sastri, S. (ed.) *Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍana Mīśra with Commentary by Śāṅkhaṇḍinī*. Madras: Sri Satguru Publ., 1937. 160 pp.
- Mander, W.J. *An Introduction to Bradley’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. 192 pp.
- Maurer, A. “Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning”, *Medieval Studies*, 1950, Vol. 12 (1), pp. 216–222.
- Mill, J.S. *Avtobiografiya: istoriya moei zhizni i ubezhdennii* [Autobiography], trans. by G.E. Blagosvetlov. Moscow: RIPOL-klassik Publ., 2018. 383 pp. (In Russian)
- Moore, G.E. “Oproverzhenie idealizma” [The Refutation of Idealism], trans. by I.V. Borisova, *Istoriko-Filosofskii Ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]’87. Moscow: Nauka Publ., 1987, pp. 247–265. (In Russian)
- Muscio, B. “Degrees of Reality”, *The Philosophical Review*, 1913, Vol. 22, No. 6, pp. 583–605.
- Potter, K. (ed.) *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. III: Advaita-Vedānta up to Śāṅkara and His Pupils*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. 635 pp.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, Vol. II, 8th impr. London: Macmillan, 1958. 807 pp.
- Sastri, K.S. (ed.) *The Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājadhvarīndra with the commentary Prakāśika Peddā Dikṣita*. Trivandrum: The Superintendent, Government Press, 1928. XL, 216 pp.
- Seth, A. *Man’s Place in the Cosmos and Other Essays*. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons, 1898. 308 pp.
- Shokhin, V.K. “‘Filosofiya kak sluzhanka teologii’ v Indii: Shankara i pervye tri sutry vedanty” [‘Philosophy as the Handmaid of Theology’ in India: Śāṅkara and the Initial Sūtras of Vedānta], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, 2022, No. 6 (1), pp. 125–146. (In Russian)
- Shokhin, V.K. “Tak nazyvaemyi paradoks khudozhestvennoi literatury i transtsendental’naya ontologiya” [The so-called paradox of fiction and transcendental ontology], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 20–35. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Filosofiya prakticheskogo razuma: agatologicheskii proekt* [Philosophy of Practical Reason: the Agathological Approach]. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2020. 421 pp. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Stratifikatsii realnosti v ontologii advaita-vedanty* [Stratification of Reality in the Ontology of Advaita-Vedānta]. Moscow: IPh RAS Publ., 2004. 288 pp. (In Russian)
- Sprigge, T. *The Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983. 291 pp.
- Turgenev, I.S. *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 11. Moscow: Nauka Publ., 1983. 592 pp. (In Russian)
- Vdovina, G.V. “Pozdneskholasticheskie korni teorii predmetov Aleksiusa Meinonga” [The late scholastic roots of Alexius Meinong’s theory of objects], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 5–20. (In Russian)

Н.В. Рувимова

**ВРЕМЯ МОЛЧАТЬ И ВРЕМЯ ГОВОРИТЬ:
«ТОЧКА ЗРЕНИЯ НА МОЮ ПИСАТЕЛЬСКУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ»
С. КЪРКЕГОРА**

Рувимова Наталья Валерьевна – ассистент кафедры гуманитарных наук Института социальных наук. ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет). Российская Федерация, 19991, г. Москва, ул. Трубецкая, д. 8, стр. 2; e-mail: psiheya7777@mail.ru

Статья посвящена работе датского мыслителя Сёрена Кьеркегора «Точка зрения на мою писательскую деятельность», которая представляет собой наиболее полное высказывание на тему использования им псевдонимов. Цель статьи состоит в том, чтобы раскрыть значение «Точки зрения» для исследования творчества мыслителя, обозначить и обсудить связанные с работой проблемы. Первая часть статьи посвящена истории создания и публикации «Точки зрения». Сравняются трактовки псевдонимии в «Точке зрения» и «Заключительном ненаучном послесловии», рассматривается различие целей и обстоятельств создания произведений. Анализируются причины, в силу которых Кьеркегор откладывал публикацию «Точки зрения» и так ее и не опубликовал. Во второй части статьи рассматривается содержание «Точки зрения». Анализируется трактовка авторства Кьеркегором и связанные с ней проблемы. Кьеркегор связывает свою интерпретацию с современным кризисом христианства и показывает, что в этих условиях прямое сообщение о христианстве было невозможно. Религиозный автор, который осуществляет непрямую коммуникацию, предстает в качестве нового религиозного типа. Обсуждается формирование этих взглядов мыслителя и их значение в контексте его эпохи. Автор статьи показывает, что последняя часть «Точки зрения» входит в противоречие с ее первой частью. Далее рассматривается критика «Точки зрения». Автор делает вывод, что скептическое отношение к содержанию работы справедливо, однако направлено на разрушение представлений о возможной целостности творчества Кьеркегора и во многом находится под влиянием учения Деррида о деконструкции. Противоречия между частями «Точки зрения» могут быть следствием религиозных взглядов Кьеркегора и его коммуникативной стратегии. Высказываются аргументы в пользу положительного отношения к произведению и формулируются проблемы, работа над которыми поможет прояснить тему псевдонимии. Автор делает вывод, что «Точка зрения» является важным источником, благодаря которому мы можем проследить изменение отношения Кьеркегора к своему творчеству.

Ключевые слова: Кьеркегор, «Точка зрения на мою писательскую деятельность», псевдоним, эстетические работы Кьеркегора, религиозные работы Кьеркегора, не прямое сообщение, кризис христианства, религиозный автор, система авторства

Для цитирования: Рувимова Н.В. *Время молчать и время говорить: «Точка зрения на мою писательскую деятельность»* С. Кьеркегора // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 1. С. 72–86.

Сочинение Кьеркегора «Точка зрения на мою писательскую деятельность» является ключом к пониманию творчества мыслителя в его целостности, поскольку именно здесь он дает свою интерпретацию проблемы псевдонимии – главной для исследования его наследия. Произведение примечательно своим жанром: «Точка зрения» представляет собой своеобразную философскую автобиографию-исповедь. Уолтер Лоури даже восторженно называет книгу «религиозной автобиографией», которая настолько уникальна, что не имеет аналогов в мировой литературе»¹.

Произведение также является знаковым применительно к своеобразию позднего периода творчества мыслителя. К сожалению, «Точка зрения» и основные произведения позднего Кьеркегора (за исключением «Болезни к смерти»² и отрывка из «Упражнений в христианстве»³) пока не переведены на русский язык и практически не введены в научный оборот в русскоязычных исследованиях.

История создания и публикации «Точки зрения»

«Точка зрения» не единственное и не первое произведение, в котором Кьеркегор поднимает тему псевдонимии. В «Заключительном ненаучном послесловии к “Философским крохам”», вышедшем в 1846 г., в разделе «Взгляд на некоторые примеры в современной датской литературе»⁴ псевдонимный автор Йоханнес Климакус рассматривает предшествующие псевдонимные сочинения (а также и «Назидательные беседы» самого Кьеркегора) как составные части решения задачи, которую в предыдущем разделе сочинения формулирует так: «...выяснить, в чем состоит суть недоразумения, существующего между спекулятивным мышлением и христианством»⁵.

В «Послесловии» о значении псевдонимных работ высказывается и сам Кьеркегор. Он помещает к книге приложение под названием «Первое и последнее разъяснение». Главное для Кьеркегора – донести до читателя, что как личность он не имеет к псевдонимам никакого отношения: «...я безлично или лично выступаю в третьем лице, выступаю суфлером, который поэтически производит самих авторов, а уж те, в свою очередь, пишут предисловия, составляющие их собственные произведения, равно как и создают свои собственные имена»⁶.

Кьеркегор высказывается в «Послесловии», поскольку планировал после публикации книги уйти из литературы и посвятить себя пасторскому

¹ Lowrie W. *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton, 1974. P. 201.

² Перевод выполнили С.А. и Н.В. Исаевы в 1993 г. Последнее издание: *Кьеркегор С. Болезнь к смерти*. М., 2012.

³ *Кьеркегор С. Введение в христианство // Современный протестантизм*. М., 1973. С. 3–46.

⁴ См.: *Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. М., 2012. С. 254–294.

⁵ Там же. С. 235.

⁶ Там же. С. 603.

служению в сельской местности. Дальнейшие события приведут к тому, что он останется в писательстве и продолжит развивать религиозные идеи.

Кьеркегор написал «Точку зрения на мою писательскую деятельность» всего через два года после «Послесловия» – в 1848 г. Непосредственным поводом послужил выход второго издания «Или – или», первой книги в ряду псевдонимных работ. В «Точке зрения» мыслитель напишет, что последовательность этих сочинений представляет собой путь перехода от эстетического к религиозному. Выход «Или – или» должен был внести путаницу в эту систему, поскольку работа посвящена рассмотрению эстетической и этической стадий человеческого существования. В 1849 г., год спустя после создания «Точки зрения», Кьеркегор напишет в дневнике: «Однако второе издание “Или – или” – это критический момент (как я в сущности понял это изначально и написал “Точку зрения”, чтобы опубликовать ее одновременно с ним, в противном случае вряд ли бы занялся всерьез публикацией второго издания) – и такое больше никогда не повторится. Если эта возможность не будет использована, всё, что было мной написано, рассматриваемое как целое, будет главным образом обрушено вниз, в эстетическое»⁷.

Однако только одного второго издания ранней работы автора было недостаточно, чтобы побудить его к созданию одного из ключевых произведений в своем творчестве. В «Точке зрения» Кьеркегор подводит итоги. Уолтер Лоури в своей биографии Кьеркегора называет пережитый в этот период мыслителем кризис «метаморфозой»⁸. Главным образом на мыслителя повлиял его конфликт с бульварным изданием «Корсар», в ходе которого журнал развернул против Кьеркегора настоящую травлю, отразившуюся на отношении к нему жителей Копенгагена. Событие привело философа к окончательному утверждению своей роли в качестве христианского писателя в мире, где индивидуальность забыта и растворена в толпе. Серия революций в Европе 1848 г. также оказала влияние на формирование этих взглядов. Внешние события привели к серьезной внутренней перестройке, результаты которой и нашли отражение в «Точке зрения». Самое важное, что Кьеркегор почувствовал готовность открыто об этом высказаться, тогда как ранее, в 1846 г. в «Послесловии» говорил об авторстве опосредованно (через Йоханнеса Климакуса) и «через отрицание» («Первое и последнее объяснение с читателем»). Кьеркегор с самого начала авторства был открыт читателю в «Назидательных беседах», однако сейчас он почувствовал, что может говорить более прямо и искренне. Он напишет в начале «Точки зрения», отсылая к «Экклезиасту»⁹: «Есть время молчать и время говорить»¹⁰.

Кьеркегор написал «Точку зрения» довольно быстро, однако не торопился ее публиковать. Мыслитель с огромным вниманием относился к публикации своих произведений: не только к выбору нужного момента, но и к самой возможности публикации. Эту чуткость к происходящему Д.А. Лунгина считает причиной псевдонимии Кьеркегора: «Издавать книгу под псевдонимом или своим именем часто было спонтанным решением, которое принималось в последний момент исходя из соображений текущей научной

⁷ Kierkegaard S. The Point of View. Princeton (NJ), 1998. P. 186.

⁸ Lowrie W. A Short Life of Kierkegaard. P. 201–209.

⁹ «Всему свое время... время молчать и время говорить...» (Еккл 3:1, 3:7).

¹⁰ Kierkegaard S. The Point of View. P. 23.

и издательской ситуации, равно как и обстоятельств, вызвавших появление книги»¹¹.

Главная проблема с публикацией «Точки зрения» состояла в том, что Кьеркегор не считал себя вправе открыто высказываться о христианстве. Мыслитель не хотел, чтобы его воспринимали в качестве владеющего истинной наставника, и сам никогда не претендовал на эту роль. Он делал на этом акцент в «Назидательных беседах»¹², а в «Точке зрения» будет постоянно повторять, что он «без авторитета». В работе «О моей писательской деятельности» он объяснит свое отношение к проблеме следующим образом: «Никогда я не вел свою борьбу так, что говорил: сам я истинный христианин, а другие не христиане или возможно даже лицемеры и тому подобное»¹³. Как отмечает Уолтер Лоури: «...Причиной трудности, которая возникла у Кьеркегора с публикацией “Точки зрения”, не был его отказ от прямой коммуникации, как это было раньше, нет, это были сомнения, которые многим не пришли бы в голову: “имеет ли человек право позволить себе рассказать другим людям, насколько он добродетельный”...»¹⁴.

У него была мысль отдать свое слово Иоханнесу де Силенцио, псевдонимному автору «Страха и трепета». Но Кьеркегор заключает: «Однако это лучшее доказательство того, что “Точка зрения на мою писательскую деятельность” не может быть опубликована. Она должна быть во что-то превращена третьей стороной: «Возможное объяснение писательской деятельности магистра Кьеркегора» – то есть, тогда уже это совсем другая книга. По сути это моя личная история»¹⁵. В «Точке зрения» Кьеркегор не только говорит от своего лица, но и связывает свой авторский путь со своей жизнью и своими религиозными убеждениями. Эта исповедь, будучи вложенной в уста псевдонима, оказалась бы одной из трактовок, гипотезой, а потому не являлась бы окончательным разъяснением. Псевдоним мыслился Кьеркегором как виртуальный автор, выражающий свое мирозерцание, что осложняло возможность псевдонимной публикации «Точки зрения».

Он продолжал рассматривать возможность псевдонимной публикации «Точки зрения» и написал предисловие к ней от лица псевдонима А – О. Согласно «легенде», «Точка зрения» является мысленным экспериментом псевдонима по возможной реконструкции авторского пути «магистра Кьеркегора»: «Таким образом, сейчас я осмеливаюсь на эту поэтическую авантюру. Сам автор формально говорит от первого лица, но запомним, что этот автор не магистр Кьеркегор, а мое поэтическое творение»¹⁶. В этом случае Кьеркегор избегает опасности отдать свою историю другому, поскольку А – О не рассказывал бы о себе, а создавал воображаемую конструкцию.

¹¹ Лунгина Д.А. Прагматические аспекты учения С. Керкегора (на примере трактата «Понятие страха») // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 170.

¹² Уже в предисловии к «Беседам», вышедшим в 1843 году, вскоре после «Или – или», первой книги псевдонимной линии, Кьеркегор пишет: «...эта небольшая книга (названная «беседами», а не проповедями, ведь ее автору не дана власть проповедовать; «назидательными беседами», а не беседами для назидания, ведь ведущий эти беседы ни в коей мере не претендует на то, чтобы быть учителем)...» (*Кьеркегор С. Девять бесед 1843 года. М., 2016. С. 10*).

¹³ *Kierkegaard S. The Point of View. P. 15.*

¹⁴ *Lowrie W. A Short Life of Kierkegaard. P. 212.*

¹⁵ *Kierkegaard S. The Point of View. P. 176–177.*

¹⁶ *Ibid. P. 222.*

Дэвид Лоу считает, что содержание «Точки зрения» является результатом поздней рефлексии Кьеркегора над авторством, которая к тому же, по его мнению, не является завершённой – поэтому было бы разумнее с его стороны опубликовать работу под псевдонимом¹⁷. В случае с «поэтической авантюрой» А – О не нарушился бы принцип непрямо́й коммуникации всего авторства, об отходе от которого и говорят исследователи Кьеркегора, скептически относящиеся к «Точке зрения». А – О «пишет»: «Мне кажется, однако, что диалектически на самом деле невозможно, чтобы магистр Кьеркегор сделал это сам (привел свою авторскую систему к завершению, т.е. явил себя и дал разъяснение. – *Н.Р.*), так как, если он сделает это сам, он диалектически сломаёт диалектическую структуру всей своей писательской деятельности»¹⁸.

Кьеркегор испытывал сомнения, точно ли он передал в «Точке зрения» свое состояние, опасался, что не совсем верно расставил акценты и изобразил себя более религиозным человеком, чем, по его мнению, он был на самом деле. Мера откровенности в «Точке зрения» наводила его на мысль, что лучше, чтобы книга была опубликована после его смерти, поскольку она представляет собой «исповедь умирающего человека», Кьеркегор в ней слишком «завершен», будто говорит свое последнее слово. Но такое последнее слово не могло пока быть сказано, поскольку мыслитель собирался продолжать свой литературный путь: «...Однако книга, подобная этой, может быть опубликована только после моей смерти. Если бы мои грехи и моя вина, мои внутренние страдания, то, что я на самом деле кающийся грешник, было выражено немного сильнее, тогда картина была бы более правдивой. Но я должен быть осторожен с идеей о смерти, иначе я пойду и сделаю нечто с мыслью, что умру через полгода, и потом проживу до восьмидесяти двух. Нет, заканчивая книгу, подобную этой, ее откладывают в ящик стола, запечатывают и помечают: открыть после моей смерти»¹⁹.

В конечном счете Кьеркегор напишет новую версию «Точки зрения», в которой будет практически полностью опущена часть, касающаяся его жизни и личности. Новая работа получит название «О моей писательской деятельности».

Произведение «О моей писательской деятельности» вышло в свет 7 августа 1851 г. Второе издание «Или – или» было опубликовано еще 14 мая 1849 г., параллельно с ним, в тот же день, вышла религиозная беседа «Полевая лилия и птица небесная». «Точка зрения на мою писательскую деятельность» была опубликована после смерти Кьеркегора его старшим братом Петером в 1859 г. Написанные в тот же период, но неопубликованные «Два комментария» и «Постскриптум» были включены в книгу в качестве приложения.

Содержание и основные идеи «Точки зрения»

В «Точке зрения на мою писательскую деятельность» Кьеркегор раскрывает три основные темы: структура авторства в связи с псевдонимией, кризис христианства и внутренняя жизнь мыслителя. Главную ценность для

¹⁷ См.: *Law D.R. A Cacophony of Voices: the Multiple Authors and Readers of Kierkegaard's The Point of View for My Work as an Author // International Kierkegaard Commentary: The Point of View. Macon (GA), 2010. P. 12–48.*

¹⁸ *Kierkegaard S. The Point of View. P. 222.*

¹⁹ *Ibid. P. 176.*

исследователя должно представлять данное в произведении объяснение сущности и функции псевдонимии. Кьеркегор выделяет в своем творчестве три части. Эстетические сочинения «Или – или», «Страх и трепет», «Повторение», «Понятие страха», «Предисловие», «Философские крохи», «Стадии на жизненном пути» вместе с восемнадцатью «Назидательными беседами» Кьеркегор включает в первую группу²⁰, «Заключительное ненаучное послесловие» составляет вторую часть, в третий же раздел включены религиозные произведения позднего периода творчества: «Назидательные беседы в разном духе», «Дела любви», «Христианские беседы» (также мыслитель относит сюда эстетическую статью «Кризис и кризис в жизни актрисы»). Это деление отражает не только хронологически выделенные этапы творчества, но и указывает на ключевую, поворотную роль «Послесловия».

Кьеркегор воспринимает свое творчество как систему, которую можно описать так: эстетическая линия псевдонимных работ и линия «Бесед» сходятся в «Послесловии», и из этой точки продолжается и развивается линия религиозных работ, в то время как работы эстетического толка практически не появляются, что делает эту линию только невидимо присутствующей в авторстве. Кьеркегор настаивает, что наличие эстетических сочинений в период после «Послесловия», когда он издавал только религиозные произведения, призвано было сделать акцент на том, что автор не подвергся эволюции от эстетического к религиозному и по-прежнему может одинаково творить в обеих сферах (речь идет, прежде всего, о статье «Кризис и кризис в жизни актрисы»). Также, по мысли Кьеркегора, этот факт должен был продемонстрировать читателю, что, несмотря на то, что авторство стало полностью религиозным, в реальности борьба эстетического и религиозного продолжается.

Мыслитель отдельно выделяет «Заключительное ненаучное послесловие» и характеризует это произведение как «поворотный момент», потому что в данной работе Йоханнес Климакус прямо формулирует и открыто обсуждает проблему, которую Кьеркегор считает центральной для своего творчества – как стать христианином²¹.

Выделение некоторых работ в качестве эстетических (например, того же знаменитого «Страх и трепета») не может не вызвать вопросов. П.П. Гайденко пишет, комментируя эту трактовку авторства Кьеркегором: «...объяснение Кьеркегора ничего не объясняет. Оно только обнаруживает, насколько писатель субъективнее, когда пытается истолковать самого себя, и насколько он объективнее, когда пишет, не объясняя. Гораздо адекватнее было бы не деление по этапам, а по содержанию, вернее, по жанру произведений...»²². С другой стороны, если сравнить «Страх и трепет» и «Понятие страха» с «Назидательными беседами» Кьеркегора, то можно заметить, что «Страх и трепет» и «Понятие страха» с «Назидательными беседами» Кьеркегор включает в первую группу²⁰, «Заключительное ненаучное послесловие» составляет вторую часть, в третий же раздел включены религиозные произведения позднего периода творчества: «Назидательные беседы в разном духе», «Дела любви», «Христианские беседы» (также мыслитель относит сюда эстетическую статью «Кризис и кризис в жизни актрисы»). Это деление отражает не только хронологически выделенные этапы творчества, но и указывает на ключевую, поворотную роль «Послесловия».

²⁰ Кьеркегор определяет первую группу как эстетическое авторство. Иоаким Гарфф обращает внимание на то, что «Назидательные беседы», включенные сюда, таким образом тоже являются эстетическими произведениями наряду с псевдонимными сочинениями (*Garff J. The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's «Activity as an Author» // Kierkegaardiana 15. Copenhagen, 1991. P. 34–35*). Сам Кьеркегор оценивает эти «Беседы» противоречивым образом. В «Послесловии» Йоханнес Климакус пишет, что в этих сочинениях «магистра Кьеркегора» «использованы только этические категории имманентности, а не религиозные категории двойной рефлексии, развернутые внутри парадокса» (*Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. С. 250).

²¹ См.: *Kierkegaard S. The Point of View*. P. 31–32.

²² *Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Кьеркегора*. М., 1997. С. 47–48.

тельными беседами», то мы увидим, что псевдонимные работы по своему характеру близки к художественным произведениям и философским трактатам, в то время как «Беседы» представляют собой более спокойные с точки зрения динамики и использования литературных приемов произведения на религиозные темы, близкие к проповедям и экзегетике. Также обозначение псевдонимных произведений в качестве эстетических вполне призвано указывать на то, что они обращены к людям, живущим в этих категориях.

Система авторства не только имеет конкретную цель, но и напрямую вводится Кьеркегором из современного общественно-религиозного контекста. Главная мысль творчества Кьеркегора сосредоточена на христианстве и его экзистенциальном характере²³, а главная задача состоит в том, чтобы способствовать росту читателя в религиозном. Мыслитель считает, что современное христианство находится в тяжелейшем кризисе. В мире победившего христианства люди считают себя христианами по праву рождения в данной культуре – эту ситуацию Кьеркегор называет «христианским миром». Христианство стало доктриной и предметом рефлексии, и истинное его содержание стерлось, называющие себя христианами люди экзистенциально от христианства далеки и по факту живут в эстетических категориях.

Кьеркегор считает, что данное положение дел нельзя изменить с помощью проповеди и любой другой формы прямой коммуникации. «Ввести христианство в христианский мир»²⁴ можно только прибегнув к средствам непрямой коммуникации, поскольку люди находятся в иллюзии относительно того, что они христиане. В данной ситуации перед желающим донести сообщение о религиозном стоит задача передать суть существования в христианстве, которая забылась и больше не выражается употреблением понятий «христианство» и «христианин». Необходимо, пишет Кьеркегор, начать с места, где находится читатель – начать движение из эстетического. Религиозному автору нужно притвориться эстетиком и привлечь читателя к беседе об эстетическом и затем перевести ее в религиозное русло.

Переход от эстетического к религиозному происходит посредством того, что автор начинает вводить в эстетическую речь всё больше религиозных категорий: «...привносить религиозное настолько быстро, насколько возможно, как только он привлёк их внимание, так что одновременно будучи поглощенными эстетическим, те же самые люди сталкиваются лицом к лицу с религиозным»²⁵. Этим можно объяснить сочетание религиозного и эстетического в данных псевдонимных работах. В то же время параллельно с каждым эстетическим сочинением Кьеркегор издавал новый сборник «Назидательных бесед» – эта вторая, религиозная линия, должна была указывать читателю конечную точку пути, как объясняет в «Точке зрения» мыслитель. После выхода «Заключительного ненаучного послесловия» Кьеркегор не ушел из литературы, как планировал, а стал публиковать преимущественно религиозные произведения.

Авторский метод, описываемый в «Точке зрения», является не просто новой интерпретацией сократического метода в реалиях Европы XIX в., но и выражением глубокого осмысления Кьеркегором современной ситуации.

²³ «...христианство является сообщением об существовании, а не учением...» (*Kierkegaard S. The Point of View. P. 228*).

²⁴ Выражение из «Точки зрения» и бумаг Кьеркегора (см., например: *Ibid. P. 42*).

²⁵ *Ibid. P. 44*.

Мыслитель ставит важную проблему распространения христианства среди христиан. Получая всё большее распространение, победившее учение неизбежно теряет свою чистоту, когда-то новое становится привычным. Ко времени Кьеркегора исповедание христианства уже не имело такого риска и не требовало накала веры первых мучеников. С другой стороны, отчасти прав и Патрик Гардинер, когда пишет по поводу критики христианского мира: «Во всяком случае, что касается эстетического мировоззрения, “иллюзии”, которые он (Кьеркегор. – Н.Р.) приписывает людям, обусловлены скорее фаталистическими или коллективистскими мифами о состоянии христианства, а не какими-либо специфическими характеристиками ложного сознания в современном христианстве»²⁶.

Кьеркегор настаивает, что происходящее является кризисом, даже более того, он пишет в «Точке зрения»: «Всемирно-исторический кризис, такой как этот, занимает столь высокое положение, что даже распад античного мира не был столь внушительным, – это абсолютный *tentamen rigorosum*²⁷ для каждого, кто является автором»²⁸. Эти слова можно объяснить особенностями характера Кьеркегора, его чувствительностью, из-за которой он мог интерпретировать конфликт с журналом «Корсар» как проявление серьезнейшего общественного и религиозного кризиса. Однако мысль Кьеркегора была и попыткой сохранить связь человечества с Богом, которому в мире оставалось всё меньше места: развитие естественных наук, научная критика Библии неизбежно требовали ответа со стороны религии²⁹. В поздний период творчества, который будет ознаменован атакой на официальную церковь, Кьеркегор напишет: «христианство не существует»³⁰. Оставался только один шаг, который и сделал Ницше: «Бог умер».

Религиозный автор в ситуации христианского мира становится олицетворением нового типа религиозности наряду с монахом и проповедником. Конечной точкой этого религиозного служения закономерно является мученичество. Образ, который изображает Кьеркегор, отсылает к его конфликту с журналом «Корсар»: религиозный автор вызывает насмешки и провоцирует возмущение со стороны современников.

Считал ли Кьеркегор, что был избран к служению Богом? Высказывания мыслителя на эту тему имеют двойственный характер, в первую очередь из-за того, что, по мнению мыслителя, христианин должен сохранять смирение. Кьеркегор постоянно делает акцент, что он «без авторитета», но в то же вре-

²⁶ Гардинер П. Кьеркегор. М., 2008. С. 101.

²⁷ Строгий экзамен; экзамен на докторскую степень в Германии.

²⁸ Kierkegaard S. The Point of View. P. 69.

²⁹ В XX в, Дитрих Бонхёффер делает наблюдение, что по мере развития европейской культуры из каждой ее сферы постепенно вытесняется Бог, гипотеза Бога: из науки, политики, этики: «Как в области науки, так и в общечеловеческой сфере “Бог” всё больше вытесняется из жизни, Он теряет почву под собой» (Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М., 1994. С. 238). С этой точки зрения Д.А. Лунгина очень пронизательно характеризует роль мысли Кьеркегора для европейской культуры именно этими словами философа: «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» (Лунгина Д.А. Сёрен Кьеркегор и история христианства в XIX веке. М., 2015. С. 23).

³⁰ «Религиозная ситуация в нашей стране такова: христианство (то есть христианство Нового Завета – и ничто другое христианством не является, менее всего то, что так себя именует), христианство не существует – как почти каждый должен быть способен увидеть это так же как это могу видеть я» (Kierkegaard's Attack Upon “Christendom” 1854–1855. Princeton, 1968. P. 29).

мя его рассказ об авторском пути является рассказом именно о религиозном служении. «Быть авторитетом» для Кьеркегора значит иметь прямое непосредственное призвание от Бога – быть апостолом. В эссе «Различие между гением и апостолом», входящим в состав «Двух малых этико-религиозных трактатов», которые Кьеркегор считал «внешними» по отношению к системе авторства, поскольку в них разъясняются ключевые для него вопросы, он проводит различие между гением, сферой которого является имманентное, и апостолом, сферой которого является трансцендентное. В дневниках он пишет по поводу этой работы: «Если что и можно узнать про меня в эссе (входящих в состав «Двух малых этико-религиозных трактатов». – *Н.Р.*), то следующее: что я гений – не апостол, не мученик»³¹. То есть определение «без авторитета» значит именно то, что Кьеркегор не признаёт себя прямым посланником Бога³². Возможно ли апостольство в современной ситуации или время посланников Бога прошло?

В начале «Точки зрения» мыслитель делает важную оговорку: «Само собой разумеется, что я не могу дать полное объяснение своей писательской деятельности, то есть, исключительно личной глубины внутреннего, которой принадлежит это объяснение»³³. Глава «Участие Провидения в моем авторстве» ярким образом иллюстрирует глубинную взаимосвязь творчества Кьеркегора с его внутренней жизнью и в некоторой степени является попыткой всё-таки описать эти механизмы в общих чертах.

Мыслитель рассказывает о своем детстве, суровом мрачном отце, о меланхолии и о своей поглощенности рефлексией. Кьеркегор пишет, что с самого начала авторство не задумывалось им во всех деталях, свое творчество мыслитель рассматривает как промысел Бога и признаёт, что подлинным автором, создателем системы авторства был Бог.

Кьеркегор признаётся, что создание эстетических псевдонимных сочинений было проявлением его религиозной работы над собой: «Процесс состоит в следующем: поэтическое и философское отбрасывается для того, чтобы стать христианином»³⁴. При этом мыслитель отмечает: «Когда создавались поэтические произведения, автор проводил жизнь в несомненных религиозных категориях»³⁵.

Этот рассказ Кьеркегора «разламывает» «Точку зрения», поскольку мы узнаём, что система авторства формировалась постепенно. Мы получаем два объяснения, о которых речь пойдет в следующей части статьи.

Критика и значение «Точки зрения»

«Точка зрения» является неоднозначным произведением, и это нашло отражение в том, что часть исследователей относится к ней скептически.

³¹ Kierkegaard S. The Point of View. P. 193–194.

³² Позже в «Точке зрения» Кьеркегор характеризует свои отношения с Богом следующим образом: «...я не имею непосредственных отношений с Богом, к которым могу апеллировать, также я не осмеливаюсь сказать, что именно Бог напрямую вкладывает в меня мысли, но что мое отношение к Богу есть отношение рефлексии, внутреннего в рефлексии, поскольку рефлексия является моим главным качеством...» (Ibid. P. 74).

³³ Ibid. P. 25–26.

³⁴ Ibid. P. 77.

³⁵ Ibid. P. 86.

Такое отношение имеет основания, и вопрос о роли этого произведения для всего кьеркегоровского корпуса на самом деле имеет решающее значение. Как правило, критики «Точки зрения» обращают внимание на ряд разных деталей, некоторые из таких частных аргументов приводились нами выше (например, аргументы Дэвида Лоу и Иоакима Гарфа). Такой характер работы с первоисточником – следствие влияния метода деконструкции Жака Деррида, в чем мы согласимся с Джоном Капуто³⁶. Речь идет прежде всего о книге Роджера Пула³⁷. Основной вектор рассуждений исследователей-скептиков направлен на то, чтобы представить «Точку зрения» (и также всё авторство Кьеркегора) в качестве множества разрозненных несогласованных элементов и тем самым «рассеять» ее автора: например, Дэвид Лоу так и называет свою статью – «Какофония голосов» – и выявляет в тексте произведения почти десяток голосов-авторов, а Луис Мэки показывает, что у «Точки зрения» нет автора, это автор «нулевой»³⁸.

Данная позиция неизбежно приводит к вопросу: как в таком случае исследователю работать с этой раздробленностью? В то же время нельзя не признать, что безоговорочно принимать написанное в «Точке зрения» нельзя, многие аргументы критиков весьма справедливы. Джейми Феррейра также признаётся, что имеет скептическое отношение к сказанному Кьеркегором в этом произведении, но в то же время дипломатично отмечает, что за «Точкой зрения» и относящимися к теме дневниковыми записями Кьеркегора должен сохраняться статус возможного объяснения авторства, и предлагает читателю прийти к своей точке (или точкам) зрения³⁹. Это предложение и дерридианский пафос критики «Точки зрения» – следствие многогранности и «открытости»⁴⁰ творчества Кьеркегора. Открытость для многовариантного толкования, безусловно, делает мыслителя предтечей постмодернизма, однако она является следствием не его возможного протопостмодернистского настроения, а использования им в своих сочинениях непрямого коммуникации, цель которой передать сообщение, оберегая при этом свободу читателя (название «Точки зрения», как нам представляется, должно было отразить именно этот аспект). Кьеркегоровский текст открыт и уклончив в силу этого фактора; читатель, как считал мыслитель, считывает сообщение исходя из своего состояния. Читаем в «Беседах»: «...что человек видит, коренится в том, как он видит. Всякое смотрение не есть простое видение, обнаружение; оно одновременно и творчество, а потому решающим оказывается то, как есть сам смотрящий»⁴¹. Произведения Кьеркегора открыты потенциально и не задумывались им как многозначные по типу «Игры в классики» Кортасара, однако эта открытость может оказывать заметное влияние на толкование того или иного сочинения.

³⁶ Caputo J.D. *How to Read Kierkegaard*. N.Y., 2008. P. 67–81.

³⁷ Poole R. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. Virginia, 1993.

³⁸ См.: Law D.R. *A Cacophony of Voices*. P. 12–48; Mackey L. *Points of View: Readings of Kierkegaard*. Florida, 1986. P. 160–193.

³⁹ Ferreira M.J. *Kierkegaard*. Malden (MA); Oxford, 2009. P. 191.

⁴⁰ «...произведение искусства, предстающее как форма, завершенная и замкнутая в своем строго выверенном совершенстве, также является открытым, предоставляя возможность толковать себя на тысячи ладов и не утрачивая при этом своего неповторимого своеобразия» (Эко У. *Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике*. СПб., 2004. С. 26).

⁴¹ Кьеркегор С. *Девять бесед 1843 года*. С. 106.

Рассматривая «Точку зрения» в контексте всего авторства, критики делают акцент только на несогласованности рассматриваемого произведения с ним, в то время как апелляция самого яркого защитника «Точки зрения» Марка Тьетена к внутренним связям кьеркегоровского корпуса справедлива⁴². Нельзя отрицать, что строение корпуса полностью согласовано и совершенно не противоречит «Точке зрения», но также нельзя отрицать и обратное.

Главная проблема «Точки зрения» как источника по вопросу генезиса псевдонимии состоит в том, что Кьеркегор сам в рамках этого же произведения признаёт, что не имел такого представления об авторстве с «самого начала»⁴³. Книга на самом деле содержит два объяснения и разламывается на две части, каждая из которых принадлежит двум разным голосам, если использовать метафору Дэвида Лоу.

Из текста «Точки зрения» можно понять, что эти объяснения не противоречили друг другу для самого Кьеркегора. Это одна из иллюстраций известных слов мыслителя, которые характеризуют особенности его мировосприятия: «Как удивительно! Я всегда понимаю лучше задним числом»⁴⁴. Человеку свойственно оглядываться назад и наделять прожитое новыми смыслами, Кьеркегор же как христианин видел в наделении этими смыслами приближение к постижению Божьего промысла. Мыслитель отмечает в «Точке зрения»: «...то, что имело для меня только личное значение, граничащее со случайным, то затем оказывалось имеющим абсолютно иную, совершенно идеальную значимость, позже рассматриваемое внутри моей авторской деятельности; что большее из того, что я сделал как совершенно личное, было, как ни странно, достаточно для того, что я должен был делать *qua* автор»⁴⁵.

Рассматривая свое авторство как промысел Бога, Кьеркегор в первой части «Точки зрения» дает объяснение в псевдопрошедшем времени, как пишет Джон Капуто: «...он даже постарался, чтобы выглядело так, как будто такова была его идея с самого начала»⁴⁶. Иоаким Гарф рассматривает по этому «Точку зрения» как биографическую мистификацию⁴⁷.

«Точка зрения» стала результатом осмысления Кьеркегором его жизни и творчества, выражением поворотного момента. Мы должны рассматривать произведение, не упуская из виду этот контекст и своеобразие эволюции взглядов Кьеркегора, прежде всего на авторство и его задачи. «Точка зрения» имеет важное значение как работа, которая отмечает переход мыслителя к позднему этапу творчества, когда он будет развивать высказанные в сочинении идеи. Вопрос о псевдонимии «Точка зрения» оставляет открытым, мы предлагаем на основе содержания работы разбить его на две следующие проблемы: вопрос генезиса псевдонимии, реконструкции постепенного

⁴² Tietjen M. To Believe or Not to Believe: Toward a Hermeneutic of Trust // International Kierkegaard Commentary. Vol. 22: The Point of View. Macon (GA), 2010. P. 78–104.

⁴³ Kierkegaard S. The Point of View. P. 77.

⁴⁴ Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Vol. II: Historical Introduction, Supplement, Notes and Index. Princeton, 1992. P. 146. Запись цитируется в переводе Т.В. Щитцовой. См.: Щитцова Т.В. Кьеркегор постфактум // Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Минск, 2005. С. 11.

⁴⁵ Kierkegaard S. The Point of View. P. 76.

⁴⁶ Caputo J.D. How to Read Kierkegaard. P. 71.

⁴⁷ Гарф употребляет характерную игру слов «documenta(fic)tion». See: Garff J. The Eyes of Argus. P. 40–43.

формирования системы авторства, и центральную проблему – проблему эстетической продуктивности Кьеркегора, двойственности его авторства, которую сам мыслитель ставит в сочинении в качестве ключевого вопроса и, как нам представляется, на решение которой делает намеки во второй части работы.

Мы назовем этот аргумент аргументом о внутренней непротиворечивости «Точки зрения». Описывая авторство как непрямую коммуникацию, мыслитель будто манифестирует то, что считает волей Бога, и заставляет читателя отвлечься от личных причин, которые могли побудить его к писательству, и сконцентрироваться на проблеме «христианского мира», он «переписывает» свое прошлое ради того, чтобы сообщить читателю то, что считал нужным. Кьеркегор недооценивает многогранность эстетических псевдонимных работ, расценивая их только как средство майевтики, подчиняя тем самым всё идее противостояния «христианскому миру» – таким образом, объяснение авторства в «Точке зрения», будь она опубликована, являлось бы скорее перформативным актом⁴⁸, чем описанием произошедших в той или иной точке прошлого событий.

Всё авторство Кьеркегора имеет перформативный характер, мы можем проследить, как новая изданная работа фиксировала цепь предыдущих в качестве единой системы и проецировала на них свое содержание. Вышедшие в свет произведения связывали в единую сеть комментарии псевдонимных авторов на работы друг друга, а интерпретация, данная Йоханнесом Климакусом в «Заключительном ненаучном послесловии», окончательно соединяет эти сочинения в единое целое. Этот аргумент, который мы назовем аргументом о перформативном характере авторства Кьеркегора, применим к «Точке зрения» в силу того, что Кьеркегор опубликовал работу «О моей писательской деятельности», содержащую объяснение авторства из «Точки зрения».

Таким, перформативным, образом, мыслителем была создана особая система авторства. В свете данного обстоятельства «Точка зрения» сохраняет свой объяснительный потенциал – мы можем представить творчество Кьеркегора в виде описанной в произведении системы авторства и на ее основе разработать методологию его исследования⁴⁹. Изучение системы авторства Кьеркегора имеет значение как исследование результата ряда перформативных актов (прежде всего, издания псевдонимных сочинений) и как инструмент анализа особенностей творчества мыслителя (непрямая коммуникация и перформативность как ее следствие, онтологический статус псевдонимов), который имел место с самого начала его писательской деятельности.

Несмотря на аргументы ряда скептиков и критиков, «Точка зрения» как одна из ключевых работ кьеркегоровского корпуса обладает неоценимым объяснительным потенциалом и является документом, который может пролить свет на важнейшие вопросы творчества великого датского мыслителя, – как обозначить линии разлома в его творчестве, так и высветить места соединения множества его частей.

⁴⁸ Перформативное высказывание – высказывание, которое одновременно является и действием, напр. «объявляю вас мужем и женой». См.: *Остин Д.* Перформативные высказывания // *Остин Д.* Три способа пролить чернила. Философские работы. СПб., 2006. С. 262–282.

⁴⁹ См.: *Фаустова Н.В.* Система авторства в творчестве Кьеркегора и методология работы с ней // *Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия.* 2021. № 2. С. 34–49. (Фаустова – девичья фамилия автора настоящей статьи. – Н.Р.)

Список литературы

- Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. О миросозерцании Сёрена Кьеркегора. М.: Республика, 1997. 198 с.
- Гардинер П. Кьеркегор / Пер. с англ. Е. Глушенковой. М.: Астрель; АСТ, 2008. 192 с.
- Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. М.: Академический Проект, 2012. 157 с.
- Кьеркегор С. Введение в христианство / Пер. с дат. А.В. Ганзен // Современный протестантизм / Ред. В.К. Зелинский. М.: [Б. и.], 1973. С. 3–46.
- Кьеркегор С. Два малых этико-религиозных трактата / Пер. с дат. А.В. Лызлова // Кьеркегор С. Беседы и размышления. М.: РИПОЛ-классик, 2018. С. 433–509.
- Кьеркегор С. Девять бесед 1843 года / Пер. с дат. А. Лызлова. М.: Рекорд, 2016. 324 с.
- Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. М.: Академический Проект, 2012. 607 с.
- Лунгина Д.А. Прагматические аспекты учения С. Кьеркегора (на примере трактата «Понятие страха») // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 165–176.
- Лунгина Д.А. Сёрен Кьеркегор и история христианства в XIX веке. М.: Издатель Воробьёв А.В., 2015. 128 с.
- Остин Д. Перформативные высказывания / Пер. с англ. В. Кирющенко // Остин Д. Три способа пролить чернила. Философские работы. СПб.: Алетейя: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. С. 262–282.
- Фаустова Н.В. Система авторства в творчестве Кьеркегора и методология работы с ней // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2021. № 2. С. 34–49.
- Щитцова Т.В. Кьеркегор постфактум // Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с дат. Т.В. Щитцовой. Минск: И. Логвинов, 2005. С. 9–21.
- Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике / Пер. с итал. А. Шурбелева. СПб.: Академический проект, 2004. 384 с.
- Caputo J.D. How to Read Kierkegaard. N.Y.: W.W. Norton & Company, 2008. 132 p.
- Ferreira M.J. Kierkegaard. Malden (MA); Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. 216 p.
- Garff J. The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's «Activity as an Author» // Kierkegaardiana 15 / Ed. by J. Garff, E. Harb-smeier, H. Hultberg, P. Lübcke. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1991. P. 29–54.
- Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Vol. II: Historical Introduction, Supplement, Notes and Index / Trans. and ed. by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1992. 368 p.
- Kierkegaard S. The Point of View / Trans. and ed. by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1998. 376 p.
- Kierkegaard's Attack Upon «Christendom» 1854–1855 / Trans. by W. Lowrie. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1968. 303 p.
- Law D.R. A Cacophony of Voices: the Multiple Authors and Readers of Kierkegaard's The Point of View for My Work as an Author // International Kierkegaard Commentary: The Point of View / Ed. by R.L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 2010. P. 12–48.
- Lowrie W. A Short Life of Kierkegaard. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1974. 320 p.
- Mackey L. Points of View: Readings of Kierkegaard. Florida: Florida State University Press, 1986. 230 p.
- Poole R. Kierkegaard: The Indirect Communication. Virginia: University of Virginia Press, 1993. 318 p.
- Tietjen M. To Believe or Not to Believe: Toward a Hermeneutic of Trust // International Kierkegaard Commentary. Vol. 22: The Point of View / Ed. by R.L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 2010. P. 78–104.

A time to be silent and a time to speak: S. Kierkegaard's "The Point of View for My Work as an Author"

Natalia V. Ruvimova

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education I.M. Sechenov First Moscow State Medical University of the Ministry of Health of the Russian Federation (Sechenov University). 8/2 Trubetskaya Str., Moscow, 19991, Russian Federation; e-mail: psiheya7777@mail.ru

The article is devoted to the work of the Danish thinker Søren Kierkegaard "The Point of View for My Work as an Author" which is the most complete statement on the topic of his use of pseudonyms. The purpose of the article is to reveal the meaning of "The Point of View" for the study of the thinker's creativity, to identify and discuss work-related problems. The first part of the article is devoted to the history of the creation and publication of "The Point of View". The interpretations of pseudonymity in "The Point of View" and "Concluding Unscientific Postscript" are compared, the difference between the goals and circumstances of the creation of works is considered. The reasons why Kierkegaard postponed the publication of "The Point of View" and never published it are analyzed. In the second part of the article the content of "The Point of View" is considered. Kierkegaard's interpretation of authorship and related problems are analyzed. Kierkegaard connects his interpretation with the modern crisis of Christianity and shows that in these conditions a direct message about Christianity is impossible. A religious author who carries out indirect communication appears as a new religious type. The formation of these views of the thinker and their significance in the context of his epoch are discussed. The author of the article shows that the last part of "The Point of View" is in contradiction with its first part. Next, the criticism of "The Point of View" is considered. The author concludes that the skeptical attitude towards the content of the work is fair, but it is more aimed at destroying ideas about the possible integrity of Kierkegaard's work and is influenced by Derrida's doctrine of deconstruction. The contradiction between the parts of "The Point of View" may be a consequence of Kierkegaard's religious views and his communicative strategy. Arguments are made in favor of a positive attitude to the work and problems are formulated, work on which will help clarify the topic of pseudonymity. The author concludes that "The Point of View" is an important source through which we can trace the change in Kierkegaard's attitude to his work.

Keywords: Kierkegaard, "The Point of View for My Work as an Author", pseudonym, Kierkegaard's aesthetic works, Kierkegaard's religious works, indirect message, crisis of Christianity, religious author, system of authorship

For citation: Ruvimova, N.V. "Vremya molchat' i vremya govorit': 'Tochka zreniya na moyu pisatel'skuyu deyatel'nost' S. K'erkogora" [A time to be silent and a time to speak: S. Kierkegaard's "The Point of View for My Work as an Author"], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 72–86. (In Russian)

References

- Austin, J.L. *Performativnye vyskazyvaniya* [Performative Utterances], trans. by V. Kiryushchenko, in: J.L. Austin, *Tri sposoba prolit' chernila* [Three Ways of Spilling Ink]. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2006, pp. 262–282. (In Russian)
- Bonhoeffer, D. *Soprotivlenie i pokornost'* [Resistance and Submission], trans. by A.B. Grigor'ev. Moscow: Progress Publ., 1994. 344 pp. (In Russian)
- Caputo, J.D. *How to Read Kierkegaard*. New York: W.W. Norton & Company, 2008. 132 pp.
- Eco, U. *Otkrytoe proizvedenie: forma i neopredelyonnost' v sovremennoj poetike* [The Open Work: Form and Uncertainty in a Modern Poetics], trans. by A. Shurbelev. St. Petersburg: Akademicheskij proekt Publ., 2004. 384 pp. (In Russian)

- Faustova, N.V. "Sistema avtorstva v tvorchestve K'erkegora i metodologiya raboty s nej" [The System of Authorship in Kierkegaard's Work and the Methodology of Working with It], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2021, No. 2, pp. 34–49. (In Russian)
- Ferreira, M.J. *Kierkegaard*. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. 216 pp.
- Gajdenko, P.P. *Tragediya estetizma. O mirosozercanii Syorena Kirkegora* [The Tragedy of Aestheticism. About Søren Kierkegaard's Worldview]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 198 pp. (In Russian)
- Gardiner, P. *Kierkegaard*, trans. by E. Glushenkova. Moscow: Astrel' Publ.; AST Publ., 2008. 192 pp. (In Russian)
- Garff, J. "The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's 'Activity as an Author'", *Kierkegaardiana* 15, ed. by J. Garff, E. Harb-smeier, H. Hultberg, P. Lübcke. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1991, pp. 29–54.
- Kierkegaard, S. "Dva malyh etiko-religioznych traktata" [Two Minor Ethical-Religious Essays], trans. by A.V. Lyzlov, in: S. Kierkegaard, *Besedy i razmyshleniya* [Discourses and Reflections]. Moscow: RIPOL-classic Publ., 2018, pp. 433–509. (In Russian)
- Kierkegaard, S. "Vvedenie v hristianstvo" [Introduction to Christianity], trans. by A.V. Ganzen, *Sovremennyy protestantizm* [Modern Protestantism], ed. by V.K. Zelinskii. Moscow: [No Publ.], 1973, pp. 3–46. (In Russian)
- Kierkegaard, S. *Bolezn' k smerti* [The Sickness unto Death], trans. by N.V. Isaeva, S.A. Isaev. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2012. 157 pp. (In Russian)
- Kierkegaard, S. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Vol. II: Historical Introduction, Supplement, Notes and Index*, trans. and ed. by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992. 368 pp.
- Kierkegaard, S. *Devyat' besed 1843 goda* [Nine Discourses of 1843], trans. by A. Lyzlov. Moscow: Rekord Publ., 2016. 324 pp. (In Russian)
- Kierkegaard, S. *The Point of View*, trans. and ed. by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998. 376 pp.
- Kierkegaard, S. *Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k 'Filosofskim kroham'* [Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments'], trans. by N. Isaeva and S. Isaev. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2012. 607 pp. (In Russian)
- Kierkegaard's Attack Upon "Christendom" 1854–1855*, trans. by W. Lowrie. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968. 303 pp.
- Law, D.R. "A Cacophony of Voices: the Multiple Authors and Readers of Kierkegaard's The Point of View for My Work as an Author", *International Kierkegaard Commentary: The Point of View*, ed. by R.L. Perkins. Macon, GA: Mercer University Press, 2010, pp. 12–48.
- Loungina, D.A. "Pragmaticheskie aspekty ucheniya S. Kerkegora (na primere traktata 'Ponyatie straha')" [Pragmatic Aspects of S. Kierkegaard's doctrine (on the Example of 'The Concept of Anxiety')], *Voprosy filosofii*, 2021, No. 8, pp. 165–176. (In Russian)
- Loungina, D.A. *Syoren Kerkegor i istoriya hristianstva v XIX veke* [Søren Kierkegaard and History of Christianity in 19th Century]. Moscow: A.V. Vorob'yov Publ., 2015. 128 pp. (In Russian)
- Lowrie, W. *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974. 320 pp.
- Mackey, L. *Points of View: Readings of Kierkegaard*. Florida: Florida State University Press, 1986. 230 pp.
- Poole, R. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. Virginia: University of Virginia Press, 1993. 318 pp.
- Shchitcova, T.V. "Kirkegor postfaktum" [Kierkegaard Post Factum], in: S. Kierkegaard, *Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k 'Filosofskim kroham'* [Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments'], trans. by T.V. Shchitcova. Minsk: I. Logvinov Publ., 2005, pp. 9–21. (In Russian)
- Tietjen, M. "To Believe or Not to Believe: Toward a Hermeneutic of Trust", *International Kierkegaard Commentary, Vol. 22: The Point of View*, ed. by R.L. Perkins. Macon, GA: Mercer University Press, 2010, pp. 78–104.

А.Д. Савелов

КЛАССИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕНАЛИЗМ ДЖОНА СТЮАРТА МИЛЛЯ

Савелов Арсений Денисович – студент кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: arsl09236@yandex.ru

В данной работе рассматривается феноменализм Джона Стюарта Милля. Анализ этой теории включает в себя рассмотрение контекста ее создания. Феноменализм был создан в полемике с философами, которых Милль относил к школе интуиции, в частности, с У. Гамильтоном. Для Милля утверждение феноменализма было во многом политическим проектом. Далее прослеживается влияние на Милля со стороны Дж. Беркли и Д. Гартли. Положение об относительности человеческого знания и ассоцианизм – два основных элемента теории Милля. Приводятся конкретные положения имматериализма Беркли, с которыми Милль согласен, и положения, которые Милль полагает неудачными, рассматривается проблематичность доказательства существования других сознаний. Также приводятся законы ассоциации идей, признаваемые Миллем. Рассматривается и понимание им материи как постоянной возможности ощущений, основные аргументы в пользу данной теории и некоторая критика. Указываются сходства в подходе Милля с пониманием реальности Юмом. Кроме этого прослеживаются изменения между изложением теории в издании 1865 г. и в издании 1867 г. Автор также демонстрирует сходство между теорией Милля и феноменализмом XX в., представители которого, как и Милль, стремились переводить утверждения о материальных объектах в диспозициональные утверждения. Принятие диспозиций в качестве фундаментальной основы реальности вызывает сложности при интерпретации сущности возможных ощущений. Автор приводит попытки решить данные трудности, оставаясь в рамках теории Милля.

Ключевые слова: философия XIX в., Джон Стюарт Милль, Сэр Уильям Гамильтон, имматериализм, феноменализм, онтология

Для цитирования: Савелов А.Д. Классический феноменализм Джона Стюарта Милля // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 87–102.

Введение

Метафизические взгляды Джона Стюарта Милля остаются слабо изученными в рамках истории философии (под метафизикой здесь имеются в виду преимущественно его учения о причинности, реальности, сознании

и свободе воли)¹. Едва ли кто-то возьмется спорить с тем фактом, что Милль является крупнейшим британским философом XIX в. Его политические и этические работы остаются до сих пор крайне влиятельными и активно читаются (так, «Утилитаризм» и «О свободе» входят в обязательные курсы по философии во многих западных университетах). Логические и методологические изыскания Милля также ценятся высоко. Однако едва ли многие знакомы с его метафизическими взглядами. Автору не известны какие-либо современные русскоязычные исследования проблемы реальности у Милля, кроме переведенной «Сто лет философии» Джона Пассмора. На западе метафизика Милля, и в частности его теория существования реальности, также не является активной областью историко-философских исследований. Работы по данной проблематике имеются, но изучаются в основном политические и этические теории Милля².

Милль активно развивал свои метафизические взгляды и считал их важными. Значительная часть его «Системы логики» (1843) посвящена именно таким вопросам. Кроме этого у Милля имеется во многом метафизическое «Исследование философии сэра Уильяма Гамильтона» (1865).

В рамках данной работы мы сосредоточимся на его понимании материи, то есть его «классическом феноменализме». Краткое определение феноменализма дается Айером: «это теория о том, что физические объекты – логические конструкции из чувственных данных»³. Как отмечают, именно Милль «возможно, был первым философом, предложившим феноменалистический анализ»⁴. В этом с ним согласен Дэвид Армстронг, который тоже приписывает Миллю создание феноменализма⁵ (хотя у Милля данный термин не встречается). Следует отметить, что часто подобные идеи связывают не с Миллем, а с Эрнстом Махом. Действительно, как отмечает Смарт, именно Мах популяризировал данную концепцию⁶. Однако первым феноменалистом считают все же Милля. Именно поэтому очень важно разобраться, в чем состоял его взгляд на реальность. В данной работе мы рассмотрим генезис теории Милля, а также подробно ее проанализируем. В конце будут выделены некоторые ее трудности, которые мы попытаемся разрешить.

Контекст создания Миллем теории феноменализма

Милль излагает свой феноменализм в 11 и 12 главах «Исследования философии сэра Уильяма Гамильтона» (*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*). Сэр Уильям Гамильтон (1788–1856) был одним из самых

¹ Использование слова «метафизика» в контексте философии позитивиста Милля может показаться не совсем оправданным, однако, данное слово, как правило, используется исследователями по отношению к обозначенным выше проблемам в рамках философии Милля, например: *Capaldi N. Mill on Metaphysics // A Companion to Mill. Hoboken, 2016. P. 222.*

² В подтверждение можно посмотреть несколько обзорных монографий и место в них онтологии Милля. Данные проблемы либо вовсе не рассматриваются, либо рассматриваются вскользь. Из недавнего: работа Доннера и Фумертон (*Donner W., Fumerton R. Mill. Malden (MA), 2009*). Также показательной является работа Скорупски (*Skorupski J. Why Read Mill Today? L., 2006*).

³ *Ayer A.J. Philosophical essays. L., 1954. P. 125.*

⁴ *Fumerton R. Metaphysical and epistemological Problems of Perception. Lincoln, 1985. P. 132.*

⁵ *Armstrong D.M. Perception and the physical world. N.Y., 1961. P. 53.*

⁶ *Smart J.J.C. Philosophy and Scientific Realism. L., 1963. P. 16.*

значимых британских философов своего времени. Его философию следует охарактеризовать как кантианскую модификацию Шотландской школы здравого смысла. Ее также принято называть *философией обусловленного* (philosophy of conditioned). Сегодня мало кто помнит такого философа, как Уильям Гамильтон⁷. И в этом большую роль сыграл как раз Милль. Один из рецензентов «Исследования» в журнале «The Reader» писал:

Результатом обзора мистера Милля стало абсолютное уничтожение всех доктрин, мнений, всего, что было написано или придумано сэром Гамильтоном... Все здание гамильтоновской философии не просто снесено, но сами его камни перемолоты в пыль⁸.

Но зачем Милль атакует философские построения Гамильтона? Дело здесь не только в борьбе за истинную теорию, были и политические мотивы написания им данной работы. Милль причислял Гамильтона к интуитивистам, противопоставляя их школе опыта и ассоциации, к которой относил и себя. Это противопоставление не является обычным абстрактным противопоставлением теорий, но «оно полно практических следствий»⁹. Милль пишет о философии Гамильтона в своей «Автобиографии» (1873):

...философия, зависящая от того, что принимает свои учения за интуитивные истины и считающая интуицию голосом природы и Бога, излагается с авторитетом выше того, что есть у нашего разума. В особенности, я чувствовал в ней преобладающую тенденцию относиться ко всем заметным различиям в человеческом характере как к врожденным и, главное, неизменным. При этом игнорируются неопровержимые доказательства того, что большая часть этих различий, будь они между индивидами, расами или полами, не только может, но естественно будет создаваться различиями в обстоятельствах. Эта тенденция является одной из основных помех рациональному рассмотрению великих социальных вопросов, и она является величайшим камнем преткновения для человеческого совершенствования¹⁰.

Милль также характеризует данную теорию как «устраивающую человеческую праздность, а также консервативные интересы». Эта характеристика объясняет желание Милля «атаковать» теорию Гамильтона¹¹. Поэтому отмечается, что в «Исследовании» у Милля, помимо познавательных задач, были во многом и политические цели¹².

Следует отметить, что Милль в своей работе не просто критикует Гамильтона, но предлагает альтернативу многим его философским построениям. Цель Милля: показать несостоятельность системы противника и состоятельность своей по множеству вопросов. Нас же будет интересовать положительная часть «Исследования», а именно решение Миллем вопроса о существовании внешнего мира. Свою теорию внешнего мира Гамильтон

⁷ На русском языке взгляды Гамильтона кратко рассматриваются Богомоловым (Богомолов А.С. Кант, кантианство и европейская философия XIX в. // Кант и кантианцы. М., 1978. С. 136–144). В целом о Гамильtone и его последователях можно узнать из работы Грэма (Graham G. Hamilton, Scottish Common Sense and the Philosophy of the Conditioned // British Philosophy in the Nineteenth Century. Oxford, 2014. P. 135–153).

⁸ Pattison M. J.S. Mill on Hamilton // The Reader. 1865. No. V. May 20. P. 562.

⁹ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 1. Toronto, 1981. P. 269.

¹⁰ Ibid. P. 270.

¹¹ Ibid.

¹² Подробнее см.: Ryan A. Introduction. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy // Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. Toronto, 1979. P. x–xiv.

во многом выстраивает, основываясь на теории основателя школы здравого смысла Томаса Рида (1710–1796). Гамильтон считал, что Я и не-Я, сознание и материя интуитивно (изначально) даны нам как разные сущности. Как поясняет Райан: «Гамильтон выделяет у нас способность интуиции... с помощью которой мы воспринимаем внешний мир постоянно существующих вещей, в то же время воспринимая самих себя как постоянно существующих субъектов перцептивного опыта»¹³. Милль же пытается объяснить веру людей в существование внешнего мира, используя лишь опыт. Отметим поэтому, что Милль в «Исследовании» продолжает свой поход против априоризма, начатый еще в рамках «Системы Логики»¹⁴.

Феноменализм Милля как возрождение теории Беркли и относительность человеческого знания

Отправной точкой для Миллевской теории является имматериализм Беркли. Милль называл Беркли одним из величайших гениев и приписывал ему несколько важнейших открытий¹⁵. Для нас важно его «учение о приобретении зрительных восприятий»¹⁶. До Беркли считалось, что расстояние не воспринимается напрямую с помощью зрения, а сводится фактически к решению геометрической задачи¹⁷.

Наиболее же важное открытие Беркли:

...истинная природа и значение внешнего по отношению к нам, приписываемые объектам наших ощущений, не заключаются в субстрате, поддерживающем набор чувственных качеств, или в неизвестном нечто, которое, само не являясь ощущением, дает нам ощущения, но заключается в факте, что наши ощущения появляются в группах, удерживаемых вместе постоянным законом, и эти группы появляются и исчезают независимо от нашей воли или наших ментальных процессов¹⁸.

Таким образом, Милль соглашается с Беркли по вопросу отрицания материи в традиционном ее понимании. Милль был также уверен, что Беркли выделял некоторый постоянный элемент в рамках наших ощущений, который не исчезает, когда мы перестаем воспринимать нечто, и который независим от нашего индивидуального ума¹⁹. Епископ Клойна прав, такой элемент существует, но он неправильно определяет этот постоянный элемент и неправильно объясняет причину заблуждения «профанов» относительно существования материи. Милль поясняет: «Он не вполне осознавал тот факт, что постоянный элемент в наших ощущениях есть только возможность ощущение-

¹³ Ryan A. The Philosophy of John Stuart Mill. L., 1970. P. 90.

¹⁴ «Система логики» была написана как ответ У. Хьюэлу, который был для Милля главным защитником «априорной школы» в рамках методологии науки в Британии XIX века (McRae R.F. Introduction. A System of Logic // Mill J.S. The Collected Works. Vol. 7. Toronto, 1974. P. xxx–xxxii).

¹⁵ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 11. Toronto, 1978. P. 451.

¹⁶ Ibid. P. 452.

¹⁷ Подробнее об этом: Беседин А.П. Философия Джорджа Беркли // Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания и другие сочинения. М., 2016. С. 13.

¹⁸ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 11. P. 452.

¹⁹ Ibid. P. 459.

ний, актуально не воспринимаемая»²⁰. Для Беркли же всякое существование тождественно актуальному восприятию. Поэтому, чтобы нечто продолжало существовать в комнате, в которой никого нет, Беркли пришлось ввести Бога, постоянно воспринимающего всё. Он также не стал отрицать понятие силы и считал, что единственной причиной может быть лишь дух, так как лишь дух активен. Из этого Беркли ошибочно выводил, что причиной всех наших внешних ощущений является Бог.

То есть Беркли, по мнению Милля, совершил несколько ошибок. Во-первых, он не заметил, что постоянны лишь возможности ощущений. Поэтому ему пришлось ввести постоянные идеи, всегда существующие в уме Божества, чтобы сохранить некоторый постоянный элемент, который мы имеем в восприятиях. Милль называет эту часть теории Беркли самой слабой и алогичной²¹.

Во-вторых, у Беркли не было корректной теории причинности. Он считает, что причина обладает некоторой активностью, некоторой силой. Милль же скорее солидаризируется с теорией причины Юма, утверждая: такое понятие, как сила, фиктивно²². Мы можем судить только о существовании феноменов и ни о чем более. Из этого следует, что нам не нужен божественный дух, чтобы объяснять активность всего в мире.

В-третьих, Беркли считал, что некий предмет остается тождественным при различных его восприятиях. Милль пишет: «он [Беркли] не понимал, что ощущения, которые у меня имеются сегодня, не являются такими же, как те, что у меня были вчера, эти ощущения исчезли и никогда не вернуться»²³.

Обобщая вышесказанное, можно отметить: Беркли фактически не был последователен в своей теории и допускал сущности, отличные от ощущений. Милль же стремился исправить ошибки своего предшественника.

Несмотря на приведенную выше критику, Милль разделял некоторые положения имматериализма Беркли. А именно, признавал, что познанию доступно только то, что дается в ощущениях, и объект для нас есть лишь то, что действует на наши чувства определенным способом. Признание данного факта Милль называл простейшим вариантом доктрины *относительности знания*. Милль шел дальше, утверждая: «то, что мы определяем как объект, есть лишь сложное понятие, созданное с помощью законов ассоциации из идей различных ощущений»²⁴. Также была принята идея Беркли о том, что у нас нет никаких оснований для допущения материи. Данное понятие – лишь выдумка, возможно говорить о существовании лишь ощущений.

Ассоцианизм без Юма

Второй опорой феноменализма Милля являются *законы ассоциации идей*. Он начинает 11 главу «Психологическая теория веры во внешний мир» с перечисления этих законов ассоциации идей²⁵:

²⁰ Ibid. P. 460.

²¹ Ibid. P. 464.

²² Ibid. P. 461–462.

²³ Ibid. P. 464.

²⁴ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. Toronto, 1979. P. 6.

²⁵ Ibid. P. 177.

1. Схожие феномены мыслятся вместе.

2. Феномены, которые были восприняты смежно, также мыслятся вместе. Смежность при этом бывает двух видов: либо феномены одновременны, либо один немедленно следовал за другим. При следовании первый феномен всегда будет вызывать следовавший за ним, но не наоборот.

3. Ассоциация, порождая смежностью, становится более определенной и быстрой при повторении. Когда два феномена очень часто воспринимаются вместе и никогда не воспринимались раздельно (как в опыте, так и в мысли), то между ними возникает «неразрывная ассоциация». И пока у нас не будет обратного опыта, мы не сможем помыслить одну вещь без другой.

4. Мы верим, что вещи, которые мы не можем представлять раздельно, никогда не существуют раздельно, и мы верим, что они всегда сосуществуют.

Тут уместно было бы вспомнить Дэвида Юма, который выделял некоторые законы ассоциации идей. Среди приведенных законов отсутствует ассоциация по причинности, однако сходство с законами, выделенными Юмом, имеется²⁶. В целом же подход Милля к проблеме существования внешнего мира очень похож на юмовский. Однако данное сходство признается исследователями мнимым. Как отмечает А. Хэмилтон, метод Милля в данном исследовании состоит из смешения взглядов Беркли и ассоциативной психологии Дэвида Гартли (1705–1757) («Размышления о человеке»), при отсутствии влияния Юма²⁷. Как замечает В.В. Васильев: «Взгляды Гартли... формировались независимо от юмовского учения об ассоциации»²⁸. Отсутствие влияния Юма на феноменализм Милля объясняется Хэмилтоном тем, что Юм получит свою нынешнюю значимость лишь после смерти Милля, с изданием его сочинений Томасом Хилл Грином (1836–1882). При этом некоторое возможное влияние Юма все же не следует отбрасывать²⁹. В рамках ассоцианизма можно выделить также и влияние отца Милля Джеймса (1773–1836). Как отмечают исследователи, «вначале ассоцианизм не привлек к себе особого внимания... пока Джеймс Милль не взялся за него и не развил его в своем «Анализе феноменов человеческого ума» (1829)»³⁰.

Итак, после относительности человеческого знания, вторым важным элементом теории Милля является ассоцианизм, который он почерпнул в основном от Гартли и своего отца.

Материя

Целью Милля является как объяснение того, почему люди верят во внешний мир, так и пояснение того, что есть внешний мир. При этом ответ на первый вопрос влечет ответ и на второй. Мы уже познакомились с двумя элементами этого механизма: относительностью человеческого знания и ассоцианизмом. Можно было бы заметить, что здесь Милль не проявляет

²⁶ Для сравнения: Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. I. 2-е изд. М., 1996. С. 71.

²⁷ Hamilton A. Mill, phenomenalism, and the self // The Cambridge Companion to Mill. Cambridge, 1998. P. 140–141.

²⁸ Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010. С. 213.

²⁹ Наиболее правдоподобную интерпретацию отношения Милля к Юму дает Скорупски (Skorupski J. Introduction: fortunes of liberal naturalism // The Cambridge Companion to Mill. Cambridge, 1998. P. 32).

³⁰ Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1998. С. 9.

какой-то особой оригинальности. Его оригинальные ходы начинаются с замечания: «человеческий ум способен предвосхищать... после того, как у нас имелись актуальные ощущения, мы способны сформировать понятие возможных ощущений»³¹.

Под *возможными ощущениями* Милль подразумевает ощущения, «которые мы не чувствуем в настоящий момент, но которые могли бы почувствовать и даже должны почувствовать, если наличествуют определенные условия, природу которых мы, во многих случаях, узнаем с помощью опыта»³². Вряд ли кто-либо будет спорить с тем, что у человека имеются некоторые представления о возможностях получения определенных ощущений (или групп ощущений) в определенных ситуациях. Так, мы знаем, что если окажемся на Трафальгарской площади, увидим колонну Нельсона, а если очутимся на набережной Виктории – Вестминстер.

Итак, понятие возможных ощущений и ассоцианизм – два ключевых элемента в теории Милля. Ранее уже было отмечено, что Милль очень хорошо отзывался о теории зрения Беркли. В целом он соглашается с ним по вопросу значения понятия *внешнего по отношению к нам*. Понятие внешнего мира не является интуитивным, оно образуется определенным порядком ощущений и нашим представлением об этом порядке³³.

Милль также истолковывает понятие *внешнего нам* в похожем на Юма³⁴ ключе:

...есть нечто в наших ощущениях, что существует тогда, когда мы не мыслим о нем; что существовало до того, как мы когда-либо подумали о нем, и продолжит существовать, если мы будем уничтожены; и более того, существуют вещи, которые мы никогда не... воспринимали и которые никогда не воспринимал ни один человек³⁵.

Это нечто отлично от преходящих ощущений, оно должно быть постоянным и не должно быть субъективным, то есть для всех и всегда оно должно быть одинаковым. Оно и есть то, что понимают под материей. Все это содержится в уже известном нам понятии *возможных ощущений*. Почему человек верит в то, что книга в соседней от него комнате все еще существует? Она не дана ему в ощущении. Однако вряд ли кто-либо будет считать, что книга исчезнет. По Миллю, это так, потому что человек убежден: если снова окажется в тех условиях, при которых у него были ее восприятия, то есть если он опять придет в соседнюю комнату, то вновь увидит свою книгу. И не было момента во времени, когда бы данное условие не выполнялось. Более того, если бы на его месте был любой другой человек, то для него это условие было бы столь же истинным.

Итак, главным новшеством Милля в рамках «Исследования» является то, что он приписывает существование не только актуальным ощущениям, но и возможным. Возможные ощущения оказываются куда более значимы, нежели ощущения актуальные. Актуальные ощущения преходящие, а вот возможные ощущения постоянны и одинаковы для всех людей. Некоторый объект, а точнее, возможность его восприятия, по Миллю, является «постоянным

³¹ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. P. 177.

³² Ibid.

³³ Ibid. P. 178.

³⁴ Для сравнения см.: Юм Д. Сочинения. Т. I. С. 239.

³⁵ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. P. 179.

субстратом»³⁶, отличным от восприятий и лежащим в основании данных опыта.

Милль также выделяет в возможных ощущениях *определенные* и *неопределенные* возможности. Последние представляют из себя такие возможности, о которых мы ничего не знаем из опыта. Некий человек определенно знает, что увидит свою кровать, когда вернется домой. Также можно сказать, что в галактике Андромеды имеет место бесчисленное множество неопределенных возможных ощущений. Из первого примера можно обнаружить, что возможные ощущения не мыслятся в качестве возможности некоторого одного ощущения, но в качестве возможности некоторой группы ощущений, которой является некоторая вещь. Таким образом, зная о существовании некоторых вещей, мы заключаем о существовании множества иных вещей, как групп возможных ощущений. При этом эти вещи, являющиеся возможными ощущениями, имеют постоянный характер, то есть всякий человек, при определенных условиях, может увидеть некоторый объект. Так, любой, оказавшись в Эдинбурге, сможет увидеть статую Юма.

Читатель может сам попробовать следовать логике Милля. Выберем любой предмет, что найдется под рукой. Посмотрим на него. Предмет существует. Почему? Мы наблюдаем данный предмет. Предмет при этом – лишь группа ощущений. Но что будет, если мы перестанем воспринимать его? Почему мы верим в то, что предмет продолжает существовать, даже не будучи воспринимаемым? Потому что мы (и все люди вообще) в тот же самый момент, когда были закрыты наши глаза, вполне могли воспринимать этот предмет. И эта возможность воспринимать объект – все то, что мы вкладываем в идею объекта, существующего самого по себе, исключая пункт о его отличии от восприятий.

Таким образом, можно сказать, что мир есть, по Миллю, совокупность ощущений: как небольшого числа актуальных, так и бесчисленного множества имеющихся у людей возможных ощущений, которые могут актуализироваться при определенных обстоятельствах и о которых мы можем даже не догадываться. Все эти ощущения связаны между собой постоянными законами – законами ассоциации идей, о которых мы уже сказали ранее. Именно в соответствии с этими законами мы сознаем физическую реальность.

Сомнения относительно последнего утверждения высказывает Скарр. Одно дело: формирование понятия возможных ощущений; а другое: реальная вера в возможность увидеть стол на кухне. Скарр полагает, что Милль вполне мог рассматривать предвосхищение как некоторый отдельный ментальный принцип, который порождает нашу веру в существование некоторых вещей³⁷. Это маловероятно, так как Милль нигде в «Исследовании» не пишет о таком принципе, а законы ассоциации вполне объясняют реальную веру в то, что у нас будут некоторые определенные ощущения. Милля можно обвинить лишь в том, что он открыто не показывает, как работают эти законы. Также, анализируя приложение к изданию «Исследования» 1867 г., выдвигается гипотеза: Милль мог позднее отказаться от ассоцианизма в рамках психологической теории, так как в приложении ассоциация идей не упоминается как основной принцип³⁸. Данная гипотеза скорее ошибочна, так

³⁶ Ibid. P. 180.

³⁷ Scarre G. Logic and reality in the philosophy of John Stuart Mill. Dordrecht, 1989. P. 174.

³⁸ Ibid. P. 175.

как Милль фактически вновь пишет об определенном порядке последовательностей ощущений³⁹. Он просто не говорит об ассоцианизме как о фундаментальном принципе данного порядка. Это вызвано, скорее всего, желанием как можно проще изложить свои взгляды.

При этом ассоцианизм перестает быть у Милля лишь некоторым психологическим принципом. Рассуждая о порядке наших ощущений, Милль придерживается близкого к Юму взгляда. Все вещи связаны постоянными каузальными связями. Именно благодаря опыту мы понимаем, что есть причина, а что действие; какие причины что порождают. У Юма причинность обнаруживалась между актуальными ощущениями. Милль напоминал, что мы работаем с объектами, являющимися группами ощущений. Он также утверждал, что последовательность имеется не только в рамках актуальных ощущений, но и в рамках возможных. В итоге Милль вводит связанность и в мир возможных ощущений. В этом мире теперь работают законы ассоциации и вторичная им каузальность. Этот жест является вполне логичным, так как если мы не наблюдаем происходящее в закрытой комнате, то это не значит, что там не происходило событий, связанных в определенную последовательность. Таким образом, связь между вещами также является чем-то от нас независимым. Тогда получается, что законы ассоциации не просто психологический принцип: они репрезентируют реальный порядок вещей в природе. Милль так описывал эту картину мира: «мы быстро учимся думать о природе как о состоящей только из этих групп возможностей и активной силы»⁴⁰.

Воспринимаем же мы всегда лишь небольшую часть реальности, а именно актуальные ощущения. Они же постоянно отсылают нас ко множеству имеющихся возможностей ощущений, без которых данное актуальное ощущение не было бы возможно. Когда я вижу полнолуние, то могу сказать, что имеется определенная возможность ощущений, а именно прилив или отлив в определенной части мира. Милль поясняет этот момент:

Весь набор возможных ощущений образует постоянный фон для любого одного или нескольких из них, являющихся в данный момент актуальными; а возможности мыслятся как находящиеся по отношению к действительным ощущениям в отношении причины к ее действиям... или как субстрата к тому, что в нем оказывается⁴¹.

Из приведенного выше ясно видно, что Милль не просто пытается выстроить психологическую теорию, объясняющую веру во внешний мир, но он стремится создать определенную метафизическую теорию. Возможности оказываются для Милля более реальными, чем актуальные ощущения⁴².

Итак, еще раз отметим, какими важными качествами обладают возможные ощущения. Они *независимы* как от нас самих, так и от любых других разумных существ, а также *одинаковы для всех* (в отличие от актуальных ощущений) и *постоянны*. Именно поэтому Милль называет возможные ощущения «фундаментальной реальностью в природе». Постоянные возможности ощущений и «есть внешний мир» для Милля⁴³. Отсюда же следует

³⁹ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. P. 201.

⁴⁰ Ibid. P. 181.

⁴¹ Ibid.

⁴² Данные рассуждения напоминают чем-то рассуждения Юма о реальности. Для сравнения см.: Юм Д. Сочинения. Т. I. С. 164.

⁴³ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. P. 182.

его знаменитое определение **материи** как «**постоянной возможности ощущений**»⁴⁴. Хэмилтон отмечает: только после данного определения «описание Милля становится в общем феноменалистическим, предлагая скорее семантический, нежели психологический анализ». Именно здесь мы можем наблюдать «первое развернутое утверждение современного феноменалистического анализа утверждений о материальных объектах»⁴⁵. Такой анализ утверждений о материальных объектах переводит такие предложения, как «в соседней комнате находится обезьянка в смешной шляпке», в утверждения по типу «если X окажется в определенных обстоятельствах (будет в соседней комнате), тогда у X будут определенные восприятия (увидит соответствующую обезьянку в соответствующей смешной шляпке)». Как отмечал А.Ф. Грязнов: «[Милль] является одним из сторонников диспозиционального описания явлений, из которых складывается наша картина мира»⁴⁶. Однако едва ли данное описание играло для Милля такую же важную роль, какую оно играет для феноменалистов XX в.⁴⁷

Теперь можно вновь вспомнить, что данная теория необходима Миллю как альтернатива интуитивистской теории Гамильтона. Феноменализм представляется Миллю куда более правдоподобной теорией, так как она куда более экономна⁴⁸. Гамильтон, наряду с другими философами, допускает интуицию для того, чтобы показать, каков внешний мир. Милль же, с окканизмских позиций – в более выигрышном положении. Он объясняет, откуда у нас вера во внешний мир, и каков он с помощью минимального набора ментальных операций.

Приведенный аргумент можно легко поставить под сомнение. Идентичен ли онтологический статус актуальных и возможных ощущений? Не будут ли возможные ощущения иной онтологической сущностью?

В любом случае, если кто-то попытается представить существование внешнего мира, отличного от восприятий, а также предложит понятие материи, отличное от приведенного выше, то у него для этого нет никаких оснований. Возможным ощущениям фактически присуще все, атрибутируемое субстанции как таковой. Милль поясняет это своим знаменитым примером:

Я верю, что Калькутта существует, несмотря на то, что я не воспринимаю ее, и что она продолжит существование, если каждый ее воспринимающий житель внезапно покинет ее или же умрет. Однако когда я анализирую эту веру, все, что я обнаруживаю в ней, это то, что, когда эти события имеют место, постоянные возможности ощущений, называемые мною Калькуттой, будут сохраняться⁴⁹.

Относительно вещей самих по себе Милль пишет, что в этом понятии нет ничего противоречивого, но наше сознание неспособно верифицировать данное понятие. Даже если такая сущность и имеет место, у нас нет к ней доступа. В то же время наше сознание способно подтвердить существова-

⁴⁴ Ibid. P. 183.

⁴⁵ *Hamilton A. Mill, phenomenalism, and the self.* P. 149.

⁴⁶ *Грязнов А.Ф. Индуктивизм Джона Стюарта Милля // Западная философия XIX века: учебник.* М., 2015. С. 233.

⁴⁷ Стоит, однако, заметить, что Милль все же отмечает значимость языка при рассмотрении реальности в таком ключе. См. письмо Герберту Спенсеру от 12.08.1865 (*Mill J.S. The Collected Works. Vol. 16.* Toronto, 1972. P. 1090).

⁴⁸ *Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9.* P. 183.

⁴⁹ Ibid. P. 184.

ние постоянных возможностей ощущений⁵⁰. Они объективно имеют место. Говорить же такое о вещах самих по себе мы не можем.

У сторонников материи в классическом ее понимании остается последний козырь. Что же является тогда причиной ощущений, если не материя? Милль и тут отвечает: возможные ощущения⁵¹. Выше было сказано, что каузальность обнаруживается в опыте и имеет место только между феноменами. В итоге причиной всех ощущений вообще являются множественные возможные ощущения. Говорить же о причине вне восприятий, по Миллю, было бы просто ошибочно.

Онтологический статус возможных ощущений и другие сложности данной теории

Теперь очевидно, что центральным для Милля понятием является понятие постоянных возможностей ощущений. Но что эти возможности из себя представляют? Эрнст Мах не просто так отмечал, что данное понятие является недостаточно «солидным»⁵². Милль пишет, что возможные ощущения не являются положительными сущностями и существуют лишь как «гарантированная вера» в то, что при определенных обстоятельствах у человека будут определенные ощущения⁵³. При этом он также пишет в другом фрагменте о том, что возможные ощущения куда «более реальны, нежели актуальные ощущения»⁵⁴. В какой мере возможные ощущения зависят от нашего сознания, а в какой мере они являются независимыми сущностями?

Сначала Милль подчеркивает: реальность конструируется с помощью законов ассоциации идей. Тогда получается, что мир – конструкт нашего сознания. Однако мы помним, что Милль расширяет область применения законов ассоциации на мир возможных ощущений. Причинность работает в рамках возможностей и без воспринимающих существ. Сами законы ассоциации даются нам порядком ощущений. Значит законы, определяющие порядок ощущений, существуют независимо от нас.

В итоге наиболее вероятно, что возможные ощущения – это в первую очередь все же некоторые реальные сущности, существующие сами по себе, на основе которых мы можем формулировать диспозиции. Это подтверждается ответом Милля на критику в одном из примечаний: «они [постоянные возможности ощущений] не конструируются умом, но только познаются им; на кантианском языке они нам *даются*...»⁵⁵. Лишь такая интерпретация позволяет адекватно рассматривать возможности ощущений в качестве эквивалента материи. Таким образом, возможные ощущения следует рассматривать как возможности для любого субъекта. В качестве «гарантированной веры» мы лишь познаем их. Сами по себе возможности ощущений в некотором смысле реально существуют как постоянные, независимые диспозиции.

⁵⁰ Ibid. P. 185.

⁵¹ Ibid. P. 186.

⁵² Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005. С. 296.

⁵³ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 11. P. 464.

⁵⁴ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. P. 181.

⁵⁵ Ibid. P. 187.

Здесь следует подчеркнуть, что такая онтология влечет определенные трудности. Мы приходим к странному факту: мир состоит только из диспозиций и более из ничего. У нас действительно имеются диспозиции, которые мы мыслим. Мы знаем, что если окажемся в достаточной близости от некоторого цветка, то почувствуем его запах. При этом большинство людей сегодня скажет, что это так, потому что имеется некоторое реальное строение цветка, то есть имеется нечто недиспозициональное. У Милля же диспозициями фактически являются абсолютно все предметы и нет совершенно ничего изначального. Что такое цветок? Это постоянная возможность ощущений при условиях $n1$. А что такое $n1$? Это постоянные возможности ощущений при условиях $n2$. А что такое $n2$? И все это будет продолжаться до бесконечности. Что будет делать эти диспозиции истинными? Ответа на этот вопрос Милль не дает.

Как отмечает по этому поводу Скэрр, «должно быть найдено нечто недиспозициональное». Он же предполагает, что Милль мог рассматривать положение субъекта в пространстве как нечто недиспозициональное⁵⁶. Макклоски предлагает также считать таковым и время⁵⁷. Сам Милль данное дополнение к своим заявлениям, похоже, не высказывает. Более того, Милль, вероятно, не выделял пространство и время как нечто особое недиспозициональное, так как данные понятия, так же, как и все остальное, формируются из идей ощущений с помощью известных законов ассоциации⁵⁸. То есть Милль не был сторонником реализма относительно пространства и времени. Их реальность значительно помогла бы его теории, однако сам Милль такую реальность не допускал.

Проблему поиска чего-то недиспозиционального также можно попытаться решить, допустив, что таковыми будут наши актуальные ощущения, которые не являются диспозициями, а даны нам здесь и сейчас. Основываясь на имеющихся у нас актуальных ощущениях, а также на ощущениях, которые были актуальными когда-то, мы как раз формулируем диспозиции. Однако тогда весь мир становится зависим от воспринимающих существ, поэтому данное решение вряд ли будет работать.

Перед теорией Милля также стоят и иные сложности. Милль также преследует берклианской проблемой скатывания теории в солипсизм. Он сам задает вопрос: «какие свидетельства существования других подобных мне существ я имею?»⁵⁹.

Милль отвечает на этот вопрос вот что:

Я заключаю, что другие человеческие существа обладают чувствами, как я, потому что, во-первых, у них имеются тела, как у меня, которые, насколько я знаю, в моем собственном случае, являются предшествующим условием наличия чувств; и потому что, во-вторых, они демонстрируют акты и другие внешние знаки, причиной которых, в моем случае я знаю это из опыта, являются чувства⁶⁰.

В связке действий остальных людей должно быть еще одно звено, их сознание. Мы не можем наблюдать это звено напрямую, но можем заключать

⁵⁶ Scarre G. Logic and reality in the philosophy of John Stuart Mill. P. 188–189.

⁵⁷ McCloskey H. J. John Stuart Mill: a critical study. L., 1971. P. 156.

⁵⁸ Mill J.S. The Collected Works. Vol. 9. P. 9.

⁵⁹ Ibid. P. 190.

⁶⁰ Ibid. P. 191.

о нем. Именно так, по Миллю, мы узнаем о существовании других сознаний. Можно вспомнить, что Беркли примерно так же пытался решить эту проблему. При этом Милль прекрасно понимает, что данный вывод является ненадежным. Он сам пишет, что другие люди могут оказаться автоматами. Однако он считает такое обобщение от одного единственного случая (собственного сознания) легитимным, так как ничего иного допускать не требуется. Также такое допущение существования других сознаний в других телах не противоречит никаким нашим наблюдениям.

Следует возразить Миллю по поводу его попытки доказать существование других сознаний. Оно строится на индуктивном выводе, однако это пример неполной индукции: все остальные человеческие тела, в отличие от меня, вполне могут оказаться зомби, лишенными сознания, или же их сознание может работать согласно некоторым другим принципам. Милль считает свой вывод вполне оправданным, так как у нас имеется определенный принцип объяснения человеческих действий, который точно истинен в случае рассмотрения собственных действий. Допускать иной принцип для объяснения действий других людей будет просто неэкономно, считает Милль. Однако допущение, что все люди философские зомби, с этих позиций будет еще более разумно. В итоге можно сказать, что решение Миллем проблемы других сознаний ушло не так далеко от решения Беркли⁶¹.

Заключение

В заключение отметим: как можно было убедиться, Джон Стюарт Милль является не только оригинальным этиком, политическим философом, экономистом, логиком. Он представляется также оригинальным метафизиком. Его теория реальности была создана во многом по практическим мотивам, путем смешивания берклианства и ассоциативной психологии. Она содержит множество трудностей, однако это не делает ее менее интересной.

В XX в. созданный Миллем феноменализм приобретет сравнительную популярность в рамках логического позитивизма. В частности, Рассел и Айер близки данной позиции. Феноменализм и сегодня достаточно значим в рамках философии науки и метафизики. И это во многом свидетельствует о важности построений Милля и о важности изучения этих построений.

Список литературы

- Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания и другие сочинения / Пер. с англ. Г.Г. Майорова, А.О. Маковельского, А.А. Васильева, Е.Ф. Дебольской. М.: Академический проект: Мир, 2016. 554 с.
- Беседин А.П.* Философия Джорджа Беркли // *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания и другие сочинения. М.: Академический проект: Мир, 2016. С. 5–30.
- Богомолов А.С.* Кант, кантианство и европейская философия XIX в. // *Кант и кантианцы* / Под. ред. А.С. Богомолова. М.: Наука, 1978. С. 97–154.
- Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010. 520 с.

⁶¹ Для сравнения см.: *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания и другие сочинения. М., 2016. С. 162.

- Грязнов А.Ф. Индуктивизм Джона Стюарта Милля // *Западная философия XIX века: учебник* / Под ред. А.Ф. Зотова. М.: Проспект, 2015. С. 232–238.
- Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. I / Пер. с англ. С.И. Церетели и др. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. 733 с.
- Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому / Пер. с нем. М.: Территория будущего, 2005. 304 с.
- Пассмор Дж. Сто лет философии / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Л.Б. Макеевой, А.М. Руткевича. М.: Прогресс-традиция, 1998. 496 с.
- Armstrong D.M. Perception and the physical world. N.Y.: Humanities Press, 1961. 196 p.
- Ayer A.J. Philosophical essays. L.: Macmillan, 1954. 289 p.
- Capaldi N. Mill on Metaphysics // *A Companion to Mill* / Ed. by C. Macleod and D.E. Miller. Hoboken: Wiley, 2016. P. 222–233.
- Donner W., Fumerton R. Mill. Malden (MA): John Wiley & Sons, 2009. 212 p.
- Fumerton R. Metaphysical and epistemological Problems of Perception. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985. 211 p.
- Graham G. Hamilton, Scottish Common Sense and the Philosophy of the Conditioned // *British Philosophy in the Nineteenth Century* / Ed. by W.J. Mander. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 135–153.
- Hamilton A. Mill, phenomenalism, and the self // *The Cambridge Companion to Mill* / Ed. by J. Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 139–175.
- McCloskey H.J. John Stuart Mill: a critical study. L.: Macmillan, 1971. 186 p.
- McRae R.F. Introduction. A System of Logic // *Mill J.S. The Collected Works*. Vol. 7. Toronto: University of Toronto Press, 1974. P. xxi–xlvi.
- Mill J.S. Collected Works: in 33 Vols. / Ed. by J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press; L.: Routledge and Kegan Paul, 1963–1991.
- Pattison M. J.S. Mill on Hamilton // *The Reader*. 1865. No. V. May 20. P. 562.
- Ryan A. The Philosophy of John Stuart Mill. L.: Macmillan, 1970. 270 p.
- Ryan A. Introduction. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy // *Mill J.S. The Collected Works*. Vol. 9. Toronto: University of Toronto Press, 1979. P. vii–lxvii.
- Scarre G. Logic and reality in the philosophy of John Stuart Mill. Dordrecht: Kluwer academic publishers, 1989. 242 p.
- Skorupski J. Why Read Mill Today? L.: Routledge, 2006. 121 p.
- Skorupski J. Introduction: fortunes of liberal naturalism // *The Cambridge Companion to Mill* / Ed. by J. Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 1–34.
- Smart J.J.C. Philosophy and Scientific Realism. L.: Routledge, 1963. 160 p.

John Stuart Mill's classical phenomenalism

Arseniy D. Savelov

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: arsl09236@yandex.ru

This paper examines the phenomenalism of John Stuart Mill. The analysis of the theory includes consideration of the historical context of the creation of this doctrine. This doctrine was created in a debate with philosophers whom Mill associated with the intuitive school and in particular with W. Hamilton. It is argued that for Mill the establishment of phenomenalism was in many ways a political project. Then, the author traces the influence that Berkeley and Hartley had on Mill. The relativity of human knowledge and associationism are two main elements of Mill's theory. Specific elements of Berkeley's immaterialism are given, with which Mill agrees and elements that Mill considers unsuccessful. The following are the laws of association of ideas recognized by Mill. After that, the author analyzes Mill's understanding of matter. Matter is understood as a permanent possibility of sensations. The main arguments in favor of this theory are analyzed. Some of these arguments are criticized. The similarities in Mill's approach with Hume's under-

standing of reality are pointed out. Changes are traced between the presentation of the theory in the 1865 edition and in the 1867 edition. The author also demonstrates the similarity between Mill's theory and the XX century phenomenism. The phenomenists of the XX century, like Mill, sought to translate statements about material objects into dispositional statements. The difficulties of interpreting the essence of possible sensations are considered. Further, the main problems arising by the adoption of this theory are analyzed. These difficulties are associated with the acceptance of only dispositions as the fundamental basis of reality, and from Berkeley Mill also gets the problem of proving the existence of other consciousnesses. The author gives attempts to solve these difficulties from the perspective of Mill's theory.

Keywords: XIX century philosophy, John Stuart Mill, Sir William Hamilton, immaterialism, phenomenism, ontology

For citation: Savelov, A.D. "Klassicheskii fenomenalizm Dzhona Styuarta Millya" [John Stuart Mill's classical phenomenism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 87–102. (In Russian)

References

- Armstrong, D.M. *Perception and the physical world*. New York: Humanities Press, 1961. 196 pp.
- Ayer, A.J. *Philosophical essays*. London: Macmillan, 1954. 289 pp.
- Berkeley, G. *Traktat o printsipakh chelovecheskogo znaniya i drugie sochineniya* [A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge and other writings], trans. by G.G. Majorov, A.O. Makovelsky, A.A. Vasilyeva and E.F. Debolskaya. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; Mir Publ., 2016. 554 pp. (In Russian)
- Besedin, A.P. "Filosofiya Dzhordzha Berkli" [The philosophy of George Berkeley], in: G. Berkeley, *Traktat o principah chelovecheskogo znaniya i drugie sochineniya* [A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge and other writings]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; Mir Publ., 2016, pp. 5–30. (In Russian)
- Bogomolov, A.S. "Kant, kantianstvo i evropeiskaya filosofiya XIX v." [Kant, Kantianism and European philosophy of the 19th century], *Kant i kantianty* [Kant and the kantians], ed. by A.S. Bogomolov. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 97–154. (In Russian)
- Capaldi, N. "Mill on Metaphysics", *A Companion to Mill*, ed. by C. Macleod and D.E. Miller. Hoboken: Wiley, 2016, pp. 222–233.
- Donner, W. & Fumerton, R. *Mill*. Malden, MA: John Wiley & Sons, 2009. 212 pp.
- Fumerton, R. *Metaphysical and epistemological Problems of Perception*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985. 211 pp.
- Graham, G. "Hamilton, Scottish Common Sense and the Philosophy of the Conditioned", *British Philosophy in the Nineteenth Century*, ed. by W.J. Mander. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 135–153.
- Gryaznov, A.F. "Induktivizm Dzhona Styuarta Millya" [Inductivism of John Stuart Mill], *Zapadnaya filosofiya XIX v.* [19th century Western Philosophy], ed. by A.F. Zotov. Moscow: Prospekt Publ., 2005, pp. 232–238. (In Russian)
- Hamilton, A. "Mill, phenomenism, and the self", *The Cambridge Companion to Mill*, ed. by J. Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 139–175.
- Hume, D. *Sochineniya* [Collected works], Vol. I, trans. by S.I. Tsereteli et al., 2nd ed. Moscow: Mysl Publ., 1996. 773 pp. (In Russian)
- Mach, E. *Analiz oshchushchenii i otnoshenie fizicheskogo k psikhicheskomu* [Analysis of sensations and the relation of the physical to the mental]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005. 304 pp. (In Russian)
- McCloskey, H.J. *John Stuart Mill: a critical study*. London: Macmillan, 1971. 186 pp.
- McRae, R.F. "Introduction. A System of Logic", in: J.S. Mill, *The Collected Works*, Vol. 7. Toronto: University of Toronto Press, 1974, pp. xxi–xlvi.
- Mill, J.S. *Collected Works*, 33 Vols., ed. by J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1963–1991.

- Passmore, J. *Sto let filosofii* [A Hundred Years of Philosophy], trans. by I.V. Borisova, L.B. Makeeva and A.M. Rutkevich. Moscow: Progress-traditsiya Publ., 1998. 496 pp. (In Russian)
- Pattison, M. "J.S. Mill on Hamilton", *The Reader*, 1865, No. V, May 20, p. 562.
- Ryan, A. "Introduction. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy", in: J.S. Mill, *The Collected Works*, Vol. 9. Toronto: University of Toronto Press, 1979, pp. vii-lxvii.
- Ryan, A. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: Macmillan, 1970. 270 pp.
- Scarre, G. *Logic and reality in the philosophy of John Stuart Mill*. Dordrecht: Kluwer academic publishers, 1989. 242 pp.
- Skorupski, J. "Introduction: fortunes of liberal naturalism", *The Cambridge Companion to Mill*, ed. by J. Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 1-34.
- Skorupski, J. *Why Read Mill Today?* London: Routledge, 2006. 121 pp.
- Smart, J.J.C. *Philosophy and Scientific Realism*. London: Routledge. 1963. 160 pp.

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

А.А. Кротов

ПРОБЛЕМА ЕДИНОВЛАСТИЯ В ЭПОХУ ПОЗДНЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (ЛА БОЭСИ И ШАРРОН)

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, доцент. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: krotov@philos.msu.ru

Статья посвящена сравнительному анализу политических воззрений философов монтеневского круга. Выдвинутые Шарроном и Ла Боэси идеи имели значение не только для эпохи религиозных войн XVI в., но и для различных аспектов генезиса философии Нового времени. Если для Ла Боэси единовластие неприемлемо в принципе, то Шаррон выступает сторонником монархического государственного устройства, хотя и осуждает тираническое правление. Ла Боэси обосновывает свою позицию ссылками на необходимость защиты политической свободы. Единовластие, полагает он, неотделимо от произвола, незаконного и грубого попрания интересов жителей страны. Отказаться от свободы люди могут только добровольно, в силу привычки повиноваться тиранической власти, когда-то утвердившейся обманом либо насилием. Религиозные раздоры он считал возможным прекратить путем очищения Церкви, морального обновления. Политический идеал Ла Боэси – республика. Шаррон, напротив, считал истинным сувереном короля. Но и у правителей нередко обнаруживаются как недостатки, так и пороки, иногда рождающие тиранию, выражающуюся в пренебрежении законами и традициями страны. Причину религиозных войн Шаррон, как и Ла Боэси, видел в порче нравов. Он также считал наилучшим выходом компромисс; вывести соотечественников из состояния гражданского противостояния возможно, притом мирным путем. Для Шаррона, как и Ла Боэси, социальное неравенство, сословная иерархия представлялись неизменным условием общественного бытия. Для обоих насилие – неприемлемая форма реализации социальных улучшений. Оба рассматривают религию в качестве важной опоры общественной жизни. В системе координат двух мыслителей монтеневского круга религиозные соображения отнюдь не выходят за пределы общих контуров их политических размышлений. Примечательно, что для философского ландшафта позднего Ренессанса проблема религиозного противостояния оказывается тесно сопряжена с вопросом о наилучшей форме общественного устройства. Дискуссии о ней продолжаются и в наше время.

Ключевые слова: Философия эпохи Возрождения, Пьер Шаррон, Этьен Ла Боэси, французская философия, ренессансный скептицизм

Для цитирования: Кротов А.А. Проблема единовластия в эпоху позднего Возрождения (Ла Боэси и Шаррон) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 103–116.

Вопрос о природе государственного устройства и наилучшем способе политического правления никогда не выглядел праздным, отвлеченно-книжным в период острого гражданского противостояния. Не представляет собой исключения в этом плане и время религиозных войн, потрясавших Францию во второй половине XVI столетия. В ряду довольно многочисленных трактатов, памфлетов политического плана особое значение для интеллектуальной культуры эпохи имели идеи, выраженные в произведениях философов монтеневского круга. Шаррон, как и Ла Бозси, – свидетели социального противоборства, развернувшегося под лозунгами борьбы за религиозную истину.

Примечательно, что их отношение к событиям военного времени окрашено в тона свойственного каждому общефилософского подхода. Различия и нюансы их теоретических позиций, представленные ими способы осмысления социальных коллизий своего времени имеют существенное значение как для характеристики культуры позднего Ренессанса, так и, с учетом влияния их идей, для интеллектуальной истории последующих эпох.

Сопоставление двух способов решения проблемы единовластия, представленных в трудах друзей Монтеня, в определенной степени способствует уточнению отдельных аспектов генезиса философии Нового времени.

Этьен Ла Бозси (1530–1563) родился в городке Сарла (Перигор), в семье наместника сенешаля. Он изучал право в Орлеанском университете, по окончании которого занимал должность советника парламента в Бордо. С Монтенем он знакомится в 1557 г., они становятся близкими друзьями. После смерти Ла Бозси Монтень, к которому по завещанию перешли книги и рукописи покойного, опубликовал его поэтические произведения и переводы из Ксенофонта и Плутарха (1571).

«Рассуждение о добровольном рабстве», главный труд Ла Бозси (фрагм. публ. 1574, полн. 1576), – экспрессивное, бескомпромиссное выступление в защиту политической свободы. Он не допускал мысли о возможности существования свободы при любом режиме. Он открыто осуждал тиранию, фактически высказывая свой приговор монархии и даже любой форме единовластия.

Некоторых читателей «Рассуждения» могло ввести в заблуждение заявление его автора о том, что тот не намерен разбирать вопрос о сравнительной ценности монархии в отношении других форм правления. В действительности, ответ на будто бы оставленный без обсуждения вопрос, конечно, в тексте Ла Бозси присутствует. Ведь он сам подчеркивает, что когда «все принадлежит одному», то невозможно вести речь о чем-то общественном.

Ла Бозси убедительно опровергает тезис о необходимости единовластия. В этом вопросе для него не существует ни малейших сомнений. Единовластие, согласно Ла Бозси, неотделимо от «произвола и жестокости», а потому оно и не должно рассматриваться как правомерная форма общественной жизни. «Но, по совести говоря, величайшее несчастье – зависеть от произвола властелина, относительно которого никогда не можешь знать, будет ли он добр, поскольку всегда в его власти быть дурным, когда он того захочет»¹. Его интересуют корни признаваемого им незаконным политического явления. Ведь множество людей, городов и даже народов позволяют управлять собой какому-нибудь тирану, не помышляя о сопротивлении

¹ Ла Бозси Э. Рассуждение о добровольном рабстве. М., 1952. С. 7.

ему. Философу представлялось очевидным, что все могущество тирана получено им от подданных, весь вред, все зло его правления проистекают из готовности людей подчиняться его приказам. Эта готовность не может объясняться простой трусостью, поскольку подчинение нескольких людей превосходящей силе одного еще могло бы подойти под такого рода интерпретацию, но не рабство многих тысяч и даже миллионов.

Свобода может быть утрачена, полагал Ла Бозси, двумя способами: принуждением, т.е. силой оружия, или же обманом. Поколение, на глазах которого произошла подобная перемена, еще помнит прошлое и подчинение, в котором оно пребывает, считает вынужденным. Но последующие поколения, выросшие в рабстве, служат с готовностью и без сожалений. Это – добровольное рабство, ибо они настолько забыли о свободе, что и не помышляют о ее возвращении. Таким образом, причина длительного существования тирании – привычка. Именно она приучает людей считать естественным то, что в действительности противоречит их природе. Следовательно, в понимании Ла Бозси корни единовластия имеют психологическую основу. Привычка, по его мнению, сильнее природных склонностей, которые могут и утрачиваться, и видоизменяться под воздействием окружающих.

Свобода, согласно Ла Бозси, – естественное состояние человека, тот, кто утрачивает ее, сравним с животным. Соответственно, долг человека – вернуться к своей подлинной жизни. Автор вдохновенно, изобретательно умножает аргументы в пользу своей политической позиции. Он черпает их в истории, в собственных психологических наблюдениях, в самой природе. Он упоминает выдающихся полководцев греко-персидских войн (Мильтиада, Леонида, Фемистокла), с именами которых связаны битвы, навеки, по его мысли, прославившие дело свободы и послужившие образцом «для всего мира». Он предлагает мысленно представить две армии равной численности, одна из которых защищает свободу, а другая стремится навязывать поражение. У философа нет сомнений в том, что большую смелость, мужество выкажут те воины, на стороне которых знамя свободы. Забота о потомстве придаст им дополнительные силы. Их же противники всегда предпочтут, вступая в бой, сохранение собственной жизни предполагаемой наживе. Даже дикие звери защищают свою свободу «когтями и рогами», не желают быть пойманными, оказавшись же в неволе, многие погибают. Таким способом сама природа свидетельствует о ценности свободы.

Ссылается в своих размышлениях Ла Бозси и на религию. Он полагал, что Бог не может не осуждать тиранию, для него она – всего «омерзительнее». Наихудшая участь ожидает в загробном мире именно тиранов и их подручных. Поэтому было бы правильно стремиться к свободе ради «чести всемогущего Бога».

Люди могут жить по-настоящему счастливо, только будучи свободными. Природа не требует от нас становиться рабами. «Между тем свобода – это такое великое и прекрасное благо, что как только она утрачена, все бедствия приходят чередой, и даже те блага, которые остаются, без нее теряют всякий вкус и всякую сладость, будучи испорчены рабством»². Народы не понимают, в чем корень их невзгод, не видят способа совершенно изменить свое положение.

² Там же. С. 13.

Автор «Рассуждения» рисует крайне непривлекательный образ тирана: слабый, безвольный, развращенный и трусливый, он ничем не превосходит своих подданных. Он ведет войны, направляя множество людей на гибель, руководствуясь низменной корыстью. Он погружается в порок, обеспечивая свои наслаждения непосильным трудом других. Ла Боэси готов допустить, что среди обитателей какого-нибудь государства можно найти человека мудрого и отважного, возвышающегося своими качествами над множеством других. Но нет никакой необходимости передавать ему верховную власть, ибо таким путем легко превратить полезного обществу героя в ненавистного всем тирана.

Философ выделяет три типа тиранов: пришедших к власти в результате народного выбора, захвативших ее силой, получивших наследственным путем. Во всех трех случаях природа тиранического правления одна и та же. Творящие беззакония властители изобрели немало способов, во все времена облегчавших им угнетение закабаленных людей. Они использовали для этого зрелища, игры, театры, даровые угощения. Чтобы сделать подданных глупее, некоторые из них ограничивали распространение книг и развитие наук. Стремились они также к обожествлению своей власти, прибегая к нелепым выдумкам. Способствовала успехам тирании и разобщенность приверженцев принципа свободы. Развращенный и порабощенный народ всегда утрачивает доблесть и энергию, необходимую для смелых поступков.

Автор «Рассуждения» механизм тиранической власти связывал с умением коварных властителей пользоваться одними людьми для дальнейшего закабаления других. Тиран всегда опирается на небольшой круг приближенных, это его «соучастники» и «сообщники». Они, в свою очередь, расточают милости примерно шестистам своим подручным и т.д. Выходит, в стране имеются целые группы, считающие себя заинтересованными в сохранении тирании. Между тем у тирана не может быть настоящих друзей, он легко жертвует прислужниками, которые не могут чувствовать себя в безопасности. Поэтому выгода служения тирану иллюзорна.

Ла Боэси предлагал мирный путь избавления от единовластия. Оно неминуемо потерпит крах, если жители страны откажутся повиноваться распоряжениям правителя. Лишившись рычагов принуждения, он окажется в роли бессильного, покинутого одиночки. «Решитесь не служить ему более – и вот вы уже свободны. Я не требую от вас, чтобы вы бились с ним, нападали на него, перестаньте только поддерживать его, и вы увидите, как он, подобно колосу, из-под которого вынули основание, рухнет под собственной тяжестью и разобьется вдребезги»³. Людям надо научиться ничего не предпринимать против самих себя, отвергнуть свое рабское состояние. Правитель будет побежден простым отказом населения передавать свои силы и имущество в его распоряжение.

Собственный идеал Ла Боэси – республика. Об этом легко заключить по тем преувеличенным похвалам, которые он высказывает в адрес Венеции. Он также говорил о том, что природа сделала всех людей «по одному образцу», поэтому все мы – братья. Если же кому-либо были дарованы необычные способности, то их надлежит направить на оказания всяческой помощи ближним, отнюдь не на их угнетение. Разум и закон должны управлять людьми, а не прихоти отдельных, вознесенных над всеми личностей.

³ Там же. С. 14.

В «Мемуаре о волнениях во Франции в связи с январским эдиктом 1562 г.» Ла Боэси развивает свои представления о способе возможного выхода из ситуации гражданской конфронтации, порожденной противоречиями в религиозной сфере. Для умиротворения волнений, настаивает он, следует разобраться в их причинах. В конфессиональном разделении страны он видит несомненное зло. «Нет междоусобицы более великой и опасной, чем проистекающая от религии: она разделяет горожан, соседей, друзей, родственников, братьев, отца и детей, мужа и жену; она разбивает союзы, родство, браки, неприкосновенные права природы, и проникает в глубину сердец, чтобы устранить дружбу и укоренить непримиримую ненависть»⁴. Причина раздоров среди христиан – злоупотребления, охватившие Церковь. Порча нравов уже давно коснулась христиан и привела к их разделению. Напрасно некоторые обвиняют во всем отдельных людей – Лютера, Цвингли и проч. Зло было возвращено еще до их рождения. Это обстоятельство важно осознавать при поиске лекарства от современных бед. Кроме того, религиозная ситуация во Франции постепенно ухудшалась благодаря непродуманной политике королей по отношению к поборникам новых взглядов. Согласно Ла Боэси, прекращение гражданского противостояния возможно лишь в результате принятия одного из трех способов действий. Эти три рецепта: 1) держаться исключительно католицизма, 2) принять повсеместно протестантизм, 2) допустить их совместное, равноправное существование. Смену конфессии для Франции он признает нежелательной: это означало бы внести великую смуту, когда страна и без того столкнулась с множеством опасностей. Равноправное существование «двух религий» также принесет одни только бедствия: ни один государь не сможет поддерживать обе, не вступая в противоречие с собственной совестью. Раздоры между подданными не прекратятся. Кроме того, ослабленное разделением государство покажется легкой жертвой ее могущественным соседям. Остается держаться католицизма, но эта формула не означает для Ла Боэси простого возврата к прошлому. Он призывает наказать всех виновных в вопиющих эксцессах, независимо от их конфессиональной принадлежности. Затем надлежит очистить католическую Церковь, даже, как выражается философ, ее «реформировать». Обновление ее нравов позволит вернуть в ее лоно протестантов. Будет устранена сама причина религиозного противостояния. Так, например, нужно сохранить иконы в храмах, но не для рабского поклонения им, а только ради почитания мучеников веры и украшения места служения Господу.

По справедливому замечанию современного исследователя, истолкования главного сочинения ла Боэси «на удивление различны. Некоторые желают видеть в нем только школьное рассуждение, начинку цитат из Плутарха... Другие, напротив, приписывают Ла Боэси мнения не только парламентаристские, но республиканские, даже социалистические»⁵.

По-видимому, разительное расхождение в оценках наследия Ла Боэси во многом связано с теми политическими установками, которые были близки самим интерпретаторам. Как отмечает Лавалет-Монбран, «Ламенне, Луи Блан, Пьер Леру... делают из Ла Боэси предшественника новейших револю-

⁴ *La Boétie E. Mémoire touchant l'Edit de Janvier 1562. Publ. par P. Bonnefon // Revue d'histoire littéraire de la France. 1917. T. 24. P. 19.*

⁵ *Pouilloux J.-Y. La Boétie // Dictionnaire des philosophes. Paris, 2001. P. 871.*

ций»⁶. Встречались, конечно, и прямо противоположные суждения: «Его книга совсем не является... революционной диатрибой против тиранов. Ла Боэси был противником потрясений; он желал политической реформы, но желал ее благодаря прогрессу, просвещению, вовсе не мятежу... “О добровольном рабстве”... это филиппика против народа, который забывает свои обязанности, отрекаясь от своих прав; это протест против политической индифферентности»⁷.

Т.Н. Грановский характеризовал главную работу Ла Боэси как книгу, «всю проникнутую античными понятиями о государстве. Эти понятия, конечно, были неприменимы, но тем не менее то был крик глубоко оскорбленной души, поверявший тогдашний порядок вещей другими идеалами, заимствованными из древности»⁸.

В.В. Карева рассматривает творчество Ла Боэси в контексте «нерасчлененности гуманистического и реформационного течений во Франции». Соответственно, она полагает, что в своем «Рассуждении» Ла Боэси «руководствовался гуманистическим принципом достоинства и самоценности личности», а источниками его труда послужили идеи античных авторов, Кальвина и анабаптистов⁹. Марсель Конш считает, что Ла Боэси вдохновляет приверженцев свободы, но «его анализ “добровольного рабства” не приводит ни к какому видению будущего, и он не призывает народ к мятежу»¹⁰.

Высокая оценка личности и таланта Ла Боэси присутствует в «Опытах» Монтеня, она задает тон многим последующим суждениям об авторе трактата о добровольном рабстве. «Самым великим из тех, кого я хорошо знал, – я говорю о природных дарованиях и способностях – и самым благородным был Этьен де Ла Боэси; это была душа, до краев полная достоинств»¹¹. Монтень упоминает, что трактат Ла Боэси послужил поводом к их знакомству, которое переросло в крепкую дружбу. «Я чрезвычайно многим обязан этому произведению», – замечает автор «Опытов»¹². После смерти Ла Боэси Монтень издал его небольшие сочинения, но отказался от мысли опубликовать его политический трактат. Он подчеркивал, что собирался включить этот текст в состав «Опытов», но изменил свое мнение после того, как трактат о добровольном рабстве был издан «в злонамеренных целях людьми, стремящимися расшатать и изменить наш государственный строй». Монтень намекает на приверженцев гугенотской партии, стремившихся использовать сочинение Ла Боэси в качестве своего рода боевого памфлета против властей. По-видимому, дабы избавить произведение друга от нежелательных обвинений, Монтень характеризовал трактат о добровольном рабстве в следующих выражениях: «предупреждаю, что рассуждение об этом предмете было написано им в ранней юности, в качестве упражнения на ходячую и избитую тему, тысячу раз обрабатывавшуюся в разных книгах». Но если бы автор «Опытов» действительно не видел в трактате друга ничего, кроме чуть ли не школьных рассуждений на заезженную тему, вряд ли

⁶ *La Valette-Monbrun A.* Autour de Montaigne et de La Boétie. L'énigme du «Contr'un». Paris, 1908. P. 8.

⁷ *Dezeimeris R.* De la renaissance des lettres à Bordeaux au XVI-e siècle. Bordeaux, 1864. P. 41.

⁸ *Грановский Т.Н.* Лекции по истории средневековья. М., 1987. С. 190.

⁹ *Карева В.В.* Культура Франции // История Европы. Т. 3. М., 1993. С. 528.

¹⁰ *Conche M.* La Boétie // Dictionnaire des philosophes. Vol. 2. Paris, 1984. P. 1470.

¹¹ *Монтень М.* Опыты. Кн. 1–2. М., 1980. С. 588.

¹² Там же. С. 171.

он признавался бы в том, что многим обязан этому тексту. Монтень настаивает на том, что Ла Бозси был искренен и на самом деле разделял те идеи, которые им изложены в трактате. Поэтому, если бы то от него зависело, предпочел бы родиться в Венеции, а не во Франции. То обстоятельство, что именно проблема единовластия – главная в сочинении о добровольном рабстве, Монтень подчеркивает своим заявлением, что не знакомые с заголовком этого текста удачно обозначили его формулировкой: «Против единого». Что же до практических следствий теоретической позиции Ла Бозси, их Монтень предпочитает интерпретировать в духе разделяемой им скептической философии: «Но вместе с тем в его душе было глубоко запечатлено другое правило – свято повиноваться законам страны, в которой он родился»¹³.

Собственную точку зрения на вопросы управления государством Монтень формулирует в осторожной манере. Она далека от какого-либо радикализма. О людях принято судить по их влиянию, образу жизни, но правильнее, согласно автору «Опытов», оценивать их по душевным качествам. «Измеряйте человека без ходулей». Монарх – такой же человек, как и любой из его подданных. Правитель точно так же подвержен болезням, старости, порокам, как и прочие представители человеческого рода. «И если он плох от рождения, то даже власть над всем миром не сделает его лучше»¹⁴. Не следует завидовать королям, ведь они слишком часто лишены подлинной дружбы, а праздность и изобилие рожают не счастье, а скуку. Монтень отнюдь не отрицал необходимость социальной иерархии. Не отвергал он и необходимости монархии для своей страны. По его мнению, правитель обязан постоянно заботиться о благе подданных, но не ставить под угрозу их жизни, трусливо уклоняясь от малейшего риска. Ответственность его слишком велика, ведь управлять государством сложнее, чем повиноваться чужим распоряжениям. О себе Монтень замечает, что вполне доволен своей судьбой, предназначившей его к «среднему положению» в обществе. Каждому надлежит стремиться безупречно выполнять свой долг.

Одна из сентенций, представленных в библиотеке Монтеня, может служить своего рода пояснением его политической позиции: «руководствуясь обычаем и чувственным восприятием»¹⁵. Социальную позицию Монтеня В.В. Соколов резюмирует следующим образом: «Бордоский мэр был убежденным приверженцем партии “политиков”, равнодушных к религиозно-догматическим спорам и стремившихся даже притупить их в интересах мира и единства страны»¹⁶.

Другой близкий друг Монтеня – Пьер Шаррон (1541–1603) совсем иначе смотрел на проблему единовластия, чем Ла Бозси. Шаррон родился в семье парижского книготорговца. Он учился в парижском университете, затем, в 1571 г., получил степень доктора права. Он становится адвокатом парижского парламента, но, разочаровавшись в этой деятельности, обращается к теологии. Современники отмечали ораторский талант Шаррона. Некоторое время он состоял проповедником при королеве Маргарите Валуа. Он исполнял обязанности каноника в Бордо, Кагоре, Кондоме. В 1595 г. Шаррон был избран делегатом Всеобщей ассамблеи духовенства, во время

¹³ Там же. С. 182.

¹⁴ Там же. С. 237.

¹⁵ *Montaigne M. Œuvres complètes*. Paris, 1992. P. 1425.

¹⁶ *Соколов В.В. Европейская философия XVI–XVII веков*. М., 2003. С. 94.

работы которой он был наделен полномочиями ее секретаря. Первое надежное свидетельство его дружеских отношений с Монтенем датируется 1586 г., хотя взаимная симпатия между ними, вероятно, возникла еще раньше. Шаррон оказался вовлечен в политическую борьбу своего времени: в 1589 г. он присоединяется к Католической лиге, но довольно быстро переходит в «партию короля».

Развивая вслед за Монтенем скептическую философию, Шаррон в своих трудах анализировал различные аспекты человеческого бытия. В эпоху религиозных войн обсуждение теологических вопросов, так или иначе, затрагивало и политику. В своем сочинении «О трех истинах» (1593) Шаррон заявил о себе как непримиримый противник партии гугенотов. Он подчеркивал наличие трех уровней целостной истины, поддерживающих здание религии. «Первая свидетельствует, что есть Бог, которого надлежит признавать, поклоняться ему и служить, это не что иное, как религия; вторая, что из всех религий христианская – единственная истинная; третья – что среди стольких видов веры и мнений, называющих себя христианскими, единственно истинная – римско-католическая»¹⁷.

В главном своем труде «О мудрости» (1601) Шаррон выделял три уровня жизни: внутреннюю, домашнюю, публичную. Государство он считал «душой вещей человеческих», связующей нитью, опорой общества, без которой оно не смогло бы сохраняться. Государство – не что иное, как определенный порядок властвования и подчинения. Определяя понятие суверенитета, Шаррон следует Жану Бодену. «Суверенитет есть абсолютная и постоянная власть», предписывающая законы, но сама не получающая их от кого бы то ни было из представителей общества. Суверенитет означает право введения налогов, объявления войны и заключения мира, распределения наград и наказаний, назначения на должности. Управление людьми – задача великая, но и крайне трудная. Государю, суверену присущи те же страсти, что и прочим представителям рода человеческого, в этом вопросе Шаррон опирается на представления Монтеня. Мотивы, приводящие к войнам и запустению целых областей, часто отнюдь не возвышенны. Правитель может отличаться теми же недостатками и пороками, что и любой из его подданных. Королям редко выпадает наслаждаться «отдыхом и радостью», их судьба зачастую незавидна. Они лишены настоящей дружбы, вступают в брак, руководствуясь политическими соображениями, не могут позволить себе беззаботных путешествий и проч.

Шаррон объявляет военное ремесло благородным и почетным, поскольку оно касается защиты своей страны. Но говорил он и о том, что искусство взаимного истребления – разновидность «человеческого безумия». Люди ставят на кон свои жизни ради чуждых им интересов, более того, «войны чаще всего несправедливы»¹⁸.

Согласно Шаррону, постоянным источником гражданских беспорядков служат богатство и бедность населения. По его мысли, неравенство неустрашимо из жизни общества; оно имеет множество причин. Напрасны мечты об установлении общности имущества, реализовать на практике такого рода идею не удастся. Шаррон выступает за смягчение материального неравенства, он осуждает концентрацию богатств в руках ограниченного количества семей.

¹⁷ Charron P. Les trois véritez. Bordeaux, 1593. P. 3.

¹⁸ Charron P. De la sagesse. T. 1. Paris, 1820. P. 416.

Гражданская война, по Шаррону, – «болезнь государства», это средоточие несчастий, зло постыдное и презренное. Философ упоминал о двух важнейших причинах войн, скрытой и явной. Это божественная воля, нам зачастую неведомая и неподвластная, но также и порча нравов (с которой вполне возможно бороться). Выход из состояния гражданской войны возможен двоякий: либо компромисс, соглашение, либо победа одной из сторон. С точки зрения Шаррона, первый вариант предпочтительнее. В гражданской войне «победа опасна, поскольку следует бояться, что победитель ею злоупотребит»¹⁹.

Тиранией, согласно Шаррону, нужно считать «насильственное господство против законов и обычаев». Она нередко приводит к восстаниям, в основе которых лежит стремление народа низложить монарха. Хуже тирании только гражданская война. Поэтому желательно не допускать установления произвольного, насильственного правления, но если тирания все же утвердилась, лучше ее терпеть, чем призывать к мятежу. Шаррон полагал, что тиранию возможно смягчить «сдержанностью и послушанием». Ибо жестокость или мягкость правителя зависит как от его собственных качеств, так и от поведения подданных. К социальным потрясениям философ относит также бунты, не направленные против конкретного государя, но являющиеся проявлением недовольных порядком управления. Он осуждает людей, стремящихся в своих личных целях сформировать группы заговорщиков, видит в подобном явлении следствие ненависти между видными семьями, но также и главным образом желание присвоить себе место высокого ранга. Заговоры рождает ненасытное честолюбие, это подлинная «чума умов».

Шаррон уверенно рисует образ подлинного монарха, отвечающего своему предназначению. Он обязан знать состояние своего государства и всячески поддерживать религию, служащую опорой обществу. Главные добродетели государя – набожность, справедливость, милосердие, доблесть. Ему надлежит беспристрастно опираться на закон, не пренебрегая иной раз, если это потребуется для процветания подданных, пользоваться окольными путями. Королевская справедливость не тождественна добродетели обычного жителя страны. Монарх, не способный отстаивать безопасность государства, недостойн своего высокого звания. Его обязанность – устранять льстецов, окружая себя надежными, твердыми в убеждениях, преданными советниками. Их выбор надлежит осуществлять с учетом общего мнения о них, а не только ближайших слуг. Долг государя – разбираться в финансовых вопросах, способствуя повышению благосостояния страны. Монарху не следует умножать налоги, не заручившись поддержкой населения. При этом ему надлежит быть справедливым: распределять новые налоги по доходам, а не «по головам». Народ не станет возражать против выплат, когда они идут на общее благо – ремонт дорог, городов, обустройство коллежей и крепостей. Спокойствие внутри государства и на его границах зависит от состояния армии, забота о ней относится к важнейшим задачам государя. Кроме того, особая прерогатива короля – заключение союзов с другими державами. Лучше всего искать сближения с более могущественными странами, ибо союз со слабым государством не принесет особых дивидендов. При этом правильнее не брать на себя постоянных обязательств, предпочтительнее просто возобновлять тот или иной союз по мере необходимости.

¹⁹ Charron P. De la sagesse. T. 2. Paris, 1827. P. 424.

Примечательный факт: Шаррон строил планы стать членом монашеского ордена²⁰, но все его попытки потерпели неудачу. Письмо к Ларошмайе (июль 1589) в значительной степени поясняет его мотивацию: он упоминает о том, как «сильно удручает» его возбужденное состояние общества. «У меня желание спрятаться в каком-нибудь углу»²¹.

Политические идеи своего главного произведения Шаррон включает в общую канву отстаиваемого им варианта скептической философии. В «Маленьком трактате о мудрости» (1606) он, кратко резюмируя свой подход, отмечал, что именно сквозь призму «четырех главных моральных добродетелей: благоразумия, справедливости, мужества, умеренности» следует постигать «всякое наставление о человеческой жизни и все стороны долга и порядочности»²². Скептическое умонастроение, по-видимому, подталкивало его принять ту сторону в политике, которая казалась наиболее отвечающей сложившимся в стране традициям.

Как представляется, вполне можно согласиться с высказанной Рене Кожель оценкой: «Политические идеи Шаррона были обусловлены тем временем, в котором он жил. Его отвращение к гражданским разногласиям и недоверие к “толпе” побудили его поддержать сильного монарха, который обладал бы абсолютными полномочиями для поддержания полного послушания народа»²³. Мишель Адан по существу правомерно резюмировал одну из важнейших установок политической позиции Шаррона формулой: «Всякий конфликт между мной и законами должен завершаться подчинением социальным институтам»²⁴. Барбара де Негрони обращает внимание на конкретизацию, свойственную подходу Шаррона при изучении поступков людей, которыми охватывается широкий спектр явлений, в том числе гражданские войны²⁵.

Как справедливо утверждал Жан-Батист Сабрие, идеи Шаррона вызывали восхищение многих авторов Нового времени, некоторым же казались особенно актуальными во времена Французской революции. «В возбуждении революционного периода наш автор не был забыт. Свободомыслящие, враги предрассудков, смотрят на него, наверное, как на предшественника, хотят сделать из него союзника»²⁶. Заметим, что Руссо прямо указывал на родство собственного деистического учения с позицией Шаррона²⁷. Это обстоятельство, конечно, не могло не остаться незамеченным со стороны приверженцев руссоизма революционной эпохи.

Весьма показательно, что Вольтер относил Шаррона к числу достойных философов, творчество которых противопоставлял схоластической учености²⁸. Он также причислял Шаррона к великим людям, прославившимся добродетельной жизнью²⁹.

²⁰ Charron P. Lettres inédites. Paris, 1894. P. 7–10.

²¹ Ibid. P. 9.

²² Charron P. Toutes les œuvres. Paris, 1635. P. 228.

²³ Kogel R. Pierre Charron. Genève, 1972. P. 170.

²⁴ Adam M. Pierre Charron et son temps. Bordeaux, 1976. P. 15–16.

²⁵ Negroni B., Margolin J.-C. Charron // Encyclopédie philosophique universelle. Vol. III: Les œuvres philosophiques. T. 1. Paris, 1992. P. 473.

²⁶ Sabrié J.B. De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541–1603). L'homme, l'œuvre, l'influence. Genève, 1970. P. 538.

²⁷ Rousseau J.-J. Œuvres complètes. T. IV. Paris, 1999. P. 609.

²⁸ Вольтер. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма: в 2 т. Т. 1. М., 1961. С. 39–40.

²⁹ Вольтер. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма: в 2 т. Т. 2. М., 1961. С. 140.

Историки мысли давно отмечали, что воззрения Шаррона испытали воздействие не только идей Монтеня, но и других влиятельных современников, в частности Бодена и Дю Вэра. Их, конечно, не менее сильно волновали политические конфликты своего времени. Так, Гийом дю Вэр в трактате «О стойкости и утешении среди общественных бедствий» (1594) недвусмысленно указывает повод его написания: осада Парижа, сопровождаемая множеством невзгод, побуждающая автора «оплакивать сердцем и глазами участь моей страны»³⁰. Эмиль Брейе справедливо утверждал, что нестоицизм дю Вэра ориентирован на действие, на служение стране, вдохновляется желанием «исцелить Францию от всех ее зол»³¹. При этом, как отмечает О.С. Мяжкова, «Дю Вэр связывал возможность разрешения продолжительного конфликта своей эпохи с укреплением абсолютизма, способного обеспечить главенство национальных интересов государства над религиозными противоречиями»³².

Жан Боден наилучшей формой правления считал монархию. Она отвечает законам природы: среди животных всегда встречаются вожаки, да и вообще в сотворенном мире присутствует иерархия совершенств. В конечном счете, монархическое правление восходит к Богу, создателю всякого бытия. Не случайно она получила признание и отдельных выдающихся людей, и целых народов. Демократия отнюдь не лучше монархии, ибо «благоразумие же, необходимое для управления, присуще от природы очень немногим. Кто в самом деле глупее, чем плебс? Кто неумереннее?»³³. Монархию он отличал от «губительной» тирании. Свою концепцию государства он связывал с учением о человеке: в каждом из нас соединены брэнное тело и бессмертная душа. Наше подлинное благо должно зависеть от души как более благородного начала. Отмечая, что «высшее благо частного лица и государства едино», он связывал счастье с созерцательными, интеллектуальными добродетелями³⁴. Причем добродетели эти неотделимы от практического, политического действия и морали.

Очевидно, в культурном контексте эпохи преобладала установка на признание суверенитета монарха. Резко диссонирует с ней концепция Ла Боэси. Шаррон же в политическом отношении, напротив, рассуждал вполне в русле господствовавшей интеллектуальной тенденции. Но имелись и общие для обоих мыслителей мотивы. В основе принятой ими социальной позиции лежит убеждение в неустраимости социальной иерархии. Подобная точка зрения характерна и для Монтеня. И Шаррон, и Ла Боэси выступают с безусловным осуждением гражданского противостояния, раздирающего родную страну. Оба фактически призывают к разумному компромиссу, ищут мирный способ выхода из ситуации политического кризиса. Оба в принципе отвергают насилие как способ изменения и улучшения социальной реальности. Для мыслителей монтеневского круга характерна апелляция к моральным основам общественного бытия, призыв к добросовестному исполнению каждым человеком предписанных ему обязанностей. Оба придают существенное значение психологическому фактору в своих социально-политических рассуждениях.

³⁰ *Du Vair G.* Œuvres. Paris, 1641. P. 311.

³¹ *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Paris, 2004. P. 694.

³² *Мяжкова О.С.* Неостоицизм Гийома дю Вэра: к характеристике историко-культурного контекста позднего Ренессанса // Вестник МГУ. Сер.: Философия. 2021. № 1. С. 58–59.

³³ *Боден Ж.* Метод легкого чтения историй. Т. 2: Об устройстве государств. М., 2021. С. 120.

³⁴ *Bodin J.* Les six livres de la république. T. I. Paris, 1986. P. 31–32.

Связывая гражданские потрясения с порчей нравов, Ла Боэси и Шаррон в значительной степени выступают предшественниками просветителей. Равным образом установка на осуждение тиранического правления также сближает их воззрения с учениями классиков XVIII в. Но оба они не стремились ни к упразднению религии, ни к приданию ей сугубо деистической, гражданской формы. Религия важна для обоих мыслителей в качестве опоры для всех социальных связей. Религиозные соображения они включают в орбиту своих размышлений, оправдывая ими занимаемую политическую позицию.

В то время как Шаррон использует в своих построениях скептические аргументы, Ла Боэси совсем к ним не прибегает. С политической точки зрения в наибольшей степени их разделяет вопрос о наилучшем правлении. Для одного это монархия, для другого республика. Но, так или иначе, общие мировоззренческие установки мыслителей монтеневского круга и равным образом высказанные ими аргументы, сохраняют свое значение и для последующей интеллектуальной истории, находя заинтересованных продолжателей в философии Нового времени и способствуя формированию нового культурного горизонта.

Список литературы

- Боден Ж.* Метод легкого чтения историй. Т. 2: Об устройстве государств / Пер. с лат. И.В. Кривушина и Е.С. Кривушиной. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. 560 с.
- Вольтер.* Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма: в 2 т. / Сост., подгот. текста и ред. пер. А.С. Варшавского и Е.Г. Эткинды. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Грановский Т.Н.* Лекции по истории средневековья. М.: Наука, 1987. 427 с.
- Карева В.В.* Культура Франции // История Европы. Т. 3 / Отв. ред. Л.Т. Мильская, В.И. Рутенбург. М.: Наука, 1993. С. 521–535.
- Ла Боэси Э.* Рассуждение о добровольном рабстве / Пер. с фр. Ф.А. Коган-Бернштейн. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 199 с.
- Монтень М.* Опыты. Кн. 1–3 / Пер. с фр. под ред. Ю.Б. Виппера. М.: Наука, 1979–1980.
- Мягкова О.С.* Неостоицизм Гийома дю Вэра: к характеристике историко-культурного контекста позднего Ренессанса // Вестник МГУ. Сер.: Философия. 2021. № 1. С. 57–66.
- Соколов В.В.* Европейская философия XVI–XVII веков. М.: Высшая школа, 2003. 428 с.
- Adam M.* Pierre Charron et son temps. Bordeaux: Taffard, 1976. 35 p.
- Bodin J.* Les six livres de la république. T. I–VI. Paris: Fayard, 1986.
- Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Paris: PUF, 2004. 1790 p.
- Charron P.* Les trois vérités. Bordeaux: Millanges, 1593. 533 p.
- Charron P.* Lettres inédites. Paris: Armand Colin, 1894. 22 p.
- Charron P.* De la sagesse. T. 1–3. Paris: Chassériau, 1820–1827.
- Charron P.* Toutes les œuvres. Paris: Villery, 1635. 1490 p.
- Conche M.* La Boétie // Dictionnaire des philosophes. Vol. 2 / Sous la dir. D. Huisman. Paris: PUF, 1984. P. 1470.
- Dezeimeris R.* De la renaissance des lettres à Bordeaux au XVI-e siècle. Bordeaux: P. Chaumas, 1864. 66 p.
- Du Vair G.* Œuvres. Paris: Sebastien Cramoisy, 1641. 1175 p.
- Kogel R.* Pierre Charron. Genève: Droz, 1972. 182 p.
- La Boétie E.* Mémoire touchant l'Edit de Janvier 1562. Publ. par P. Bonnefon // Revue d'histoire littéraire de la France, 1917. T. 24. P. 11–33.
- La Valette-Monbrun A.* Autour de Montaigne et de La Boétie. L'énigme du «Contr'un». Paris: Alphonse Picard, 1908. 48 p.

Montaigne M. Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 1992. 1791 p.

Negroni B., Margolin J.-C. Charron // Encyclopédie philosophique universelle. Vol. III: Les œuvres philosophiques. T. 1 / Dir. par J.-F. Mattéi. Paris: PUF, 1992. P. 471–473.

Pouilloux J.-Y. La Boétie // Dictionnaire des philosophes. Paris: Albin Michel, 2001. P. 870–872.

Rousseau J.-J. Œuvres complètes. T. IV. Paris: Gallimard, 1999. 1958 p.

Sabrié J.B. De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541–1603). L'homme, l'œuvre, l'influence. Genève: Slatkine, 1970. 552 p.

The problem of autocracy in the late Renaissance (La Boétie and Charron)

Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;
e-mail: krotov@philos.msu.ru

The article is devoted to a comparative analysis of the political views of the philosophers of Montaigne circle. The ideas put forward by Charron and La Boétie were important not only for the period of religious wars of the 16th century, but also for various aspects of the genesis of modern philosophy. If autocracy is unacceptable in principle for La Boétie, then Charron is a supporter of a monarchical state structure, although he condemns tyrannical rule. La Boétie justifies his position with references to the need to protect political freedom. Autocracy, he believes, is inseparable from arbitrariness, illegal and gross violation of the interests of the country's residents. People can refuse freedom only voluntarily, from force of habit of obeying tyrannical power, once established by deception or violence. He considers it possible to end religious strife by a revival of the Church and a moral renewal. La Boétie's political ideal is a republic. Charron, by contrast, considers the king a true sovereign. But rulers often have both shortcomings and vices, sometimes giving rise to tyranny, expressed in disregard for the laws and traditions of the country. Charron, like La Boétie, sees the reason for the religious wars in the damage of morals. He also sees a compromise as the best solution; to withdraw compatriots from the state of civil confrontation is possible peacefully. For Charron, as for La Boétie, social inequality, class hierarchy seems to be an invariable condition of social existence. For both, violence is an unacceptable form of implementing social improvements. Both see religion as an important pillar of social life. In the coordinate system of the two thinkers of the Montaigne circle, religious considerations are not taken beyond the general contours of their political reflections. It is noteworthy that for the philosophical landscape of the late Renaissance, the problem of religious confrontation turns out to be closely associated with the question of the best form of social structure. Discussions about it continue in our time.

Keywords: Renaissance philosophy, Pierre Charron, Etienne La Boétie, French philosophy, Renaissance skepticism

For citation: Krotov, A.A. "Problema edinovlastiya v epokhu pozdnego Vozrozhdeniya (La Boesi i Sharron)" [The problem of autocracy in the late Renaissance (La Boétie and Charron)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 103–116. (In Russian)

References

Adam, M. *Pierre Charron et son temps*. Bordeaux: Taffard, 1976. 35 pp.

Bodin, J. *Les six livres de la république*, T. I–VI. Paris: Fayard, 1986.

Bodin, J. *Metod legkogo chteniya istorii, T. 2: Ob ustroistve gosudarstv* [Method for the easy knowledge of history, Vol 2: On the structure of states], trans. by I.V. Krivushin and E.S. Krivushina. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2021. 560 pp. (In Russian)

- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004. 1790 pp.
- Charron, P. *Les trois vérités*. Bordeaux: Millanges, 1593. 533 pp.
- Charron, P. *Lettres inédites*. Paris: Armand Colin, 1894. 22 pp.
- Charron, P. *De la sagesse*, T. 1–3. Paris: Chassériau, 1820–1827.
- Charron, P. *Toutes les œuvres*. Paris: Villery, 1635. 1490 pp.
- Conche, M. “La Boétie”, *Dictionnaire des philosophes*, Vol. 2, sous la dir. D. Huisman. Paris: PUF, 1984, p. 1470.
- Dezeimeris, R. *De la renaissance des lettres à Bordeaux au XVI-e siècle*. Bordeaux: P. Chau-mas, 1864. 66 pp.
- Du Vair, G. *Œuvres*. Paris: Sebastien Cramoisy, 1641. 1175 pp.
- Granovskii, T.N. *Lekcii po istorii srednevekovya* [Lectures on the history of the Middle Ages]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 427 pp. (In Russian)
- Kareva, V.V. “Kultura Francii” [Culture of France], *Istoriya Evropy* [History of Europe], Vol. 3, ed. by L.T. Milskaia and V.I. Rutenburg. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 521–535. (In Russian)
- Kogel, R. *Pierre Charron*. Genève: Droz, 1972. 182 pp.
- La Boétie, E. “Mémoire touchant l’Edit de Janvier 1562. Publ. par P. Bonnefon”, *Revue d’his-toire littéraire de la France*, 1917, T. 24, pp. 11–33.
- La Boétie, É. *Rassuzhdenie o dobrovolnom rabstve* [Discourse on Voluntary Servitude], trans. by F.A. Kogan-Bernshtein. Moscow: AN USSR Publ., 1952. 199 pp. (In Russian)
- La Valette-Monbrun, A. *Autour de Montaigne et de La Boétie. L’énigme du ‘Contr’un’*. Paris: Alphonse Picard, 1908. 48 pp.
- Montaigne, M. *Opyty* [Essays], 3 Vols., ed. by Yu.B. Vipper. Moscow: Nauka Publ., 1979–1980. (In Russian)
- Montaigne, M. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1992. 1791 pp.
- Myagkova, O.S. “Neostoicizm Gijoma dyu Vera: k karakteristike istoriko-kulturnogo konteksta pozdnego Renessansa” [The neostoicism of Guillaume du Vair: to the characteristic of his-torico-cultural context of the Late Renaissance], *Vestnik MGU, Filosofia*, 2021, Vol. 1, pp. 57–66. (In Russian)
- Negroni, B., Margolin, J.-C. “Charron”, *Encyclopédie philosophique universelle, Vol. III: Les œuvres philosophique*, T. 1, dir. par J.-F. Mattéi. Paris: PUF, 1992, pp. 471–473.
- Pouilloux, J.-Y. “La Boétie”, *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Albin Michel, 2001, pp. 870–872.
- Rousseau, J.-J. *Œuvres complètes*, T. IV. Paris: Gallimard, 1999. 1958 p.
- Sabrié, J.B. *De l’humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541–1603). L’homme, l’œuvre, l’influence*. Genève: Slatkine, 1970. 552 pp.
- Sokolov, V.V. *Evropejskaya filosofiya 15–17 vekov* [European Philosophy of the 15th–17th Cen-turies]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2003. 428 pp. (In Russian)
- Voltaire. *Bog i lyudi. Stat’i, pamflety, pis’ma* [God and people. Articles, pamphlets, letters], 2 Vols., ed. by A.S. Varshavskii and E.G. Etkind. Moscow: AN USSR Publ., 1961. (In Russian)

Masoud Farahmandfar

BECKETT, POSTHUMANISM, AND THE ART OF LESSNESS

Masoud Farahmandfar, Assistant Professor of English Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages. Allameh Tabataba'i University (ATU). South Allameh Str., Sa'adat Abad, Tehran, 1997967556, Iran; e-mail: farahmand@atu.ac.ir

Post-humanism, a comprehensive critique of the demands of humanism, especially the centrality of cognitive and biological structures, offers a new understanding of the realm of language, the role of subject, and the environment. The post-cataclysmic subject in Beckett's writing uses words that arrive from nowhere, to no purpose, without direction, and without telos. It is therefore in the failure of language that we realize our predicament as prisoners of this symbolic void. Approaching, or interpreting, the work of Beckett may remain at the level of an "attempt"; fulfillment or capturing an absolute meaning will be a mirage, an illusion. Drawing on Jonathan Boulter's ideas, this article aims at showing what the meaning and relationship of the posthuman and existence in the world is, because the posthuman subject seems to be always within a space; it is situated. This space could be post-apocalyptic; however, the trace of being and existence is there. In other words, it is space and spatiality that define and determine the borderlines of the idea of the posthuman in Beckett's works. Boulter further argues that the posthuman *a la* Beckett challenges the borderlines and the binaries.

Keywords: Beckett, *Murphy*, *Endgame*, Posthumanism, Language, Void, Epoché

For citation: Farahmandfar, M. "Beckett, posthumanism, and the art of lessness", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 117–127.

1. Introduction

Beckett's acquaintance with James Joyce in late 1928 marked a turning point in his life. Beckett was one of the young writers that Joyce had recruited in France. What Beckett learned from Joyce was sensitivity to language and its intrinsic ambiguity. As Beckett later says in *Murphy*: "What but an imperfect sense of humor could have made such a mess of chaos. In the beginning was the pun. And so on"¹. Similar to Joyce, Beckett could squeeze words and extract the maximum meaning from them. Both Joyce's and Beckett's writings belong to the "minor literature", which is "more able to work over its material", because

¹ Beckett, S. *Murphy*. London, 1938, p. 70.

both Joyce and Beckett know that “[s]ince the language is arid, make it vibrate with a new intensity. Oppose a purely intensive usage of language to all symbolic or even significant or simply signifying usages of it”². Beckett’s minor literature shows us how language shapes a net-like structure which imposes its rules and regulations on each and every person who enters its realm. Language exploits and molds reality and deprives subjects of their subjectivity and autonomy.

Beckett is one of the most philosophical of twentieth-century writers. Beckett’s works contain playful *bricolage* of philosophical ideas.³ They are, in other words, “resistant to philosophy”⁴. And as for characters, Beckett has managed to portray impotent characters, nay apparitions, who are no longer at home in the world; they are lost in a void of inanity. Thus, “void” becomes a keyword in Beckettian thought, as he says:

Void. Nothing else. Contemplate that. Not another word.⁵

The overwhelming sense of aimlessness and impotency shows the predicament of an existence reduced to its bareness. So, if this is the bleak house of Beckettian worldview, how is this view conveyed to the world? The question, in its accessible appearance, has haunted the minds of many thinkers and critics over the years, Theodor Adorno (1903–1969) being one of them. In his “Trying to Understand *Endgame*” (1961), Adorno underlines the primacy of ‘form’ in Beckett’s work and the way it ‘overtakes’ the content.⁶ There is no ‘inherent’ meaning; representation has failed; what we are left with are clichés and fragmented utterances⁷ “signifying nothing” (in morbid Macbeth’s words). Thus, in Beckett’s work, words are not composed but juxtaposed.⁸

² Deleuze, G. & Guattari, F. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis, 1986. p. 19.

³ Beckett was quite familiar with major philosophical trends and ideas, especially the ideas of Rene Descartes, the father of French philosophy. Beckett was particularly interested in the Cartesian divorce of body from mind. Beckett’s *disembodied* characters (e.g. *Not I*) aptly parody this idea. So, Beckett’s sporadic allusions to philosophers and their ideas are mostly parodic and playful. In *Murphy*, for instance, there are misplaced references to Leibniz and Pythagorean *apmonia*. The immediate effect of such a playful view of philosophy is that it shows even philosophy cannot account for the plight of being in the absurd world. That is why Gilles Deleuze speaks of an “aesthetic of exhaustion” when he discusses Beckett.

⁴ In *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature* Critchley says, “the peculiar resistance of Beckett’s to philosophical interpretation lies, I think, in the fact that his texts continually seem to pull the rug from under the feet of the philosopher by showing themselves to be conscious of the possibility of such interpretations; or, better, such interpretations seem to lag behind the text which they are trying to interpret” (Critchley, S. *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, 2nd ed. London, 2004, p. 165). And that is the subtle point; philosophy or any other method of interpretation will find itself at the end of its rope down in the void of Beckett’s aporetics.

⁵ Beckett, S. *Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho, Stirrings Still*. London, 2009, p. 12.

⁶ Adorno, T.W. “Trying to Understand *Endgame*”, *New German Critique*, 1982, No. 26, p. 119.

⁷ Notice that I have distinguished ‘utterance’ from ‘enunciation’. The subject of utterance has no meaning; to make sense of what has been said one should look at the context provided by enunciation.

⁸ Therefore, words cannot be reduced to any function of mediation or communication. Language cannot be an instrument. It cannot express feelings of any form. Language makes us a passive subject, not an active agent who is in power and control.

Posthumanism and the Pathless Path of Language

Many have written on the characteristics of Beckett's language: fragmented utterances, reiterations, curt monologues, stichomythia, contradictions, clichés and pratfalls, and silence. But what is the idea behind such a unique use of language? Shall we reduce Beckett's oeuvre to just one label ("absurd") and end the debate?

Some thinkers such as Jonathan Boulter in *Posthuman Space in Samuel Beckett's Short Prose* (2020) argue that Beckett's approach towards language and being should be viewed in light of the category of the posthuman whose forceful presence in Beckett's writing urges the reader to view the subject as a complexity, challenging the conventional views of the subject.

Post-humanism emerged with fundamental changes in the philosophical and linguistic foundations, and unlike the previous theories, instead of basing the main foundations on physics, it turned to experimental sciences, because the human-centered way of thinking in humanism, which was created on the basis of profit and pleasure, caused negligence towards the home and place of man, i.e. the earth, disturbed the order of the ecosystem, and thus propelled us to the era of the Anthropocene.

The major changes caused by the stunning development of information and communication technologies have had consequences including the loss of distinction between reality and the virtual world, the blurring of the distinctions between man, machine and nature, and a rapid movement from lack of information to abundance of information.

If we agree that the distinctions between man, machine and nature are blurred, we are faced with a host of other important questions. How does this fading happen? Is it only about the development of information and communication technologies or does it include other technologies as well? The combination of technologies has created developments that blur the boundaries between physical, digital and biological domains, but these are not limited to information and communication technologies.

This blurring, especially between humans and nature, presents a threat to the human distinction and differentiation. Does this mean the instability of human being as a part of the material world and subject to the same physical processes in the stable and dynamic states of ontological becoming?

In humanistic thinking, man is at the center of the universe and his pure essence makes him superior to any other being. Unlike humanist thinking, post-humanism has a dual approach, which is rooted in the inherent hatred of humans towards themselves on the one hand, and on the other hand, refers to the cultural potential of the human race. With the removal of transcendental views and communication with other beings, monopolistic boundaries are gradually removed.

Post-humanism, a comprehensive critique of the demands of humanism, especially the centrality of cognitive and biological structures, offers a new understanding of the realm of language. Jonathan Boulter tries to show what is the meaning and relationship of the posthuman and existence in the world, because the posthuman subject seems to be always within a space; it is situated. This space could be post-apocalyptic; however, the trace of being and existence is there. In other words, it is space and spatiality that define and determine the borderlines of the idea of the posthuman in Beckett's works. Boulter further argues that the posthuman *a la* Beckett challenges the borderlines and the binaries.

Accordingly, we all know that approaching, or interpreting, the work of Beckett may remain at the level of an "attempt"; fulfillment or capturing an absolute

meaning will be a mirage, an illusion. For instance, “Lessness” (1970) defies the conventions of writing as we know them, for as its original French title denotes, it is *Sans* (without) grammatical obstacles; it is pure flow – not of words or meanings – but of *imagination*. We may say that writing for Beckett is a sort of “limit experience”, where the writer is not in control of (but is subjected to) the flow of words: “Having nothing to say, no words but the words of others, I have to speak”⁹. So, for Beckett, it is the experience of *impossibility*,¹⁰ because he has to annihilate his self in writing. “Whatever he would like to say, it is nothing. And he himself is already reduced to nothing”¹¹. If one is asked to describe Beckett’s writing in, for example, “Lessness”, an answer could contain only one word: poetry. Because the word *poetry* is defined as a flow of imagination unharassed by any rule of thought or logic (otherwise known as the grammar). The organized absence of meaning is thus a kind of meaning in its own way.

* * *

Referring to the work the Dutch painter Bram van Velde (1895–1981),¹² Samuel Beckett illustrates his opinion on contemporary art. Beckett expresses his admiration for van Velde’s work, claiming that more painters should strive towards “the expression that there is nothing to express, nothing with which to express, nothing from which to express, no power to express, no desire to express, together with the obligation to express”¹³. Though ostensibly paradoxical, this statement is not devoid of wisdom. It seeks to convey that art is not dependent upon meaning; that art can well exist independently of an inherent meaning; that expression of something – meaningful content – is not a prerequisite for artistic expression.

Beckett suggests a lack of power over language as a whole. We – as users of language – cannot pin down a linguistic expression to mean (or not mean) exactly one precise meaning. The *locus classicus* of this idea appears in Beckett’s *Endgame*:

HAMM. We’re not beginning to... to... mean something?
CLOV. Mean something? You and I mean something?
Ah, that’s a good one!

Sometimes, in Beckett’s work, conversations work by “defeating the implications of ordinary language”¹⁴, as in the following passage:

HAMM. I’ve made you suffer too much.
(Pause.)
Haven’t I?
CLOV. It’s not that.
HAMM. (Shocked.) I haven’t made you suffer too much?

⁹ Beckett, S. *Three Novels: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*. New York, 1958, p. 314.

¹⁰ Blanchot, M. *The Infinite Conversation*. Minneapolis, 1993, p. 207.

¹¹ Blanchot, M. *Faux Pas*. Stanford, CA, 2001, p. 3.

¹² Bram van Velde first met Samuel Beckett in 1937. They had much in common. Both were foreigners in Paris, with French as their second language, they had few acquaintances and little hope for the future in the dire conditions of post-world-war world. Van Velde lived in utter poverty and soon after seeing his work Beckett purchased a canvas with his own scant resources – probably in sympathy with such miserable circumstances. His art represents “failure as success in painting,” the same as Beckett’s art of failure.

¹³ Beckett, S. *Proust and Three Dialogues*. London, 1965, p. 103.

¹⁴ Cavell, S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge, 2002, p. 124.

CLOV. Yes!
 HAMM. (Relieved.) Ah! You gave me a fright!
 (Pause.)
 Forget me!
 (Pause. Louder)
 I said forgive me.
 CLOV. I heard you.

How can we command forgiveness?! Also, consider the dialogue between Hamm and Clov; Hamm's second statement is actually the interrogative form of his first one, but Clov's answer is totally different. Possibly, to every question that Hamm asks, Clov might haphazardly say something different. In the meaning-riven world of Hamm and Clov, one word is as good (or, as neutral) as another.

Beyond the social conventions which compose our everyday understanding of language, we have no governing power over language. Therefore, we are always at risk of misunderstanding, of being misunderstood, of creating ambiguities in and through our use of language.

Plato in his *Seventh Letter* spotted the weakness of language and said, "owing to the weakness inherent in language [...] no one of intelligence will ever dare to commit to it that which is perceived by the mind"¹⁵. Language always fails to express truly the being of things.

Presence in Absence: Language as a Lack

In Beckett's texts, we see a presence which is constituted through an absence, a lack. In other words, Beckett's text is the expression of the lack which constitutes desire, the signifier for the present absence.

Also, we know that in Lacanian theory, it is desire that motivates language. But what is desire after all? Or, maybe it is more preferable to begin by clarifying how desire works. Lacan refers to desire as follows: "...in so far as [wo/man's] needs are subjected to demand, they return to him alienated. [...] That which is thus alienated in needs constitutes [...] an inability, it is supposed, to be articulated in demand, but it re-appears in something it gives rise to that presents itself in man as desire."¹⁶ 'Desire' and 'lack' are indispensably tied to one another. Desire comes to pass as inexpression, it takes up the place of that precise lack in expression which itself constitutes desire. So, the characters in Beckett's work just talk for the sake of talking, not to convey meanings, but merely to fill (or, better said, to flee from) the menacing silence. They do not welcome silence, because silence makes them think about the trauma of their existence.

The indispensability of desire and lack can, I believe, be likened to the Freudian idea of "Fort-Da". Language gives us the *illusion* of control, much like the Freudian Fort-Da game. Freud observed his eighteen-month-old grandson who had a cotton reel with a piece of string tied to it. Holding the string, he would throw the reel over the edge of his cot and utter sounds that Freud interpreted as being an attempt at the German "Fort", meaning 'gone' or 'away.' He would then pull the reel back into his field of vision, greeting its reappearance with a joyful

¹⁵ Pettersson, O. "Language, Search and Aporia in Plato's Seventh Letter", *Sophia Perennis*, 2010, Vol. 2, p. 33.

¹⁶ Lacan, J. *Écrits: A Selection*. London, 1966, pp. 316-317.

“Da” (‘there’). The “Fort-Da” game gave him the illusion of control over her (desirable) presence and (undesirable) absence. This game teaches the kids to cope with the absence (of m/other).

The Fort-Da example, *a la* Lacan, demonstrates both the inevitable costs of entering language and the processes through which desire is produced as unfulfillable. Lacan also says there is no *anchor*, nothing that ultimately gives meaning or stability to the whole (signifying) system.¹⁷ It seems only fitting to tie Freudian Fort-Da to Beckettian credo: “Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better”¹⁸.

A View of *Murphy*

Murphy, Beckett’s first published novel, is about a jobless young man who moves from Dublin to London, in fact, to the same area in which its author had just lived, and who struggles for the total separation and control of mind from body (in a mock-Cartesian manner).¹⁹ *Murphy* works in a mental institution and hopes to attain a state like the patients’ “self-immersed indifference to the contingencies of the contingent world”²⁰. The setting is important because it is apt locale for the writer to reveal his characters’ inner voices. Therefore, we see that madness is an important issue here.²¹

Madness is a human category; only human beings could cross the borderline between sanity and madness. So, madness is one of those features or concepts that may come to define human-ness. However, having emphasized on the human quality of madness, we should also mention its paradoxical reception through history. Though Nietzsche talked in favor of madness, Descartes banished madness out of the human realm. And since we now know Beckett was influenced by (or at least familiar with) the ideas of Descartes, I shall explain the Cartesian view of madness. As Shoshana Felman aptly summarizes, the “turning point occurs in the Cartesian *cogito*: in his first Meditation, Descartes expels madness

¹⁷ Lacan says that language is always about loss or absence; we only need words when the object we want is gone. If our world was all fullness, with no absence, then we would not need language. Therefore, “lack” is inscribed into language. There is no language without lack.

¹⁸ Beckett, S. *Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho, Stirrings Still*, p. 81.

¹⁹ *Murphy* harbors numerous (parodic) allusions to Descartes’ mind-body distinction. However, throughout the novel Beckett stops us from accepting *Murphy*’s view with any confidence. And this is the *irony* – representing the narrator’s ambivalence towards *Murphy*’s philosophical stand. What we see is the divided cogito, the ever-increasing gap between the self and the ego. Let’s see how masterfully Beckett undermines the Cartesian split in *Murphy*’s speech: “They [a body and a mind] had intercourse apparently, otherwise he could not have known that they had anything in common. But he felt his mind to be bodytight and did not understand through what channel the intercourse was effected nor how the two experiences came to overlap. He was satisfied that neither followed from the other” (Beckett, S. *Murphy*, p. 109). Beckett goes beyond the limits of Cartesian dualism and ironically presents a tripartite structure of *Murphy*’s mind, which includes *Murphy*’s much-discussed “third zone.” It is the state where the divisions disappear between the body and the mind, as well as the subject and the object, undermining the foundations of the Cartesian duality. The identity of *Murphy* is dissolved in this anti-cogito “matrix of surds” (Ibid.).

²⁰ Ibid., p. 46.

²¹ Beckett himself was working as a psychiatric nurse for some period of time. Therefore, “*Murphy*’s journey (or languid perambulation) seeks to explore the limits of the category of unreason” (Fish, P. “*Murphy*: That harmless Lunacy”, *Journal of Literary Studies*, 1993, Vol. 9, No. 2, p. 156).

outside of the confines of culture and *robs it of its language*, condemning it to silence”²². Therefore, there appears a binary of thought/madness, reason/madness. For Descartes then the ‘I’ that think cannot be mad, so madness is relegated to the status of ‘non-being’. In summary, the Cartesian cogito not only does rob madness of its language, of its discourse, it also equates madness to non-being.

Now, the basic question is how we can represent madness in language; in other words, the problem is that of finding a language, a language other than that of reason which represses madness – *a language of madness* that no longer mirrors a divine rational order. Into this category fall great names of Marquis de Sade, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, and – to my view in this paper – Samuel Beckett.

Through language Beckett satirizes the idea of normalcy – by presenting a *schizophrenic*²³ mode of expression (which reflects a non-rational state of mind). This fresh approach starts from *Murphy* (1938) and finds its *ne plus ultra* in *Endgame* (1957). *Murphy* contains a range of terms drawn from psychoanalytic and psychiatric discourse; however, it is undoubtedly the concept of schizophrenia that dominates that novel, because Murphy is described by Neary as a “schizoid spasmophile”, a patient in the Magdalen Mental Mercyseat being characterized as an “emaciated schizoid”, and Mr. Endon (a Greek word for ‘within’) being identified by the narrator as a “schizophrenic of the most amiable variety”, his voice a “schizoid voice” with which a certain Dr Killiecrankie (“Kill the Sick”) has “some experience”. The nature of this “schizoid voice” is described by the novel’s narrator as follows: “It was not like a real voice, one minute it said one thing and the next minute something quite different”. And of Mr. Endon’s “inner voice” in particular the reader is told that it “did not harangue him, it was unobtrusive and melodious, a gentle continuo in the whole consort of his hallucinations”²⁴. Beckett was surely familiar with the theory/theoretization of schizophrenia; in October 1935, he attended Carl Gustav Jung’s third Tavistock Lecture. In this lecture, Jung explains schizophrenia: “with schizophrenia it is a deep dissociation of personality; the fragments cannot come together anymore”²⁵. Beckett tried in fact to capture this irreparable fragmentation in the “syntax of weakness” of his work.

All in all, *Murphy* is a turning point in Beckett's writing; he understands that language is weak and cannot be relied upon as a medium for authentic communication or as a genuine tool for representation. Therefore, Beckett had to come up with a particular language in order to “display an experimentation, a honing and destruction of the possibilities of language to arrive at a discourse that never is discarded, only endlessly arranged and repeated”²⁶. Also, in *Murphy* we do not see the cliché Romantic veneration of madness as divine inspiration, containing a wisdom shadowed by surface folly; what we see instead is that

²² Felman, S. *Language and Madness (Literature/Philosophy/Psychoanalysis)*. California, 2003, p. 38.

²³ In their influential two-volume *Capitalism and Schizophrenia* (1972 and 1980), Gilles Deleuze and Felix Guattari frequently turn to Beckett for examples of the “schizo” as a figure who escapes all Oedipal reference. Schizophrenic expression shows three key elements: (1) the sense that language is inadequate (that the essential is ineffable); (2) a tendency towards abstraction, repetition and fragmentation; and (3) a preoccupation with the materiality of words. See Deleuze, G. & Guattari, F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, 2005.

²⁴ Beckett, S. *Murphy*, pp. 185–186.

²⁵ Jung, C.G. *Analytical Psychology: Its Theory and Practice (The Tavistock Lectures)*. London; New York, 1982, p. 112.

²⁶ Fish, P. “Murphy: That harmless Lunacy”, p. 158.

“[f]or the sane and mad alike, the threat is an internal one; the *self* becomes the criminal, the jury and the executioner”²⁷.

Language in *Endgame*

The term “endgame” is an expression which chess players use in the last stage of a match when the number of players left on the board has been reduced to a very few. This expression lends itself very well to Beckett’s situation, and he has reduced his players to four miserable and doomed wretches. From the very beginning, we as readers cryptically sense that “something is taking its course”, that an unnamed cataclysmic event has left the world in ruins, however, we can never be sure.

Hamm²⁸ – whose name reminds us of Noah’s cursed son – passes days by composing and reading fragments of a morbid tale which deals with a catastrophe that caused the death of many people. He is constantly demanding that Clov look out of the window and relate what he sees. *Endgame* is quite often regarded as a sequel to *Waiting for Godot*. Here Beckett paints an even more bleak and desolate picture of dying and suffering humanity. In *Godot* there was still the prospect of hope that Godot might someday arrive; in *Endgame* the only waiting is for the end of the game, for all players to be removed from life’s chessboard. Clov begins the play with a phrase spoken by the dying Christ:

CLOV. (fixed gaze, tonelessly). Finished.
 It’s finished, nearly finished.
 It must be nearly finished. (Pause)
 Thus, the beginning is really a sort of end, yet such an end never comes.
 HAMM. Do you believe in a life to come?
 CLOV. Mine was always that.

This is a peculiar example of language use. After hearing Hamm’s question, we usually wait for a yes/no answer in order to find out something about the (religious) beliefs of the answerer, but Clov’s answer does not lead us to anything beyond the physical words on the page. In other words, nothing is revealed. The signifiers of the old world no longer hold meaning in the new, post-apocalyptic world.²⁹ What we see is the mere physicality of the words on the page, a *veil* that conceals the *void*.

Post-apocalyptic works usually create an ambience in which an uncanny feeling of menace pervades. That is why the reference to the past becomes important.³⁰

²⁷ Ibid., p. 157.

²⁸ The name of Hamm might also allude to the Hebrew word “Ha-am” which means “people.”

²⁹ Etymologically, the word “apocalypse” is derived from the ancient Greek apokalupsis, and literally means a revelation or an unveiling; in the religious sphere, The Apocalypse refers to the story and images found in the Revelation of Saint John the Divine – a book added to the New Testament and containing futuristic glimpses of a time of pain and judgment. In the religious sense, apocalypse includes both the destruction of one world and the creation of another, but in the case of Beckett, no other world is going to be created anew.

³⁰ Consider, for example, the madman in *Endgame*. Hamm describes a mad friend of his who “was a painter and engraver. I had a great fondness for him. I used to go and see him, in the asylum. I’d take him by the hand and drag him to the window. Look! There! All that rising corn! And there! Look! The sails of the herring fleet! All that loveliness! (Pause.) He’d snatch away his hand and go back into his corner. Appalled. All he had seen was ashes. (Pause.) He alone had been spared. (Pause.) Forgotten.” Ironically, he was the only one spared. In *Murphy* there are also many references to the past – as if the stability of the real is always in the past, before the novel began and somewhere else.

And this effect is perfected through language. Beckett is shrewd enough to give us only tips not the whole story of what happened (in the past). And these tips are in bits and pieces as if in a puzzle. The reader should therefore be shrewd as well.

Another important point in post-apocalyptic literature is the mundane presence of death; death is no longer mighty and scary – it is prolonged and ever-present. In *Endgame* characters wish for it; in fact, one of the greatest fears that all the characters share is that of being reincarnated or resurrected after death. Thus they make an effort to kill all potential procreators such as the flea: “But humanity might start from there all over again! Catch him, for the love of God!” This is taken to the extreme in the form of trying to kill the rat and later trying to kill the little boy. Therefore, death is dethroned; characters here live in death, and *death is in their language*, for as the Bible famously says: “Death and life are in the power of the tongue”³¹. Here, language takes on a heavy parodic loading – it parodies death and any hope for the afterlife.³²

Besides, Clov’s vision of the outside world is a “zero”, a vacuous territory. The repetition of the words “finished”, “zero” along with the title imply that nothing new will ever happen. The word “can’t” which occurs in most of their dialogues reveals impotency. *Language does not lead to action; language is disabled*.

Conclusion: “Words without Thoughts Ne’er to Heaven Go”

The development of narrative strategy and technique through the course of Samuel Beckett’s literary oeuvre enacts a parody of the Cartesian method of doubt, in which the search for first principles, instead of providing grounds for certainty, is a hopeless, grotesque quest for a self which eludes any and every assertion. In fact, “The subject, for Beckett, is always already post-catastrophic, already inhabits spaces of ruin, always is in search of impossible sites of refuge; the subject, in other words, bears the marks of disaster even as the world he inhabits itself is disastrous”³³. Beckett’s works could indeed be defined by “post-humanism”, that branch of philosophy which fundamentally critiques the idea that the individual subject is the center of all things.

For Beckett, the acting “I” no longer signifies except to the Other. Speaking invites or solicits the Other. Therefore, in Beckett we see *inter*-subjectivity that sustains the exteriority of the Other. For example, In *Murphy*, to be is to be heard.

Moreover, *Murphy* shows that sanity and madness are essential states of mind; rather, they are concepts formed by the closed system of language. Though Murphy tries not desire anything, he cannot escape language. Like Hamm and Clov in *Endgame*, Murphy is stuck in a pathless path [*la dispersion du present qui ne passé*]: “thus speaking not speaking... Speaking, not wanting to, wanting to, not being able to”³⁴.

³¹ *Proverbs* 18:21.

³² For thinkers such as Giorgio Agamben (1942), *Auschwitz* is where and when the essence of the human (its capacity for speech) had been fully stripped from him. “What the death camps thereby also revealed is that ‘man’ (the mortal speaking being) can *really* be separated from his ‘essence’ (speech) and consigned by the most extreme expressions of sovereign power (the camps, contemporary torture) to a kind of *undead subsistence*” (Murray, A. & Whyte, J. (eds.) *The Agamben Dictionary*. Edinburgh, 2011, pp. 118–119).

³³ Boulter, J. *Posthuman Space in Samuel Beckett’s Short Prose*. Edinburgh, 2020, p. 2.

³⁴ Blanchot, M. *Awaiting Oblivion*. Lincoln, 1997, p. 48.

Due to the divided cogito, the ever-increasing gap between the self and the ego, Murphy by the end of the novel becomes imprisoned within his ego and loses true contact with his *self*. Murphy the delusional cannot get rid of the Symbolic, because as an individual, he is born into that pre-existing system. Hence, the unreliable narrator of the novel becomes a significant structural device, for it unravels Murphy's delusion. Here again what I emphasized at the very beginning of the paper becomes important: suspension of non-contradiction rule (*epoché*).³⁵ Many of the narrator's seemingly believable statements are in one way or another confusing or inconsistent. For example, he twice says that Murphy is a "strict non-reader"; but he also reveals that Murphy is familiar with works by Dante, Swift, Wordsworth, Campanella, and Bishop Bouvier, among others. Reading the novel, we come across many contradictions, one after another. So, we learn that Beckett's use of language is fueled by inconsistency and unreliability.

In Beckett's play *Endgame*, we also see that characters enter into a conversation in order to stop thinking; in fact, speaking is a retreat from thinking. Any search for *le mot juste* is absurd. In *Endgame*, both Hamm and Clov cause language to fragment, to hesitate, to stutter, to wait. Indeed, their feeble dialogues show that both Hamm and Clov tear language apart, forcing each other's words to break prematurely. The End of Man comes when subjects are no longer able to think about their *being*.

I would like to end this paper with reference to a poem by Beckett entitled "*Comment dire*" ("What is the word") written in October 1988,

glimpse-
 seem to glimpse-
 need to seem to glimpse-
 afaint afar awayover there what-
 folly for to need to seem to glimpse afaint afar awayover there
 what-
 what-
 what is the word-
 what is the word-

References

- Adorno, T.W. "Trying to Understand Endgame", *New German Critique*, 1982, No. 26, pp. 119-150.
 Beckett, S. *Murphy*. London: Faber & Faber, 1938. 192 pp.
 Beckett, S. *Endgame*. New York: Grove Press, 1958. 91 pp.
 Beckett, S. *Three Novels: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*. New York: Grove, 1958. 416 pp.
 Beckett, S. *Proust and Three dialogues*. London: John Calder, 1965. 126 pp.
 Beckett, S. *Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho, Stirrings Still*. London: Faber & Faber, 2009. 176 pp.
 Blanchot, M. *The Infinite Conversation*, trans. by S. Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 471 pp.
 Blanchot, M. *Awaiting Oblivion*, trans. by J. Gregg. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. 87 pp.

³⁵ Epochē (ἐποχή) in Greek means suspension. Beckett's language is an experience of suspension (epoché) between speaking and not-speaking. It is in fact an experience of "not not-speaking." Beckett's unique use of an *experimentum linguae* allows a new experience of language.

- Blanchot, M. *Faux Pas*, trans. by C. Mandell. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001. 336 pp.
- Boulter, J. *Posthuman Space in Samuel Beckett's Short Prose*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. 232 pp.
- Cavell, S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 408 pp.
- Critchley, S. *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, 2nd ed. London: Routledge, 2004. 305 pp.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. by D. Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. 136 pp.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. 629 pp.
- Felman, S. *Language and Madness (Literature/Philosophy/Psychoanalysis)*. California: Stanford University Press, 2003. 304 pp.
- Fish, P. "Murphy: That harmless Lunacy", *Journal of Literary Studies*, 1993, Vol. 9, No. 2, pp. 156-169.
- Jung, C.G. *Analytical Psychology: Its Theory and Practice (The Tavistock Lectures)*, trans. by E.A. Bennet. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1982. 234 pp.
- Lacan, J. *Écrits: A Selection*, trans. by A. Sheridan. London: Routledge, 1966. 400 pp.
- Murray, A. & Whyte, J. (eds.) *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 224 pp.
- Pettersson, O. "Language, Search and Aporia in Plato's Seventh Letter", *Sophia Perennis*, 2010, Vol. 2, pp. 31-62.

Беккет, постгуманизм и искусство уменьшения

Масуд Фарахмандфар

Доцент кафедры английской литературы факультета персидской литературы и иностранных языков. Университет им. Алламе Табатабаи. Allameh Tabataba'i University (ATU). South Allameh Str., Sa'adat Abad, Tehran, 1997967556, Iran; e-mail: farahmand@atu.ac.ir

Постгуманизм, как всесторонняя критика требований гуманизма и в особенности центральной роли когнитивных и биологических структур, предлагает новое понимание царства языка, роли субъекта и окружающей среды. Посткагастрофический субъект в творчестве Беккета использует слова, которые приходят из ниоткуда, без всякой цели, без направления и без телоса. Таким образом, именно в несостоятельности языка мы осознаем наше затруднительное положение в качестве узников этой символической пустоты. Попытки подступиться к работам Беккета или проинтерпретировать их могут так и оставаться на уровне «попыток»; осуществление или улавливание абсолютного смысла будет миражом, иллюзией. С опорой на идеи Джонатана Боултера, в данной статье осуществляется демонстрация значения и взаимосвязи сути постчеловеческого и существования в мире, поскольку постчеловеческий субъект кажется всегда находящимся внутри некоего пространства; он оказывается так или иначе расположенным. Это пространство может быть постапокалиптическим; однако в нем всегда есть след бытия и существования. Иными словами, именно пространство и пространственность определяют и детерминируют границы представления о постчеловеческом в творчестве Беккета. Далее Боултер утверждает, что постчеловек а-ля Беккет бросает вызов границам и бинарностям.

Ключевые слова: Беккет, «Мёрфи», «Конец игры», постгуманизм, язык, пустота, эпохе

Для цитирования: Farahmandfar M. Beckett, posthumanism, and the art of lessness // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 117-127.

ДИСКУССИИ

К.Х. Момджян

О СТРУКТУРЕ РЕФЛЕКТИВНОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ*

Момджян Карен Хачикович – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой социальной философии и философии истории философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: karm48@mail.ru

Автор различает рефлексивную (эпистемную) и валюативную (софийную) традиции философствования. Первая из них стремится *познать* мир в собственной логике его феноменально данного бытия, независимой от человеческих предпочтений. Вторая – не познает, а *осознает* мир, рассматривая его через призму ценностных предпочтений человека, соотнося его с потребностями и интересами людей. Существование двух типов философствования связано с различием денотативных суждений о сущем и прескриптивных суждений о должном, которые связаны между собой, но не сводятся друг к другу и не выводятся одни из других. В статье отстаивается право рефлексивной философии говорить на языке верифицируемых суждений истины, выступая одновременно против позиции «когнитивного империализма», абсолютизирующего истину и превращающего ее в субстанцию человеческого духа. Автор считает недостаточными антропологическую и гносеологическую трактовки рефлексивной философии, которые ограничивают ее предмет анализом человека в его праксиологическом, аксиологическом и гносеологическом отношениях к миру и отстаивает немодное ныне субстанциальное понимание философии, согласно которому ее объектом является окружающий и охватывающий нас мир, а предметом – возможное единство этого мира, рассматриваемое в аспектах его *интегративной целостности* и *таксономической всеобщности*. Интегративный подход, ищущий субстанциальные различия и связи между подсистемами действительного мира, осуществляется натурфилософией, социальной философией и философией сознания. Иную задачу имеет общеприкладная онтология. Она начинается с аксиоматической проблематики существования мира, соотношения реального и идеального, и переходит далее к верифицируемым суждениям о референтных *отношениях* между различными «царствами бытия». Мир рассматривается онтологией в концептуальной проекции «отдельное – единичное – особенное – всеобщее», отличной от концептуальной проекции «целое – часть». Автор приводит аргументы в пользу важности онтологической проблематики, имеющей

* Статья подготовлена в рамках деятельности научно-образовательной школы МГУ «Сохранение мирового культурно-исторического наследия», при поддержке РНФ, проект № 22-28-00927 «Диагноз современности и глобальные общественные вызовы в социально-философской рефлексии».

большое методологическое значение для нефилософских (прежде всего, общественных и гуманитарных) наук.

Ключевые слова: философия, мир, человек, бытие, сознание, истина, ценность, целое, всеобщее

Для цитирования: Момджян К.Х. О структуре рефлексивного философского знания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 128–145.

Дискурс сущего и дискурс должного в философском осмыслении мира

В истории человеческой мысли термин «философия» используется для обозначения двух разных способов мышления человека об окружающем и охватывающем его мире. Речь идет о *рефлексивной*¹ (эпистемной) философии, которую условно можно назвать «линией Аристотеля» и столь же древней *валюативной* (софийной) традиции, условно обозначаемой как «линия Сократа» в философии. Общим для обеих традиций я считаю стремление осмыслить *объектную диспозицию* «человек – мир», «мир – человек», стороны которой рассматриваются в своих предельных основаниях, наиболее общих характеристиках.

С этой диспозицией имеют дело все мыслители, именуемые философами, что не мешает им рассматривать ее совершенно разными способами. Сторонники рефлексивной традиции стремятся *познавать* мир и человека в мире, то есть понимать их *в собственной логике их бытия* (в гегелевском понимании термина «логика»), которая, по убеждению рефлексивных философов, дана субъекту познания принудительно и не зависит от его ценностных предпочтений. Такие философы стремятся говорить на языке *суждений истины*, которые поддаются процедурам верификации, фальсификации и другим видам гносеологической экспертизы, позволяющей отличить *знания* о мире от незнаний и заблуждений².

Представители валюативной традиции имеют своей главной целью не познание окружающей и охватывающей нас реальности, а, говоря словами Карла Ясперса, ее *осознание*. Используя определенные знания о мире, они стремятся оценить его, соотнести с потребностями и интересами человека, чтобы понять, что в этом мире есть добро и зло, справедливость и несправедливость, красота и безобразие. Валюативную философию интересуют *смыслы человеческого существования в мире* и конгениальные этим смыслам формы идеального общественного устройства.

Важно понимать, что валюативная философия не является видом научного дискурса. В отличие от рефлексивной традиции она дает нам не *знания* о мире, а адаптивно значимые *мнения* о нем. Ей недоступен язык суждений истины, она использует язык *неверифицируемых суждений ценности*, понимая под ценностями мотивационные предпочтения человека, связанные

¹ Термин «рефлексивный» (не путать с «рефлексивным») произведен от глагола «to reflect» (отражать, отображать).

² Под знанием я понимаю не информацию вообще, а доказуемо истинную информацию. Я согласен с В.А. Лекторским, считающим, что «знание не может не быть истинным – иначе оно не знание»: Лекторский В.А., Касавин И.Т., Никифоров А.Л. и др. Возможна ли истина в гуманитарных науках? Материалы круглого стола. Ч. 1 // Философия науки и техники. 2017. Т. 22. № 2. С. 6.

с выбором приоритетных конечных целей жизни и фундированных ими потребностей³.

Не будучи наукой, валюативная философия играет большую роль в жизни общества. Именно этот вид философствования частью создает, а частью проясняет стихийно сложившийся ценностный консенсус, лежащий в основе форм человеческой культуры, понятой как система символических программ мышления и чувствования, которые связаны нитями логической, аксиологической и стилевой зависимости.

Различая философское познание и философское осознание мира, я признаю, что они органически связаны между собой и находятся в отношениях взаимоположенности (когда одно невозможно без другого). В самом деле, не зная, как устроен мир, мы не можем оценивать его с должной глубиной, а рассуждая о его устройстве, мы не можем не использовать эти знания для смысловой ориентации. Совершенно очевидно, что рецепты достойного существования в мире, предлагаемые валюативной философией, не могут не основываться на определенной картине этого мира, существующей в голове философа. В этом плане рефлексивные компоненты содержатся в каждой валюативной доктрине в своем «снятом» виде, выступая как средство достижения главной цели, отличной от познания мира как такового. Точно так же некоторые мыслители, принадлежащие к рефлексивной традиции, сочетают в своем творчестве поиск истины с конструированием некоторой «правды жизни», проистекающей, как кажется многим, из объективных знаний о мире.

Важно, однако, понимать, что связь любых переменных, обладающих не только взаимоположенностью, но и способностью к взаимопроникновению, не означает их тождества. Различие между рефлексивным и валюативным философствованием основано на фундаментальном различии *денотативных* суждений о сущем и *прескриптивных* суждений о должном, связь между которыми не дает оснований их смешивать, поскольку, как показал еще Дэвид Юм, должное в нашем мире не сводится к сущему и не выводится из него⁴.

В самом деле, *дискурс сущего* рассматривает мир как наличное бытие, которое возникает, существует и изменяется по собственным законам, независимо от человеческих интенций. При этом грамотный философ не может не понимать, что окружающий и охватывающий нас мир дан человеку *феноменально*, его ноуменальное бытие не может быть доказано посредством логических аргументов. Об этом писал И. Кант, рассуждая о «скандале в философии»⁵, с этим соглашался Энгельс, вынужденный признать, что существование внешнего мира, отличного от его восприятий, «есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения», и это существование не может быть доказано «с помощью нескольких фо-куснических фраз»⁶.

³ См.: Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.

⁴ Нужно сказать, что такая трактовка тезиса, известного как «гильотина Юма», подвергается сомнению со стороны ряда философов, с аргументами которых я не могу согласиться. Моя точка зрения совпадает с точкой зрения Л.В. Максимова, подробно проанализировавшего эту дискуссию. См.: Максимов Л.В. Гильотина Юма: pro et contra // Этическая мысль / Ethical Thought. 2012. Т. 12. С. 124–142.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. М., 2015. С. 47.

⁶ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 20. М., 1961. С. 43.

Спрашивается, о какой собственной логике внешнего мира может идти речь, если само его существование принимается нами на веру? Философия, издавна обсуждающая эту ситуацию, обнаружила два возможных выхода из нее. Первый – последовать за радикальными солипсистами, которые руководствуются принципами *esse est percipi* (существовать, значит быть воспринимаемым) и *esse est percipere* (существовать, значит быть воспринимающим), то есть полагают, что никакой «посюсторонней» реальности, существующей вне и помимо человеческих восприятий нет, и не может быть.

Очевидно, что такую позицию нельзя опровергнуть теоретически, однако она не может быть принята с практической точки зрения, поскольку делает невозможной совместную жизнь людей, вынужденных сомневаться в реальном существовании себе подобных, необходимости лечить болезни, вносить коммунальные платежи или защищаться от нападений, раз уж все эти явления и процессы представляют собой комплекс собственных ощущений, не выходящий за границы нашего сознания.

Второй выход из «скандала в философии» – вынести за скобки теоретическую недоказуемость реального существования мира, рассматривать это утверждение как аксиому, признание которой является безальтернативным условием существования воспринимающего разума. Признавая существование внешнего мира, мы решаем все проблемы, неразрешимые для солипсистов. В том числе мы получаем достоверное объяснение того, почему наши восприятия реальности не произвольны, почему в них наличествует объективная законосообразность, в соответствии с которой воспринимаемые нами тела расширяются при нагревании или подвергаются действию вполне определенной силы притяжения.

Качественно иным является *ракурс должного*, в котором мы рассматриваем охватывающий нас мир не таким, каким он явлен нам де-факто, а таким, каким ему *следует быть* с точки зрения человеческих представлений о «лучшем», артикулируемых мыслителями валюативного толка. Отдавая должное мудрости Эпикура, Сенеки, Конфуция, Кьеркегора или Ницше, мы должны понимать, что в основе формулируемых ими суждений лежат не объективные реалии мира, данные нам в чувственном опыте, а *свободный мотивационный выбор* человека, решающего, какие конечные цели жизни предпочтительны для него самого и некоторых других людей, обладающих схожим психотипом, менталитетом и жизненным опытом.

Важно понимать, что ценностные предпочтения, артикулируемые валюативной философией, могут быть *общезначимыми* и даже *общеобязательными*, но это не делает их объективно истинными или ложными в гносеологическом истолковании этих категорий. В мире ценностных предпочтений отсутствует истина, содержание которой определяется реалиями, не зависящими от наших мнений, желаний и воли⁷. Мы не можем утверждать, что из объективно данного нам устройства мира следуют столь же объективные различия между «истинными и ложными», «главными и второстепенными» ценностями человека. Нельзя утверждать, к примеру, что самоценность жизни (как в этом убеждены противники абортов) де-факто стоит выше, чем

⁷ В ценностных предпочтениях человека нет истины, однако сама истина может быть объектом ценностного предпочтения, выступая, соответственно, не как ценность, а как благо – ценностью является не истина сама по себе, а мотивационное влечение к обретению истины, рассматриваемое как приоритетная цель жизни.

свобода женщины распоряжаться собственным телом (столь же недоказуемым является обратное предположение). Важно понимать, что в основе любых дискуссий о правомерности аборт, смертной казни, эвтаназии и прочего лежит спор о конечных ценностных приоритетах, который не решается посредством научных аргументов, способных принудить оппонента признать ее «истинность».

Приведенная точка зрения нуждается, впрочем, в нескольких серьезных уточнениях, которые защитят ее от возможных возражений. Нередко приходится слышать, что идея неверифицируемости ценностных предпочтений ошибочна, поскольку противоречит общебиологическому закону самосохранения жизни, который действует в отношении любых живых систем, включая человека. Согласно этой точке зрения, не подлежат гносеологической экспертизе лишь такие ценностные предпочтения людей, которые имеют *нежизнеобеспечивающий* характер. Иными словами, человек свободен выбирать между карьерным ростом и семейным счастьем, между дружеским общением и уединением, поскольку от этого выбора не зависит *факт* его жизни, биологическое выживание в среде. В иных случаях, когда такая зависимость имеет место, мы обретаем объективный критерий оценки человеческих предпочтений, согласно которому «истинными» являются лишь те из них, которые способствуют цели выживания, данной человеку как «инстинкт самосохранения».

Не думаю, что с этой точкой зрения можно согласиться. Я не буду спорить с тем, что закон самосохранения распространяет свое действие на человеческую жизнь. Важно, однако, понимать, что для живых систем с мало-мальски развитой психикой самосохранение в среде не сводится к сохранению *факта* жизни, но предполагает сохранение ее *качества*, которое живая система воспринимает как «комфортное». При этом специфика человека состоит в том, что в экзистенциальной ситуации, когда нельзя сохранить и то, и другое, он способен отказаться от факта жизни, чтобы до последних ее секунд сохранять то, что ценит выше жизни. Ради таких ценностей, представляющих собой мотивационное влечение к свободе, достоинству, служению истине и пр., люди способны преодолевать объективно заданное психикой инстинктоподобное влечение к биологическому выживанию, которое обуславливает наше поведение, но не автоматизирует его. Это обстоятельство не позволяет нам считать «ложным» мотивационный выбор, основанный на убеждении в том, что в жизни есть ценности поважнее, чем жизнь.

Еще одно возражение против неверифицируемости ценностных предпочтений основано на убеждении в том, что свободный выбор между фактом и качеством жизни есть привилегия лишь *индивидуального, но не коллективного субъекта*, в роли которого выступает общество и образующие его социальные институты. Такой коллективный субъект не знает гамлетовских сомнений, он безальтернативно стремится сохранить себя в истории, осуществляя действия, предписанные этой объективно заданной целью. Это дает нам бесспорный критерий гносеологической оценки человеческих предпочтений, согласно которому истинными являются те из них, которые способствуют сохранению и развитию коллективных форм существования, а ложными – те, которые препятствуют достижению этой цели.

Полагаю, что эта точка зрения основана на двух ошибочных посылах. Первой из них является мифологема *интегративного субъекта*, которому приписывают объективную цель самосохранения и стремление к ее реали-

зации. Второй ошибкой является непонимание фундаментального различия между неверифицируемыми суждениями ценности и вполне верифицируемыми суждениями значимости, которые фиксируют влияние несомоцельных человеческих предпочтений на сохранность коллективных форм существования.

Начнем с мифологемы интегративного субъекта, существование которого отстаивают сторонники т.н. «методологического коллективизма» (термин К. Поппера), убежденные в том, что социальные группы и институты обладают полноценной субъектностью – способностью осуществлять целеполагающую активность, направленную на удовлетворение собственных потребностей, интересов и целей, которые отсутствуют у отдельно взятых людей.

Подобный подход, несомненно, мистифицирует историю. Конечно, общество, государство, политические партии и прочие объединения людей существуют как онтологическая реальность, несводимая к сумме образующих их индивидов⁸. Однако они представляют собой реальность институциональную, но не субъектную. Человеческие объединения выступают как организационные формы взаимодействия, в основе которых лежат безличные отношения между людьми, способными существовать лишь в среде себе подобных. Как институциональная среда индивидуальной человеческой жизни общество, государство и другие формы социальной коллективности, несомненно, программируют деятельность, но они не способны осуществлять ее, преследуя некие собственные цели, которые отсутствовали бы у образующих их людей⁹.

Отсюда следует, что ни у общества, ни у государства, ни у политических партий нет и не может быть никакой объективно заданной собственной цели выживания. В сохранении форм социальной коллективности заинтересованы не объединения людей, а сами люди, понимающие, что такая сохранность является условием их индивидуального самосохранения. Несмотря на то, что отдельные индивиды могут воспринимать общественное благо как конечную цель своей жизни, в действительности оно выступает (если использовать терминологию П.А. Сорокина) в качестве «ценности как средства», отличной от «ценностей как целей». Сохранение коллективных форм существования не самоцельно для людей, оно является предметом особого организационного интереса, опосредующего потребности как средство их удовлетворения.

С этим связано второе возражение против критикуемой точки зрения. Конечно, нельзя спорить с тем, что человеческие предпочтения влияют на сохранность общества и могут способствовать или препятствовать достижению этой цели. Более того, можно согласиться с тем, что оценка таких предпочтений как «верных» или «неверных», основанных на истинном или ложном понимании ситуации, действительно возможна. Но это утверждение не имеет отношения к обсуждаемой нами проблеме свободного ценностного выбора, не поддающегося гносеологическим экспертизам.

⁸ Спорят с этим лишь сторонники социально-философского номинализма, отрицающие реальное бытие надындивидуальных матриц социального взаимодействия, убежденные в том, что социальные группы представляют собой не более, чем терминологическую реальность (общество рассматривается как множественное число от слова «человек», армия – как множественное число от слова «солдат» и т.д.).

⁹ См.: Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. № 4. С. 7–26.

Дело в том, что выбор человека является неverifiedируемым лишь в том случае, если он касается объективно заданных *конечных целей* существования и фундированных этими целями человеческих потребностей. Говоря о конечных целях, я использую категорию «цель» в ее наиболее широком «кибернетическом» понимании, в котором она обозначает реактивный информационный сигнал, предпосланный действию, вызывающий его и ориентирующий в предзаданном направлении. Под это понимание подпадают не только *субъективные цели*, представляющие собой идеальный образ желаемого результата, возникающий лишь в человеческой психике, но и *объективные цели* – генетически заданные *влечения*¹⁰ к самосохранению, направляющие информационную активность любых живых систем. Такие объективные цели имеют конечный характер, то есть представляют собой самозамкнутый вектор поведения, относительно которого бессмысленен вопрос «зачем?». Это значит, что у нас нет ответа на вопрос: *зачем* люди стремятся жить, получая удовольствие от жизни и избегая причиняемого ей дискомфорта? Эту способность нужно констатировать как данность, не имеющую целевого причинения – это так потому, что так устроены люди, которым генетически предписаны объективные цели самосохранения, предполагающие удовлетворение соответствующих потребностей. Эти объективные факторы деятельности, как уже отмечалось выше, обуславливают поведение людей, но не автоматизирует его, позволяя человеку делать свободный мотивационный выбор между ними.

Иначе обстоит дело с выбором *средств*, которые способствуют достижению конечных целей и удовлетворению фундированных ими приоритетных потребностей. Мне уже приходилось цитировать Вольфганга Гете, утверждавшего: «свободен только первый шаг, но мы рабы второго». Это означает, что характер избранной цели предопределяет характер средств, объективно годных или негодных для ее достижения, благодаря чему мы получаем возможность гносеологической экспертизы человеческих предпочтений, имеющих несомацельный характер.

Иными словами, человек свободен выбирать между жизнеобеспечивающей потребностью в безопасности и бытийной (согласно Маслоу) потребностью в самоуважении, но он утрачивает эту свободу, когда речь идет о выборе средств, способных привести его к желаемой цели. Сделав экзистенциальный выбор в пользу гамлетовского «быть», человек должен принимать как данность средства, без которых реализация этой цели невозможна. Оценивая такие средства, мы используем verifiedируемые «суждения значимости», которые качественно отличны от неverifiedируемых «суждений ценности», выражающих стратегические, а не операциональные предпочтения человека¹¹.

¹⁰ Нельзя не согласиться с В. Франклом, который настаивал на «фундаментальном различии между влечением к чему-либо, с одной стороны, и стремлением – с другой». Влечения, согласно Франклу, «толкают» нас помимо нашей воли, в то время как стремления представляют собой осмысленные предпочтения человека, в воле которого решать, «хочет он или нет реализовать данный смысл» (Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 63).

¹¹ В этом плане известный призыв М. Вебера, предлагавшего «освободить» науку от оценок, касается только и исключительно суждений ценности, в то время как суждения значимости могут и должны использоваться научным мышлением. Сам Вебер де-факто признавал это обстоятельство, утверждая, что «научному исследованию прежде всего и безусловно доступна проблема соответствия средств поставленной цели» (Вебер М.

Именно такие верифицируемые суждения значимости используются для оценки влияния, которое человеческие предпочтения оказывают на выбор средств и способов индивидуального и коллективного самосохранения. К примеру, мы имеем все основания считать ошибочной политическую стратегию, которая ведет к поражению страны, если эта стратегия принималась с целью предотвратить такое поражение. В этом случае выбор средств достижения поставленной цели оказался праксеологически неверным, поскольку основывался на гносеологически ошибочных расчетах. Сказать нечто подобное о конечных целях мы не имеем возможности: действовать «верно» или «неверно» люди начинают лишь *после того*, как совершили экзистенциальный ценностный выбор, сформировав потребностные приоритеты, не подлежащие гносеологической апробации.

Еще одно важное уточнение к излагаемой точке зрения. Мне уже приходилось писать, что ценностное сознание человека имеет сложноструктурированный, многоуровневый характер¹². В основе этой системы лежат *базовые ценности* человека, которые не следует путать с его *ценностными предпочтениями*.

Базовые ценности человека всецело определяются его потребностями, которые представляют собой свойство социального субъекта испытывать надобность в том, без чего его существование является невозможным или некомфортным (при этом универсальный характер человеческих потребностей обуславливает универсальность базовых ценностей, одинаковых у всех представителей человеческого рода). В основе базовых ценностей лежит *рефлексия потребностных состояний* – осознание важного различия между *удовлетворенной потребностью* и состоянием *нужды*, представляющей собой острую актуализированную потребность, требующую своего немедленного удовлетворения.

Я разделяю мнение, согласно которому всякий человек подчиняется объектобиологическому закону жизни, который вынуждает его стремиться к тому, что он считает «лучшим» для себя. Человек определенно не может стремиться к «худшему» как к *самоцели* (что не мешает ему использовать это «худшее» как средство обретения «лучшего» – скажем, выбирать невкусную еду ради сохранения фигуры). Соответственно, на уровне базовых ценностей объектом мотивационного влечения к «лучшему», заданному константами нашей психики, является состояние удовлетворенной потребности, в то время как состояние потребностной депривации рассматривается как объективно «худшее».

Это значит, что всякий психически адекватный человек не может не считать благом для себя здоровье, безопасность, уважение к самому себе, признание со стороны других, возможность свободной самореализации, способность создавать или переживать красоту, обретать значимый опыт и др. Соответственно, оценочные суждения, в которых констатируется желаемое потребностное состояние (такие как «для человека здоровье лучше нездоровья», «безопасность предпочтительнее незащищенности», «внутренняя свобода предпочтительнее несвободы» и т.д.), могут с полным основанием претендовать на гносеологическую истинность¹³.

«Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 347). Замечу, что различие суждений ценности и суждений значимости имеет большое значение для социальной науки, обуславливая, в частности, возможность научной теории общественного прогресса.

¹² См.: Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей. С. 25–41.

¹³ Естественно, возможны ситуации, в которых для человека, стремящегося избежать призыва в армию, нездоровье предпочтительнее здоровья, а незнание, как утверждается еще

Иначе обстоит дело с подсистемой «ценностей по выбору», в основе которых лежит не рефлексия потребностных состояний, а *рефлексия потребностных предпочтений*, которые различны у разных индивидов и социальных групп, исполняющих разные функции, обладающих разной культурой, живущих в разные исторические эпохи и др. Констатируя колоссальные мировоззренческие различия между людьми, мы должны связывать их не с набором базовых ценностей (который неизменен), а с *субординационными связями* между ними, возникающими как результат мотивационного ранжирования человеческих потребностей. Субъект стремится удовлетворить все свои базовые потребности, однако далеко не всегда это оказывается возможным, что вынуждает нас выстраивать шкалу мотивационных предпочтений, которая неподсудна гносеологической экспертизе, не может считаться истинной или ложной. Конечно, этот выбор обусловлен объективными обстоятельствами жизни, которые, повторю, *вливают* на человеческое поведение, но не *определяют*, не автоматизируют его, оставляя возможность выбора жизненных приоритетов, который осуществляется свободной человеческой волей, руководствующейся императивами должного, а не фактологией сущего.

Вернемся, однако, к проблеме строения рефлексивного философского знания, способного искать и находить истинное знание о мире и месте человека в нем.

Несколько слов об истине и объективных границах ее познания

Как мы знаем, способность человеческого разума формулировать денотативные суждения о мире, поддающиеся гносеологической экспертизе, всегда вызывала споры среди философов, многие из которых со времен античных софистов сомневались в существовании объективной истины и возможности ее обнаружения рефлексивным (прежде всего, научным) сознанием.

К сожалению, подобные сомнения приобрели особую популярность в современной философии. Я имею в виду попытки сторонников постструктурализма и постмодернизма дискредитировать основы научного познания, поставив науку «в один ряд с другими формами идеологии»¹⁴ или, как минимум, оспорить эссенциалистскую стратегию познания, возражая против научной истины в ее номотетическом понимании.

Мне уже приходилось писать о том, что аргументы радикального антициентизма не оказали никакого влияния на естественные науки, представители которых убеждены в существовании объективной истины, рассматривая науку как «игру двух партнеров, в которой нам необходимо предугадать

в книге Экклезиаста, предпочтительнее знания. Это, повторю, не значит, что человек способен стремиться к нездоровью или незнанию как к самоцели: депривация потребности в подобных случаях является вынужденным средством удовлетворения иной свободно выбранной потребности, отличной от неудовлетворяемой. Описанные Ярославом Гашеком дезертиры, платившие деньги за инъекцию керосина в руку или ногу, предпочитали безопасность здоровью, не отменяя позитивной значимости последнего. Точно так же, люди, убежденные в том, что «во многотрудности много печали», вовсе не стремятся к незнанию как к самоцели, а лишь ставят благо сиюминутного душевного комфорта выше, чем благо знания.

¹⁴ Бурганова Л.А. Постмодернизм – антинаучный проект? // Вестник экономики, права и социологии. 2007. № 1. С. 126–132.

поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд. Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать»¹⁵.

Жертвой постмодернистской агрессии, направленной против истины вообще или номотетической стратегии ее познания оказались по преимуществу социальные и гуманитарные науки¹⁶, в которых, словами Н.С. Розова, сформировался некий «антитеоретический консенсус» людей, которые «с упорством, достойным лучшего применения... выражают свое презрение к «позитивизму», «мифам объективного знания», «линейности мышления», «абстрактным конструкциям», «кабинетной науке» и т.д.»¹⁷.

Будучи убежден в существовании объективной истины и возможности ее научного познания, я полагаю, что успешность последнего связана с рядом фундаментальных ограничений, которые должен учитывать человек, борющийся с «обессиливающим наваждением скептицизма» (по выражению С.Л. Франка). О первом из этих ограничений речь уже шла выше: оно состоит в признании того, что интересующая нас истина не абсолютна не только потому, что нельзя знать все обо всем, но и потому, что она касается лишь мира феноменов, но не мира ноуменов.

Понимая это обстоятельство, профессиональный философ должен избегать распространенной среди ученых «корреспондентской трактовки» истины, понятой как *соответствие знаний действительности*. Ясно, что такого соответствия нет и не может быть по той простой причине, что эта действительность дана человеку лишь в его восприятии: познать реальность «саму по себе», очистив ее от человеческих представлений о ней, столь же невозможно, как запрыгнуть самому себе на спину.

Вместе с тем наивность «корреспондентской трактовки», отождествляющей вещь с образом вещи, не означает, что отсутствуют иные концептуальные модели истины, позволяющие избежать ее конвенционального истолкования, сохраняющие ее объективность, доказуемость и проверяемость (к примеру, имманентная трактовка, согласно которой истина есть согласие разума с данными чувственного опыта и самим собой).

Второе ограничение, связанное с поиском истины, состоит в понимании того, что она не является субстанцией человеческого духа, которая способна фундировать собой все многообразные его проявления. Важно понимать, что истина наличествует лишь в секторе *рефлексивного* сознания, ее нет и не может быть в сознании *валюативном*, воспринимающем мир с позиции ценностных предпочтений (софийная философия, мораль) а также в сознании *проектном*, которое придумывает, конструирует то, чего люди еще не имеют, но хотели бы иметь (правовое и инженерное сознание, искусство и др.).

¹⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 44.

¹⁶ В сфере социально-гуманитарного знания постмодернизм, словами П. Бурдьё, «производит опустошительное действие... Существует некое предрасположение подвергать сомнению абсолютизм разума... однако, если такая установка поверхностна, она может легко распространиться и упрочиться в определенных социальных кругах... и привести к бесполезному, символическому ниспровержению, слегка фальшивому, а иногда и опасному, нигилистическому. Отсюда – соблазн подвергать радикальному сомнению научность вообще и, в особенности, научность социальных наук» (Бурдьё П. За рационалистический историзм // Социо-Логос постмодернизма '97. М., 1996. С. 9).

¹⁷ Розов Н.С. Достижимы ли научный консенсус и «быстрые открытия» в социальном познании // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 1. P. 106.

Непонимание этой истины ведет к агрессивному «когнитивному империализму», который считает все формообразования «высокого» человеческого духа инобытием истины, а те сферы, которые «не подчиняются аргументам и доказательствам, относит к ментальности дикой, примитивной, недоразвитой, отсталой, отчужденной, основанной на мнении, обычаях, авторитете, предубеждениях, незнании, идеологии... В лучшем случае в эту темноту обскурантизма пытаются впустить луч света, цивилизовать, обучить, развить»¹⁸. В худшем случае такую ментальность предлагают ликвидировать, как пытались искоренить религию, рассматривая ее лишь как «ложное сознание» и игнорируя ее экзистенциальную роль¹⁹.

Наконец, третье ограничение, связанное с поиском истины, состоит в том, что даже в сфере рефлексивного сознания, где она теоретически существует, ее далеко не всегда можно обнаружить практически. Истину, увы, непросто найти наукам, изучающим мир бесконечно большого и бесконечно малого. Истину не всегда можно найти в идеографических науках, изучающих уникальные неповторимые явления человеческой жизни и человеческого духа. Эту специфическую особенность идеографического познания абсолютизируют сторонники постмодернизма, перенося ее на генерализующие науки с номотетическим стилем мышления. Именно так рождаются безответственные рассуждения о нарративах физики или химии, ничем не отличающихся от утверждений литературоведения и даже нарративов обыденного сознания²⁰.

Обозначив свое понимание сути, возможностей и пределов рефлексивного философского мышления, мы можем перейти к рассмотрению его структурной организации.

Разделы рефлексивной философии

Нужно сказать, что сторонники рефлексивной традиции, считающие философию наукой, по-разному понимают объект и предмет своей дисциплины. Существуют, как минимум, три трактовки проблемных задач рефлексивной философии, которые можно назвать *субстанциальной*, *антропологической* и *гносеологической*.

Согласно первой субстанциальной трактовке (вершиной которой можно считать философию Гегеля) объектом философии является окружающий и охватывающий нас мир, а ее предметом – возможное *единство* этого мира, рассматриваемое в двух взаимосвязанных аспектах: в аспекте *интегративной целостности* и аспекте *таксономической всеобщности*.

Вторая трактовка утвердилась в результате т.н. «антропологического поворота» в философии, который инициировали М. Шелер и другие мыслители, призвавшие философов отвлечься от безличных мировых субстанций и обратиться к исследованию человеческого существования. Согласно этой

¹⁸ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 70.

¹⁹ В этом плане я вполне согласен с Лиотаром, который признает правомерность «денотативной игры, где релевантность принадлежит истинному/ложному», призывая науку отказаться от попыток «легитимировать другие языковые игры» (Там же. С. 97).

²⁰ Неудивительна ироническая реакция естествоиспытателей на подобные заявления, примером которой может быть известная книга А. Сокала и Ж. Брикмона: Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодернизма. М., 2002.

трактовке объектом философии является не мир, а человек, а предметом философии считают триединое отношение человека к миру – *праксиологическое, аксиологическое и гносеологическое*.

Наконец, гносеологическая модель рефлексивной философии ограничивает ее объект *познавательным* отношением человека к миру, считая предметом философии саму возможность, общие механизмы и формы человеческого познания. Именно так понимал философию Э. Гуссерль, считавший ее строгой наукой, которая дает беспредпосылочный анализ опыта познающего сознания, выделяя его существенные черты.

Я являюсь убежденным сторонником субстанциального понимания философии, поскольку лишь оно позволяет нам сохранить весь концептуальный объем значимой философской проблематики, не жертвуя ни одной из ее частей. Все прочие версии философствования вынуждают нас отказаться от того или другого блока важных философских проблем²¹.

Из каких же разделов состоит субстанциально понятая философия? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны конкретизировать тезис о двух аспектах анализа возможного единства мира – *интегративном* и *таксономическом*. Наличие этих аспектов порождается различием между концептуальной проекцией «целое – часть» и концептуальной проекцией «отдельное – единичное – общее – всеобщее» в их применении к объекту субстанциально понятой философии.

В случае с интегративным анализом мира он воспринимается как *системное целое*, состоящее из автономных подсистем, которые Н. Гартман именовал «царствами бытия», а Ф. Энгельс «формами движения материи». Соответственно, задачей интегративного анализа является спецификация этих форм, обнаружение существенных различий и столь же существенных связей между способами существования, которые присущи неорганической, органической и надорганической подсистемам гетерогенного мира.

Я считаю ошибочным мнение людей, полагающих, что эта проблематика не имеет эвристического значения для современной науки. Столь же ошибочно мнение ученых, считающих, что для ее осмысления достаточно усилий частных наук, выступающих в роли «сам себе философа». Возьмем, к примеру, биологическую науку, для которой условием изучения *живого* (конкретных биологических организмов – носителей жизни) является адекватное понимание субстанциальной специфики самой *жизни* как особого способа существования в мире. Чтобы понять феномен жизни, ученый должен владеть философской методологией – понимать, что представляет собой субстанция как *самоцельное качество, способное к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию*, создающее «из себя и для себя» все множество своих модусов, атрибутов и акциденций²². Необходимо понимать, что сущностные свойства субстанции не могут быть выведены из ее собственных атрибутов – как это делают биологи, пытающиеся определить

²¹ Так, антропологический подход при последовательном его применении исключает из философии метафизическую (в ее классическом понимании) и натурфилософскую проблематику. При гносеологическом понимании философии из нее выпадают не только метафизика и натурфилософия, но и социальная философия, от которой остается лишь тематика социального познания, в то время как все содержательные проблемы общественной жизни выводят за рамки философского дискурса.

²² См.: Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществензнании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 71–82.

жизнь через имманентные ей свойства адаптации, метаболизма, способности к росту и размножению и прочее. Тем более ошибочны попытки определить жизнь через ее субстратные параметры, трактуя ее, к примеру, как «способ существования белковых тел».

Чтобы понять сущность жизни, необходимо выйти за пределы ее субстанциальной самозамкнутости, сопоставив ее с иными формами существования в мире, которые не попадают в поле зрения биологической науки. Необходимо понимать, что представляет собой феномен *информации*; насколько универсальны информационные процессы (существуют ли они в неживой природе, объекты которой способны отображать в своих свойствах и состояниях свойства и состояния воздействующих на них тел). Необходимо понимать, чем *самоцельное* существование информационных систем отличается от существования *функционального*, связанного с реализацией внешних несобственных целей и т.п. Иными словами, для понимания сути жизни необходима философская методология, использующая принцип “outside the box”, согласно которой сущность любого явления, представляющего собой часть некоей системы, не может быть понята без учета свойств целого, в которое эта часть «вмонтирована».

Еще большую роль философия играет в понимании такой специфической формы жизни, как общественная жизнь. Понять субстанциальную специфику социума нельзя без философской методологии, дающей понимание деятельности как *modus essendi* общественного человека. Частные науки, не использующие такую методологию, не способны осмыслить фундаментальное отличие *целеполагающей* активности людей от *целесообразной* активности биологических систем, не могут реконструировать генетические и функциональные связи между биологическим и социальным.

Доказательством может служить немалая путаница в решении сложных научных проблем, начиная с проблем антропосоциогенеза. Накопив немалый фактологический материал, ученые до сих пор спорят о том, где проходит субстанциальная граница между животными предками человека, формирующимися людьми и сформировавшимися *Homo Sapiens*. Очевидно, что ответ на этот вопрос лежит не в сфере фактологии, он предполагает понимание системообразующего основания человеческого образа жизни, каковым является вербально-понятийное, абстрактно-логическое мышление, а вовсе не орудийное отношение к среде, несмотря на его генетическую предпосланность мышлению.

Философская методология необходима не только для различения органической и социальной реальности. Сложность состоит в том, что субстанциальные различия между биологическим и социальным никак не мешают их взаимопроникновению, в результате которого биогенные факторы, имманентные деятельности, существенно влияют на процесс ее осуществления. Это порождает острый спор между противниками и сторонниками биологического редуционизма (к числу которых относятся адепты современной социобиологии) и этот спор не может быть решен вне и помимо философских процедур мышления.

Как бы то ни было, интегративный анализ возможного единства мира, будучи важной задачей субстанциальной философии, не охватывает всех ее проблем: он образует предметное поле натурфилософии и социальной философии, но не общеполитической онтологии, решающей иные задачи. Начнем с того, что поиску различий и связей между подсистемами гетерогенного мира логически предпослан уже упоминавшийся вопрос о существовании

последнего. Прежде чем различать подсистемы реального мира и искать зависимости между ними, философия должна понять, как соотносятся *реальное* и *идеальное*: существует ли реальность независимо от сознания, отображаясь в нем, или же сознание (человеческое или трансцендентное) предшествует реальному, создавая его.

Таким образом, первой проблемой общефилософской онтологии является вопрос о *бытии и сознании*, который, как уже отмечалось выше, не имеет научного решения. Именно это обстоятельство порождает специфический вид философствования, который принято называть метафизикой, представляющей собой обсуждение рефлексивных по своей сути, но не подвластных научному мышлению проблем. Я согласен с А.Л. Доброхотовым, определявшим метафизику как философское учение о сверхпытных началах бытия²³. Именно сверхпытный характер обсуждаемой проблематики побуждает метафизиков конструировать неverified концепты, подобные доктрине бытия у Парменида, учению Платона об идеях или гегелевской теории Абсолютного Духа. В результате возникает противоречие, верно подмеченное А.Л. Доброхотовым: метафизика как жанр рационального рефлексивного философствования должна была бы «иметь одинаковый с наукой тип движения в истории», должна была бы быть «прогрессирующим накоплением знаний, фактически же она имеет одинаковый с искусством характер фонда несводимых друг к другу ценностей... Нет ни одной проблемы метафизики, которая была бы сегодня решенной, и нет оснований ждать появления общепризнанных истин и ценностей»²⁴.

Стартуя с аксиоматической проблематики, онтология не ограничивается ей, переходя далее к верифицируемым утверждениям о возможном единстве мира, рассмотренном в *таксономической* проекции, отличной от проекции интегративной.

Это значит, что онтология отвлекается от анализа *связей*, существующих между подсистемами мира, и осуществляет анализ *референтных отношений* между ними. Онтология должна дать ответ на вопрос: представляют ли собой разные подсистемы гетерогенного мира замкнутые монады, не имеющие между собой ничего общего? Или же существуют такие универсальные свойства и состояния, связи и отношения, которые присущи и миру неживой природы, и миру природы живой, и социальной реальности, и миру человеческого сознания?

В отличие от нефилософских наук, изучающих конкретные объекты и процессы, которые порождаются конкретными причинами и порождают конкретные следствия, находясь в конкретных связях и отношениях, имеют конкретные свойства и состояния, общефилософская онтология ставит вопросы: что есть объект вообще в отличие от процесса вообще? Что есть

²³ Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А.Л. Избранное. М., 2008. С. 199.

²⁴ Там же. С. 213, 214. Сказанное не означает, что метафизику следует трактовать как бессмысленную интеллектуальную забаву. Она вызвана к жизни неотменяемой экзистенциальной потребностью человека знать хоть что-то о том, что познанию неподвластно. Поэтому долгие годы борьбы с метафизикой, которую инициировали логические позитивисты, сменились попытками ее «реабилитации» в современной философии (см.: Мионов В.В. Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. № 3. С. 84–97; Столярова О.Е. Онтологические основания критики метафизики и возвращения метафизики // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 2. P. 106–120.

связь в отличие от отношения? Свойство в отличие от состояния? Что представляет собой причина в отличие от следствия, целое в отличие от части, общее в отличие от единичного и отдельного? Что есть изменение вообще, что такое необходимость и чем она отличается от случайности и т.д. и т.п.

Полагаю, что таксономический аспект рассмотрения мира, реализуемый онтологией, может быть определен с помощью старой диамаатовской формулировки о всеобщих законах природы, общества и человеческого сознания, которую неправомерно считали определением философии вообще. На самом деле, ни социальная философия, ни натурфилософия, ни философия сознания, изучающие отдельные подсистемы действительного мира не ищут его всеобщие законы – их интересует операциональная конкретизация этих законов, которые проявляют себя очень по-разному в отдельных царствах бытия и царстве человеческого сознания²⁵.

Какое же значение имеет онтологический анализ всеобщего в мире, предельных оснований его существования для изучающих этот мир нефилософских наук? Полагаю, что для разных наук это значение является разным. В меньшей мере онтология важна для ученых, изучающих неживую природу, то есть имеющих дело с достаточно простым объектом, у которого отсутствует возможность свободного выбора поведенческих реакций, который обладает минимальной родовидовой спецификацией и т.д. (это не означает, конечно же, что физикой или химией заниматься «легко», что они не имеют собственных специфических трудностей). В этих условиях знание общеподлинной онтологии полезно для исследователей, проясняет и дисциплинирует их мышление, предохраняет от очевидных ошибок и нелепостей (в духе суждений о «свободе воли электрона»). Тем не менее онтологическая проблематика едва ли входит в «лабораторный минимум мышления» физика или химика, являющийся непременным условием научных открытий.

Более значимым знание философской онтологии является для биологов, а критически важным оно становится для гуманитариев и обществоведов, имеющих дело с несравненно более сложным объектом – человеком в среде себе подобных. В результате знание философии перестает быть вопросом общей академической культуры исследователя и становится условием его успешной профессиональной работы. Можно утверждать, что обществоведы и гуманитарии, не понимающие, чем необходимость отличается от неизбежности, случайность от вероятности, отдельное от единичного, что отличает неповторимые «события» общественной жизни от стоящих за ними воспроизводимых «структур» и пр., едва ли смогут ответить на многие важные вопросы, касающиеся человека, общества и истории.

Изложенная трактовка философской онтологии наверняка вызовет несогласие у людей, считающих ее проблематику неактуальной в свете антропологического поворота в философии и тем более в свете беспрецедентной экспансии воинствующего антисциентизма. Однако я убежден в том, что веяния философской моды никак не влияют на объективную важность онтологической проблематики, высокий статус которой будет восстановлен

²⁵ Как следствие, социальная философия, к примеру, вынуждена прилагать немалые усилия, чтобы доказать, что всеобщие принципы детерминизма, согласно которым одна и та же причина при одних и тех же обстоятельствах порождает одно и то же следствие, сохраняют свое действие в общественной жизни людей, несмотря на наличие у последних свободной воли, превращающей историю в поток уникальных неповторяющихся событий.

в философии и в процессе ее преподавания. Этому способствуют сложнейшие процессы современной истории, вновь вступившей в период негарантированных исходов и требующей от философов адаптивно значимого знания, а не произвольной игры в слова и смыслы.

Список литературы

- Бурганова Л.А. Постмодернизм – антинаучный проект? // Вестник экономики, права и социологии. 2007. № 1. С. 126–132.
- Бурдые П. За рационалистический историзм / Пер. с фр. Н.А. Шматко // Социо-Логос постмодернизма'97. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 9–29.
- Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / Пер. с нем. М.И. Левина // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 345–415.
- Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория Будущего, 2008. С. 198–214.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Академический проект, 2015. 568 с.
- Лекторский В.А., Касавин И.Т., Никифоров А.Л. и др. Возможна ли истина в гуманитарных науках? Материалы круглого стола. Ч. 1 // Философия науки и техники. 2017. Т. 22. № 2. С. 5–27.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
- Максимов Л.В. Гильотина Юма: pro et contra // Этическая мысль / Ethical Thought. 2012. Т. 12. С. 124–142.
- Мионов В.В. Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. № 3. С. 84–97.
- Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.
- Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. № 4. С. 7–26.
- Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществензнании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 71–82.
- Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса / Пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
- Розов Н.С. Достижимы ли научный консенсус и «быстрые открытия» в социальном познании // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 1. P. 96–114.
- Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодернизма / Пер. с англ. А. Костикова и Д. Кралечкина. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. 248 с.
- Столярова О.Е. Онтологические основания критики метафизики и возвращения метафизики // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 2. P. 106–120.
- Франкл В. Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша и Е.В. Эйсмана. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 20. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. 827 с.

On the structure of reflective philosophical knowledge*

Karen H. Momdzhyan

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: karm48@mail.ru

The author draws a distinction between the reflective (epistemic) tradition of philosophizing and the value philosophy, which perceives the world correlating it with the needs and interests of people as well as viewing it through the prism of the man's value preferences. The author derives this distinction from the difference between denotative judgments about being and prescriptive judgments about the proper. These two types of judgments are claimed to be related but not reducible to each other and not derived from one another. The author defends the right of a reflective philosophy to speak in the language of verifiable judgments of truth, while opposing the position of cognitive imperialism, which absolutizes the truth and turns it into the substance of the human spirit. The author treats the anthropological and gnoseological interpretations of the reflective philosophy, which limit its subject to the analysis of the man in his praxiological, axiological and gnoseological relation to the world, as insufficient. The article defends the now unfashionable substantive understanding of philosophy, according to which its object is not the man, but the world surrounding and embracing us, and its subject is the possible unity of the world considered in the aspects of its integrative wholeness and taxonomic universality. An integrative approach that looks for substantive distinctions and connections between the subsystems of the world, is carried out by natural philosophy, social philosophy, and philosophy of consciousness. Philosophical ontology has a different objective. It begins with the axiomatic problem of the existence of the world, the relation between the real and the ideal, and proceeds to verifiable judgments about the referential relations between the various "realms of being". The world is considered by the discipline of ontology in a conceptual projection "the separate – the singular – the particular – the universal", which is different from a conceptual projection "the whole – the part". The author argues for the importance of the ontological problematics, which is of great methodological importance for non-philosophical (first of all, social and humanitarian) sciences.

Keywords: philosophy, world, real and ideal, man, truth, value, whole, universal

For citation: Momdzhyan, K.H. "O strukture reflektivnogo filosofskogo znaniya" [On the structure of reflective philosophical knowledge], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 128–145. (In Russian)

References

- Bourdieu, P. "Za racionalisticheskij istorizm" [For rationalistic historicism], trans. by N.A. Shmatko, *Socio-Logos postmodernizma'97*. Moscow: Institut eksperimental'noj sociologii Publ., 1996, pp. 9–29. (In Russian)
- Burganova, L.A. "Postmodernizm – antinauchnyj proekt?" [Is postmodernism an anti-science project?], *Vestnik ekonomiki, prava i sociologii*, 2007, No. 1, pp. 126–132. (In Russian)
- Dobrohotov, A.L. "Vozvrashchenie metafiziki, ili kakie dejstvitel'nye uspekhi sdelala metafizika so vremen Parmenida" [The return of metaphysics, or what real progress metaphysics has made since Parmenides], in: A.L. Dobrohotov, *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Territoriya Budushchego Publ., 2008, pp. 198–214. (In Russian)

* The article was prepared within the framework of the activities of the MSU scientific-educational school "Preservation of World Cultural-Historical Heritage", with the support of the Russian Science Foundation, project No. 22-28-00927 "Diagnosis of our time and global public challenges in the socio-philosophical reflection".

- Engels, F. "Anti-Dyuring" [Anti-Dühring], in: K. Marks & F. Engels, *Sochineniya* [Essays], Vol. 20. Moscow: Politizdat Publ., 1961. 827 pp. (In Russian)
- Frankl, V. *Chelovek v poiskah smysla* [A Man in Search of Meaning], trans. by D.A. Leontiev, M.P. Papush and E.V. Eidman. Moscow: Progress Publ., 1990. 368 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [A Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Lossky. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2015. 568 pp. (In Russian)
- Lectorsky, V.A., Kasavin, I.T., Nikiforov, A.L. et al. "Vozmozhna li istina v gumanitarnykh naukah?" [Science, Technology, and Society. Is Truth Possible in Humanities?], Pt. 1, *Filosofiya nauki i tekhniki*, 2017, Vol. 22, No. 2, pp. 5–27. (In Russian)
- Liotard, J.-F. *Sostoyaniye postmoderna* [The State of the Postmodern], trans. by N.A. Shmatko. St. Petersburg: Aleteya Publ., 1998. 160 pp. (In Russian)
- Maksimov, L.V. "Gil'otina Yuma: pro et contra" [Hume's Guillotine: pro et contra], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2012, Vol. 12, pp. 124–142. (In Russian)
- Mironov, V.V. "Metafizika ne umiraet (Haydegger i ego zashchita metafiziki)" [Metaphysics does not die (Heidegger and his defence of metaphysics)], *Intellekt, Innovacii, Investicii*, 2019, No. 3, pp. 84–97. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "O probleme obshchechelovecheskikh cennostey" [On the Problem of Universal Values], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 3, pp. 25–41. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "Social'no-filosofskiy podhod k probleme chelovecheskoj sub"ektnosti" [A Socio-Philosophical Approach to the Problem of Human Subjectivity], *Chelovek*, 2022, No. 4, pp. 7–26. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "Substancional'nyj podhod v teoreticheskom obshchestvoznanii, ego neobhodimost' i principy" [The Substantial Approach in Theoretical Social Science, Its Necessity and Principles], *Voprosy filosofii*, 2022, No. 2, pp. 71–82. (In Russian)
- Prigozhin, I. & Stengers, I. *Poryadok iz haosa* [Order out of Chaos], trans. by Y.A. Danilov. Moscow: Progress Publ., 1986. 432 pp. (In Russian)
- Rozov, N.S. "Dostizhimy li nauchnyj konsensus i 'bystrye otkrytiya' v social'nom poznanii" [Is the scientific consensus and 'quick discoveries' in social cognition attainable?], *The Digital Scholar: Philosopher's Lab*, 2018, Vol. 1, No. 1, pp. 96–114. (In Russian)
- Sokal, A. & Brikmont, J. *Intellektual'nye ulovki: kritika sovremennoj filosofii postmodernizma* [Intellectual Tricks: A Critique of Contemporary Postmodern Philosophy], trans. by A. Kostikova and D. Kraletchkin. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 2002. 248 pp. (In Russian)
- Stolyarova, O.E. "Ontologicheskie osnovaniya kritiki metafiziki i vozvrashcheniya metafiziki" [Ontological Foundations of Critique of Metaphysics and the Return of Metaphysics], *The Digital Scholar: Philosopher's Lab*, 2018, Vol. 1, No. 2, pp. 106–120. (In Russian)
- Weber, M. "Ob"ektivnost' social'no-nauchnogo i social'no-politicheskogo poznaniya" ['Objectivity' of social scientific and socio-political cognition], trans. by M.I. Levina, in: M. Weber, *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 345–415. (In Russian)

ФЕНОМЕН МОРАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

А.П. Беседин

ТРЕБОВАНИЕ ВНИМАНИЯ ДЛЯ МОРАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ*

Беседин Артем Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; e-mail: a.besedin@hardproblem.ru

Статья посвящена исследованию эпистемического условия моральной ответственности. Эпистемическое условие понимается в диспозициональной форме: возложение ответственности уместно только в том случае, если агент находился в эпистемической позиции, подходящей для получения релевантного для моральной ответственности знания. Выбор диспозициональной трактовки эпистемического условия обосновывается при помощи четырех мысленных экспериментов, показывающих неудовлетворительность актуалистского понимания этого условия. Главный вопрос статьи касается того, какой именно должна быть эта эпистемическая позиция. В статье приводится критика понятия ответственности со стороны Н. Леви, предполагающая, что мы никогда не оказываемся в эпистемической позиции, требуемой для моральной ответственности. Кратко рассматриваются две линии ответа на критику Леви: подход обоснованности ожиданий и атрибутивистский подход. При помощи анализа мысленного эксперимента выявляется условие базового знания морально значимой ситуации, при дальнейшем анализе которого открывается требование внимания как условия моральной ответственности. Под вниманием понимается способность перенаправлять свои когнитивные ресурсы на разные задачи. Далее демонстрируется моральное значение внимания: исследуется невнимательность как извиняющий фактор, показывается связь внимания и таких феноменов моральной жизни, как забота и уважение. В статье показано, что требование внимания предполагает наличие определенного контроля над вниманием. Делается вывод о том, что введение требования внимания дает ответ на критику Леви, которая предполагает, что у нас нет контроля над психологическими состояниями, ведущими к действиям. Это не так, поскольку контроль над вниманием выполняет эту функцию. В заключении обсуждаются перспективы дальнейших исследований: изучение понятия контроля над вниманием, связи моральной ответственности и сознания и рассмотрение требования внимания в контексте эпистемологии добродетелей.

Ключевые слова: моральная ответственность, эпистемическое условие, внимание, действие по незнанию

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-78-10044 «Феномен моральной ответственности», <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>

Для цитирования: Беседин А.П. Требование внимания для моральной ответственности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 146–159.

Необходимые условия моральной ответственности

Обычно в исследовательской литературе выделяют два условия моральной ответственности (МО) – условие контроля и эпистемическое условие.

Условие контроля (УК). Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если агент контролирует (или контролировал в релевантный момент) то, за что на него возлагается моральная ответственность¹.

Эпистемическое условие (ЭУ). Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если агент находился в такой эпистемической позиции, из которой ему в достаточной степени было доступно релевантное знание о том, за что на него возлагается моральная ответственность².

Эти формулировки требуют дальнейшего уточнения. В случае с контролем может возникнуть вопрос, контроль какого типа требуется для МО. В случае с ЭУ нужно выяснить, знание чего именно требуется от агента, а также знание какого рода. Варианты ответа на вопрос о предмете знания включают знание о совершении действия, о моральном статусе действия, о последствиях и о доступных альтернативах. Не обязательно принимать все четыре пункта как необходимые условия МО. В отношении типа знания важен вопрос о том, нужно ли для МО актуальное знание или диспозициональное³.

ЭУ и УК не обязательно рассматривать как независимые друг от друга условия. Некоторые авторы⁴ полагают, что ЭУ должно быть включено в УК: мы не можем контролировать то, о чем мы совершенно не осведомлены, и поэтому контроль над действием всегда осуществляется из подходящей для этого эпистемической позиции. Это наблюдение тем не менее не подрывает принятого деления условий: упомянутые философы считают УК, включающее в себя ЭУ, достаточным условием МО, тогда как мы будем понимать ЭУ как необходимое.

В дальнейшем будет предполагаться, что для МО требуется именно диспозициональное знание. Это уже выражено в принятой нами формулировке ЭУ: агент должен находиться в эпистемической позиции, из которой ему доступно релевантное (актуальное) знание (именно это имеется в виду под диспозициональным знанием). Можно легко показать, что мы интуитивно принимаем, что актуального знания (в момент совершения действия у агента есть осознаваемое релевантное для моральной ответственности убеждение) недостаточно для МО. Для этого рассмотрим примеры, соответствующие знанию о совершении действия и об альтернативах (именно эти примеры потребуются нам в дальнейшем), в которых актуальное знание отсутствует, но мы все равно полагаем, что агент несет МО.

¹ Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Этика и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2021. Т. 21. № 2. С. 7–8.

² Там же. С. 9.

³ Rudy-Hiller F. The Epistemic Condition for Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-responsibility-epistemic/> (дата обращения: 22.08.2022).

⁴ Ekstrom L.W. Free Will: A Philosophical Study. Boulder (CO), 2000. P. 211; Levy N. Hard Luck: How luck undermines free will and moral responsibility. N.Y., 2011. P. 110.

Незнание I: незнание о действии. Офисный работник, как обычно утром, нажимает на кнопку включения своего компьютера, однако в этот момент он не осознает того, что, если он это сделает, это приведет к тому, что электрик получит удар током. Между тем он был предупрежден, что этим утром проводятся ремонтные работы и электроприборы включать нельзя.

Незнание II: незнание альтернатив. Врач назначает пациенту лечение, имеющее неприятные побочные эффекты, не зная о том, что достаточно давно существует более современный способ лечения, не имеющий побочных эффектов.

В этих примерах мы склонны приписывать МО агентам, которые не обладают актуальным знанием о фактах, важных для МО.

Представим себе, что персонажи приведенных выше сценариев пытаются снять с себя МО, ссылаясь на актуальное незнание соответствующих обстоятельств. Сама по себе эта стратегия может быть успешной: действительно, если агент не мог знать (находился в неподходящей эпистемической позиции) о том, что он совершает действие, о его моральном статусе, о последствиях, об альтернативах, мы должны его извинить. Соответствующие примеры достаточно очевидны, поэтому я не буду их приводить. Однако в случаях незнания I и II мы отклоним оправдание агента, сказав примерно следующее: «Ты должен был помнить, понимать, предвидеть, знать». В связи с этим возникает, пожалуй, главный вопрос к диспозиционально трактуемому ЭУ: что именно означает требование типа «Ты должен был знать»? Иначе говоря, в какой именно эпистемической позиции должен был находиться агент, чтобы нести МО? Ответ на этот вопрос важен ввиду того, что критик понятия МО может попытаться показать, что мы никогда не находимся в такой эпистемической позиции. По этому пути идет Нил Леви.

Жесткая удача Нила Леви

Аргумент жесткой удачи Леви⁵ основан на следующем тезисе: «Наши действия (прямо или косвенно) являются либо продуктами конститутивной удачи, либо наличной удачи, либо их обеих»⁶. Под конститутивной удачей понимается набор факторов, определяющих то, кем мы являемся (наш характер, привычки и т.п.). Леви показывает, что эти факторы почти никогда от нас не зависят. Наличная удача проявляется в ситуации конкретного выбора и, опять же, связана с вмешательством неподконтрольных нам факторов. Любой проступок, по Леви, может быть объяснен при помощи этих двух видов удачи, которые исключают МО агента. Леви концентрируется на порицаемых действиях, поскольку именно они являются главным предметом рассмотрения в литературе по МО и именно против сохранения практики применения негативных моральных реакций выступают критики МО.

Леви считает, что ЭУ должно быть включено в УК, а контроль, требуемый для МО, Леви называет релевантным. «Релевантный контроль предполагает (а) психологический контроль над нашими действиями, такой, что,

⁵ Краткое изложение этого аргумента дано в: *Беседин А.П.* Клещи удачи Нила Леви против компатибилистских теорий моральной ответственности // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 3. С. 26–37.

⁶ *Levy N.* Hard Luck. P. 94.

если наши ментальные состояния рационализируют планируемое действие (при этом рационализировать действие – значит делать это действие лучшей альтернативой, доступной агенту, с точки зрения самого агента), если агент действует намеренно, то он совершит рационализированное действие; и (b) контроль над психологическими состояниями, которые рационализируют действие, такой, что, если действие рационализируется психологическими состояниями агента, агент заслуживает порицания за это действие только в том случае, если он или она заслуживает порицания за приобретение или сохранение психологических состояний, которые его рационализируют»⁷. Удовлетворение этих условий оказывается проблематичным в случаях незнания I и II; в особенности это касается условия (b). Возьмем сценарий I: на наше возражение «Ты должен был помнить», офисный работник может апеллировать и к наличной удаче («Меня отвлекли и поэтому я забыл»), и к конститутивной («Я забывчивый человек и ничего с этим не поделаешь»), и эти оправдания будут правдивыми (ведь мы предполагаем, что офисный работник именно забыл о ремонте электросети, а не причинил вред монтеру намеренно). Мы можем продолжить настаивать на том, что офисный работник должен был принять меры, чтобы предотвратить эти влияния удачи, однако он может возразить, что не мог здесь и сейчас контролировать психологическое состояние, приведшее к нажатию на кнопку. Он не мог просто взять и вспомнить, что из-за этого действия человека ударит током, не мог сделать так, чтобы его не отвлекли, не мог перестать быть забывчивым. Это значит, что он не мог соблюсти условие (b).

Такую аргументацию Леви распространяет практически на все случаи морально порицаемых действий: «Когда агент действует аморально, это часто происходит потому, что он считает, что он делает что-то морально правильное, либо потому, что не придает морали должного веса, ошибочно полагая, что соображения морали перевешиваются в конкретном случае соображениями благоразумия (или какими бы то ни было). Поскольку в таких обычных ситуациях агенты действуют так, как, по их мнению, они должны действовать, мы, по-видимому, можем считать их заслуживающими порицания за свои действия, только если мы можем порицать их за их ложные убеждения. Порицание агентов за ложные убеждения (еще раз, с точки зрения принятой нами перспективы контроля) предполагает обнаружение затемняющего (benighting) действия – действия, которым агент осознанно и свободно лишил себя возможности получить знание и из-за которого он ответственен за свое незнание... Очень часто подходящего кандидата на роль затемняющего действия нет»⁸.

Авторы статьи «Этика и метафизика моральной ответственности» мотивируют свой выбор диспозициональной формулировки ЭУ, используемой также и в этой статье, приблизительно такими же соображениями: «Речь не обязательно идет об актуальном знании агента... но о том знании, наличия которого было бы уместно требовать от агента в его положении. В этом отношении особую роль играют причины незнания. Предполагается, что если агент не знает чего-то по причинам, за которые он сам несет моральную ответственность, то он является ответственным и за действия, обусловленные этим незнанием; если же за причины своего незнания он не несет

⁷ Ibid. P. 5.

⁸ Ibid. P. 131.

ответственности, то и за обусловленные этим незнанием действия ответственность может быть с него снята... Если [незнание врача] обусловлено тем, что в студенчестве вместо изучения предмета он предпочитал кутить в компании друзей, то он несет ответственность за некорректное лечение, поскольку он несет ответственность за причины, обусловившие его незнание»⁹. Проблема здесь в том, что мы попадаем на новый виток обсуждения происхождения убеждений нашего студента-медика. Можно задать вопрос в духе Леви: «Почему студент прогуливал пары?». По-видимому, мы должны признать, что эта опция казалась ему в тот момент наилучшей и мы проваливаемся в регресс: объяснение одного затемняющего действия требует отыскания другого затемняющего действия¹⁰.

Кажется, что регресс этот может быть прерван акратическим действием агента: «Затемняющие действия имеют место тогда, когда агент осознанно лишает себя возможности приобрести знание при полном понимании потенциальной важности этого знания. В таком случае агенты действуют вопреки принимаемым им суждениям относительно того, как лучше поступить, и поэтому действуют акратически»¹¹. Леви показывает, что акратические действия несвободны и агент не несет за них МО¹². Поэтому акратические затемняющие действия не могут быть источником МО за последующее незнание. Для целей настоящего исследования примем этот вывод Леви. В вышеприведенной цитате из Леви говорится, что порицаемые аморальные действия часто (но, можно предположить, не всегда) следуют из незнания агента. Единственную серьезную альтернативу незнанию составляет акрасия. Поскольку и то, и другое снимает МО, получается, что мы никогда не несем МО за свои проступки.

Некоторые подходы к ответу на аргумент жесткой удачи

Случаи, в которых незнание не снимает ответственности, часто разбираются в литературе, и подходы, применяемые к ним, могут быть использованы против аргумента Леви. Для целей данной статьи достаточно будет выделить две группы подходов.

Во-первых, это подход обоснованности ожиданий. Требование типа «Ты должен был знать, помнить, предвидеть X» сторонниками этого подхода часто трактуется так: от агента можно было обоснованно ожидать, что он знает, помнит, предвидит X¹³. (В этой статье при использовании выражения «должен был...» всегда будет иметься в виду «от агента можно было обоснованно ожидать...»). Важной чертой такого подхода является историчность: источником МО агента за последующее действие, совершенное по незнанию, является предшествующее затемняющее действие. Ответственность наследуется первым от второго. Этот тезис разделяет и Леви.

⁹ Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Этика и метафизика моральной ответственности. С. 9–10.

¹⁰ Подробнее о регрессе такого типа см.: Rudy-Hiller F. Op. cit.; Wieland J.W. Introduction // Responsibility: The epistemic condition. N.Y., 2017. P. 12–20.

¹¹ Levy N. Hard Luck. P. 153.

¹² Ibid. P. 133–154.

¹³ FitzPatrick W.J. Unwitting wrongdoing, reasonable expectations, and blameworthiness // Responsibility: The epistemic condition. P. 29–32.

Главный вопрос к этой теории касается формулировки критерия обоснованности ожиданий: когда ожидания являются обоснованными? Некоторые философы утверждают, что для того, чтобы можно было обоснованно предполагать наличие у агента соответствующего знания, достаточно, чтобы агент обладал определенными способностями и возможностями (*saracity*) получить это знание. Далее необходимо уточнить, как именно трактовать эти способности¹⁴.

Другие полагают, что одних лишь способностей и возможностей недостаточно, и используют для усиления своей позиции инструментарий эпистемологии пороков. Они указывают на то, что изначальное затемняющее действие должно было быть проявлением эпистемического порока¹⁵. Такая точка зрения представляется автору данной статьи наиболее перспективной ввиду того, что она дает возможность комплексно рассмотреть характер агента (моральный и интеллектуальный), проявляемый в действии. Кроме того, она позволяет с самого начала привнести нормативность в ЭУ. Так или иначе, Леви может попытаться ответить на приведенные выше стратегии: наши способности и интеллектуальные пороки также являются продуктами удачи, не контролируются нами и поэтому исключают МО.

Другой вариант – это атрибутивистский подход. Атрибутивисты считают, что история, приведшая к совершению действия, неважна для МО. «Атрибутивисты считают, что оценки моральной ответственности касаются в основном того, можно ли атрибутировать действие (или бездействие, черту характера или убеждение) агенту для целей моральной оценки, что обычно означает, что действие (или бездействие и т.д.) отражает “установки чувствительности к суждению” агента (Скэнлон), “оценочные суждения” (А. Смит), или, более широко, его “моральную личность” (Иероними)»¹⁶. Таким образом, мы порицаем агента за действие, совершенное по незнанию, не потому, что история этого действия восходит к затемняющему действию, заслуживающему порицания, а потому, что здесь и сейчас в действиях агента проявляется черта моральной личности агента, заслуживающая порицания.

Такая простая формулировка атрибутивизма ведет к контринтуитивным следствиям. Изменим случай II. Предположим, что доктор назначает пациенту лечение, имеющее побочные эффекты, потому что он не мог знать о существовании альтернативы. Кажется, что в этом случае мы не должны его порицать. Атрибутивист может уточнить свою позицию и согласиться с этим: этот врач не заслуживает порицания, потому что в его поступке проявляется добрая воля и именно она составляет предмет моральной реакции. Элизабет Харман полагает, что одним из критериев оценки качества воли агента является забота о важных с моральной точки зрения обстоятельствах¹⁷. Если врач достаточно заботился о получении данных о новых методиках лечения, но по объективным причинам не получил их, его не следует порицать. А доктор из примера II заслуживает порицания потому, что проявил недостаточную заботу о здоровье пациента.

¹⁴ Clarke R. Ignorance, Revision, and Common Sense // *Ibid.* P. 233–251.

¹⁵ FitzPatrick W.J. Unwitting wrongdoing, reasonable expectations, and blameworthiness. P. 32–37.

¹⁶ Talbot M. Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-responsibility/> (дата обращения: 22.08.2022).

¹⁷ Harman E. When is Failure to Realize Something Exculpatory? // *Responsibility: The epistemic condition.* P. 123.

Леви посвящает целую главу ответу на атрибутивистские аргументы¹⁸. Главный его вывод состоит в том, что тот тип МО, который допускают теории качества воли (этим термином он обозначает атрибутивистские теории), не является общепринятым и интуитивным. Обычно под МО, с точки зрения Леви, мы имеем в виду более сильный тип ответственности, чем просто оценку моральной личности агента.

В дальнейшем рассуждении мы попытаемся занять среднюю позицию между двумя обозначенными подходами. Важным представляется внимание атрибутивистов к качеству воли агента, проявляемому в поступке здесь и сейчас. В то же время стоит признать и законность возражения типа «Должен был знать» в значении «Можно было обоснованно ожидать», но с одной оговоркой: нужно отказаться от его исторической трактовки ввиду того, что наследование МО от ранее совершенных действий к последующим в принципе проблематично и не необходимо для объяснения МО¹⁹.

Сформулируем точку зрения, принимаемую здесь: оправдания могут быть историческими, отсылающими к прошлому, но МО агент несет ответственность непосредственно за то, что делает здесь и сейчас. В сценарии II альтернатива для нерадивого врача – не в том, чтобы вернуться в прошлое и заставить себя учиться лучше, а в том, чтобы не назначать пациенту лечение с побочными эффектами. Вместо этого он мог принять меры для поиска других методик или передать пациента другому врачу. МО может быть снята на основании отсылки к прошлым обстоятельствам (и обсуждение оправдания агента может касаться того, что агент сделал или не сделал, и чего от него можно было обоснованно ожидать), но если она не снимается и если агент заслуживает порицания, то он заслуживает его именно потому, что совершил именно такой поступок в настоящий момент.

Требование внимания

Рассмотрим следующий пример:

Случай со шкафом. Ольга попала в знакомую всем нам ситуацию: она хотела достать что-то из шкафа, но из-за этого на нее вывалилось все его содержимое. И теперь она пытается удержать вещи от падения и не может положить их обратно. В это время в комнату заходит Саша. Ольга окликает его, но Саша, не смотря на нее, берет со стола папку бумаг и уходит. Условия в комнате были достаточно хороши для того, чтобы Саша мог заметить Ольгу в трудном положении, он мог услышать ее оклик. В итоге Ольга была вынуждена бросить все вещи.

Этот пример можно трактовать как случай незнания: Саша не знал о том, что Ольга находится в комнате. Ольга может возразить: «Ты должен был обратить на меня внимание». Отвечать на эту претензию Саша может по-разному. Предположим, что его поступок не был злонамеренным игнорированием Ольги, и что он контролировал свои действия. Сведем круг возможных ответов Саши к двум сценариям, отсылающим к несоблюдению ЭУ:

¹⁸ Levy N. Hard Luck. P. 180–212.

¹⁹ Vargas M. The trouble with tracing // Midwest studies in philosophy. 2005. Vol. 29. No. 1. P. 269–291; King M. Tracing the Epistemic Condition // Responsibility: The epistemic condition. P. 267–280.

Саша и обман зрения. Саше показалось, что у шкафа стоит просто вешалка с одеждой, а оклик Ольги идет из коридора, поэтому он сразу же и вышел из комнаты.

Невнимательный Саша. Саша просто не заметил Ольгу и не слышал ее оклика. Ему не показалось, что у шкафа стоит вешалка (он даже не смотрел в эту сторону), он не выделил слова Ольги из окружающего шума.

Предположим, что именно сценарий «Невнимательный Саша» имел место. Его можно истолковать как случай незнания, но каков именно предмет этого незнания? Лучшим вариантом будет незнание о совершении действия, а действие, за которое Ольга вменяет вину Саше – это неоказание ей помощи. Соответственно, Саша может ответить, что просто не знал, что, заходя в комнату и беря папку, не помогает Ольге. Хотя этот вывод можно признать в целом верным, следует обратить внимание на некоторые детали.

Во-первых, случай «Невнимательный Саша» отличается от случая «Саша и обман зрения». Относительно последнего также будет корректно утверждать, что Саша не знал о совершении им интересующего нас действия. Но между двумя этими ситуациями есть существенное различие: в «Обмане зрения» Саша видел фигуру у шкафа и слышал оклик Ольги, однако неправильно оценил эти данные; в случае же «Невнимательного Саши» он даже не обратил внимания на те свидетельства, которые должны были указать ему на присутствие Ольги в комнате. Таким образом, есть разница между ситуацией, в которой агент обращает внимание на факторы, важные для МО, но неправильно их интерпретирует, и ситуацией, в которой агент не обращает на них внимания.

Во-вторых, случай «Невнимательный Саша» отличается от «Незнания I» тем, что в примере I действие агента само было причиной удара монтера током; мы можем порицать офисного работника за то, что он нажал на кнопку. В «Невнимательном» Саша также совершает некоторое действие – он берет папку со стола, что не является причиной того, что он не помог Ольге, или последующих неудобств с выпавшими вещами. Ольга может порицать Сашу за то, что он взял папку *вместо* того, чтобы помочь ей, а не за то, что он просто взял папку. В этом отношении случай «Невнимательный Саша» больше похож на «Незнание II», чем на «Незнание I»: в обоих сценариях мы можем порицать агентов за то, что они *не* сделали что-то.

Можно предположить, что здесь мы сталкиваемся с еще одним типом незнания – неосведомленности о морально значимой ситуации как таковой. Этот тип незнания не соответствует пятому предмету знания, который можно было бы добавить к четырем уже упомянутым. Он лежит на более базовом уровне, поскольку наличие у агента некоторого адекватного представления о ситуации является условием четырех других типов знания. Назовем этот тип знания *базовым знанием о морально значимой ситуации*. Базовое знание относится к обстоятельствам, в которых действует агент.

Чтобы проиллюстрировать понятие базового знания, можно использовать пример: древний рабовладелец знает, что у него есть рабы, что он распоряжается их жизнями, что рабы живут в плохих условиях и т.д. У рабовладельца в этом случае есть базовое знание. Дальше можно ставить вопрос о доступности ему знания о моральном статусе его действий, о знании альтернатив и прочем.

Таким образом, мы можем включить базовое знание о моральной ситуации в категорию релевантного знания, упоминаемого в нашей формули-

ровке ЭУ. Но наш главный вопрос касается прояснения требований к эпистемической позиции, из которой агенту доступно релевантное знание. Автор данной статьи предполагает, что ключевую с моральной точки зрения роль в приобретении этого знания играет внимание.

Требование внимания (ТВ). Возложение МО уместно только в том случае, если агент находился в такой эпистемической позиции, в которой он в достаточной степени в-контролировал²⁰ свое внимание.

Невнимательность часто ведет к отсутствию у агента актуального базового знания и через него – к отсутствию знания других типов. Однако ТВ касается не только базового знания: оно накладывает ограничение на эпистемическую позицию, из которой агент получает знание всех типов (так незнание врача в случае II может проистекать из его систематического невнимания к открытиям в его области). Автор статьи смог обнаружить только одно возможное исключение: кто-то может настаивать, что знание о моральном статусе действия приобретается интуитивно. Обсуждение именно базового знания в связи с ТВ обусловлено тем, что требование внимания относится к эпистемической позиции агента и является наиболее базовым, а также легче всего выявляется в случаях отсутствия у агента базового знания, в которых он несет МО. Далее будет показано, что ТВ имеет моральное значение и его соблюдение необходимо для получения релевантного знания.

Моральное значение внимания

Читатель может возразить, что ТВ является тривиальным. Можно также выдвинуть требование восприятия, памяти или мышления. Все это способности рационального агента, который только и может нести МО.

Внимание, о котором здесь идет речь, понимается в наиболее базовом смысле, как когнитивная способность: «Под вниманием подразумевается способность направить когнитивные ресурсы на определенное событие»²¹. Тем не менее можно попытаться показать особое значение внимания для МО.

Во-первых, можно указать на то, что невнимательность к морально значимой ситуации действительно может снимать МО с агента. Предположим, что у Саши большая радость: он совершил открытие, претендующее на Нобелевскую премию. Из-за этого он не может думать ни о чем другом. Или, предположим, что у Саши случилось большое горе и он от этого сам не свой, ничего не видит вокруг себя. Если это действительно так, то извинение через отсылку к невнимательности может быть принято. Можно также указать на ограниченный объем нашего внимания²². Если мы вынуждены выполнять несколько задач сразу, внимание рассеивается, и мы можем не заметить чего-то важного. Это также может служить оправданием.

Во-вторых, ТВ можно понимать не только как условие внимания для моральной ответственности, но и буквально как требование со стороны другого субъекта. Определенное распределение внимания в базовом значении этого термина лежит в основании заботы и уважения: если мы проявляем

²⁰ О понятии в-контроля будет сказано ниже.

²¹ Баарс Б., Гейдж Н. Мозг, познание, разум: введение в когнитивные нейронауки: в 2 т. Т. 1. 5-е изд. М., 2021. С. 420.

²² Там же. Т. 2. С. 12.

заботу в отношении кого-то, мы проявляем больше внимания к этому человеку. Как бы примитивно это ни звучало, проявление заботы о человеке или уважение к нему означает в том числе и то, что мы просто на него смотрим, слушаем его с большим вниманием и т.д. Категории уважения и заботы важны для всестороннего понимания моральной ответственности. Понятие заботы используется в атрибутивистской теории Харман. На понятие уважения в связи с МО особое внимание обращает Стивен Даруолл.

Одной из основ современного подхода к МО является понятие реактивной установки – моральной реакции, которая проявляется в ответ на действие агента. Даруолл помещает реактивные установки в контекст моральной теории, построенной в кантовском духе и опирающейся на понятие уважения. Даруолл указывает на то, что реактивные установки являются формами коммуникации, которые всегда выражают определенное требование к другому человеку как к личности²³. «[Реактивные установки] предполагают и неявно подчиняются тому типу авторитета... который не заслуживается и не зарабатывается, по крайней мере, прямо. Таким образом, я считаю, они выражают уважение к личности как таковой»²⁴. Проявляя реактивную установку (скажем, порицая кого-то), я признаю агента личностью и заявляю о своем требовании уважения с его стороны ко мне как к личности.

Именно поэтому мы называем ТВ именно требованием, а не просто условием МО. Оно представляет собой еще и требование, выдвигаемое моральными субъектами по отношению друг к другу. Это объясняет и нормативность ТВ. Даже если верны все наши предшествующие рассуждения, все равно может оставаться вопрос: какие основания для моральной претензии может давать тот факт, что мы обоснованно ожидали от агента знания морально значимых обстоятельств? Помещение реактивных установок в более широкий контекст дает нам такие основания: это право личности требовать уважения к себе, которое предполагает и особое внимание к ней. ТВ предполагает, что личности важны, и человек, являющийся субъектом моральной ответственности, должен быть в состоянии контролировать свое внимание так, чтобы уделять требуемое его количество другим людям.

В-третьих, особое моральное значение внимания связано с тем, что взрослые люди могут контролировать распределение внимания, фокусировать его на определенных вещах²⁵. Контроль над вниманием – это факт современной когнитивной науки. Он развивается постепенно, с взрослением человека. Мы косвенно тренируем свое внимание, учимся концентрироваться на том, что важно, вопреки отвлекающим факторам.

Это немаловажно, так как моральная претензия в связи с невниманием к личности, предполагает возможность исправления того, как агент распределяет свое внимание. Представим себе робота, который настроен на поиск и анализ объектов определенного типа. Бессмысленно ругать его за то, что он не обращает внимания на другие объекты, это не приведет к тому, что он начнет это делать. В случае с личностями, мы предполагаем, что вменение МО, применение реактивных установок к агенту будет способствовать тому, что те принципы, по которым распределяется его внимание, изменятся.

²³ Darwall S. Respect and the second-person standpoint // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 2004. Vol. 78. No. 2. P. 47.

²⁴ Ibid. P. 50.

²⁵ Баарс Б., Гейдж Н. Мозг, познание, разум. Т. 1. С. 420–427.

Говоря о контроле над вниманием, нужно обойти один грозный подводный камень: контроль, о котором идет здесь речь, – это не тот же самый контроль, который фигурирует в УК. На этом смещении, по-видимому, и стоит аргумент жесткой удачи Леви, и его обнаружение дает нам ответ на его критику понятия МО. В формулировке понятия релевантного контроля, в пункте (b) Леви говорит о контроле над психологическими состояниями: «Агент заслуживает порицания за действие только в том случае, если он или она заслуживает порицания за приобретение или сохранение психологических состояний». Если понимать под контролем в (b) тот тип контроля, который нужен для МО (а именно это следует из того, что пишет Леви), то требование (b) оказывается невыполнимым, а все определение вообще становится циклическим: понятие релевантного контроля определяется само через себя. Требование (b) само по себе можно признать вполне законным: действительно, для того, чтобы моральные претензии типа «Ты должен был знать то-то и то-то» были обоснованными, необходимо, чтобы агент имел некоторый контроль над своими психологическими состояниями, приведшими к незнанию. Но это должен быть контроль особого типа, который мы назовем в-контролем (контроль, применимый к вниманию).

В этой статье, к сожалению, нет места для подробного исследования понятие в-контроля. Вкратце можно сказать, что в-контроль – способность изменять паттерн распределения внимания. Представим себе, что я систематически не замечаю свою коллегу на работе. С ее стороны это вызывает недовольство, и она требует, чтобы я это исправил. При этом есть некоторый приемлемый набор средств для того, чтобы это сделать. Если я имплантирую себе в голову чип, который будет заставлять меня обращать на нее внимание, это не вполне удовлетворит ее требование как личности: оно состоит в том, чтобы я сам обращал на нее внимание. Этот путь контроля над вниманием будет неприемлемым. Возможно, мне нужно путем упражнения выработать у себя привычку внимательнее смотреть по сторонам и замечать других людей. Или я могу повторять про себя, когда иду на работу: «Не игнорируй коллег, не игнорируй коллег». Я могу изменить то, как распределяется мое внимание, и приемлемые способы изменения попадают под понятие в-контроля.

Наконец, мы можем ответить на вопрос, почему для приобретения базового знания необходимо внимание, почему его нельзя получить без его участия. Для того, чтобы агент мог нести МО за действия по незнанию, должно быть соблюдено одно условие: у агента должен быть определенный контроль над своими психологическими состояниями, ведущими к действиям. Если это условие не соблюдается, то срабатывает аргумент Леви и агент не несет МО за свои действия, которые проистекали из психологических состояний, им не контролировавшихся. Используемое нами определение внимания в качестве отличительной его черты выделяет именно возможность управлять своими когнитивными ресурсами, перенаправлять их. Из этого следует заключить, что внимание, понятое в самой общей форме, необходимо для получения базового знания, являющегося условием МО.

Заключение

Понятие ТВ открывает перед исследователем несколько перспективных путей дальнейшей работы. Во-первых, непроработанным моментом данного рассуждения остается понятие в-контроля. Эта статья должна была ввести само понятие ТВ, и на ее страницах обсудить в-контроль было затруднительно. Однако это – самое тонкое место всего рассуждения. Ведь, если у нас нет особого рода контроля над вниманием, то пункт (b) определения релевантного контроля Леви не может быть соблюден и его аргумент против МО работает.

Во-вторых, перспективным представляется исследование связи МО и сознания. Мы интуитивно согласны с тем, что сознание является условием МО, но почему это так? Ответ может состоять в том, что внимание – это постоянный спутник сознания, они не сопровождают друг друга только в очень редких случаях²⁶.

В-третьих, необходимо интегрировать требование внимания в более широкий эпистемологический контекст. Выше уже отмечалось, что возможным ответом на вызовы, возникающие в связи с действиями по незнанию, является привлечение инструментария эпистемологии добродетелей. ТВ может быть включено в это направление. Так, возникает вопрос, как именно внимание должно быть вовлечено в получение базового знания агентом? То, как агент распределяет свое внимание, может быть частью (или даже фундаментом) его интеллектуального и морального характера.

Список литературы

- Баарс Б., Гейдж Н. Мозг, познание, разум: введение в когнитивные нейронауки: в 2 т. / Пер. с англ. под ред. В.В. Шульговского. 5-е изд. М.: Лаборатория знаний, 2021.
- Беседин А.П. Клеши удачи Нила Леви против компатибилистских теорий моральной ответственности // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 3. С. 26–37.
- Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Этика и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2021. Т. 21. №. 2. С. 5–17.
- Cohen M.A., Chun M.M. Studying consciousness through inattentional blindness, change blindness, and the attentional blink // The Blackwell companion to consciousness / Ed. by S. Schneider and M. Velmans. Chichester: Wiley Blackwell, 2017. С. 539–550.
- Darwall S. Respect and the second-person standpoint // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 2004. Vol. 78. No. 2. P. 43–59.
- Ekstrom L.W. Free Will: A Philosophical Study. Boulder (CO): Westview Press, 2000. xi, 236 p.
- Levy N. Hard Luck: How luck undermines free will and moral responsibility. N.Y.: Oxford University Press, 2011. viii, 229 p.
- Responsibility: The epistemic condition / Ed. by J.W. Wieland and P. Robichaud. N.Y.: Oxford University Press, 2017. viii, 301 p.
- Rudy-Hiller F. The Epistemic Condition for Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-responsibility-epistemic/> (дата обращения: 22.08.2022).

²⁶ Cohen M.A., Chun M.M. Studying consciousness through inattentional blindness, change blindness, and the attentional blink // The Blackwell companion to consciousness. Chichester, 2017. С. 539–550.

Talbert M. Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-responsibility/> (дата обращения: 22.08.2022).

Vargas M. The trouble with tracing // Midwest studies in philosophy. 2005. Vol. 29. No. 1. P. 269–291.

Attention as a condition for moral responsibility*

Artem P. Besedin

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: a.besedin@hardproblem.ru

The article analyzes an epistemic condition for moral responsibility. The condition is taken in a dispositional form: the attribution of responsibility is appropriate only if the agent was in an epistemic position suitable for obtaining knowledge relevant to moral responsibility. The choice of a dispositional interpretation of the epistemic condition is justified with the help of four thought experiments showing that the actualist understanding of this condition is unacceptable. The main question of the article concerns this epistemic position. The article presents N. Levy's criticism of the concept of responsibility that rests on the thesis that we never find ourselves in the epistemic position required for moral responsibility. Two lines of response to Levy's criticism are briefly considered: the Reasonable Expectation Approach and the Attributionist Approach. With the help of the analysis of a thought experiment, the condition of basic knowledge of a morally significant situation is revealed. Further analysis of this condition exposes the condition of attention for moral responsibility. Attention refers to the ability to redirect one's cognitive resources to different tasks. The moral significance of attention is demonstrated: inattention as an excusing factor is investigated, the connection between attention and such phenomena of moral life as care and respect is shown. The article shows that the requirement of attention implies certain control over attention. The condition of attention provides an answer to Levy's criticism, according to which we have no control over the psychological states leading to actions. This is not the case since control of attention plays this role. In conclusion, the prospects for further research are discussed: the study of the concept of control over attention, the connection of moral responsibility and consciousness, and examination of the condition of attention in the context of virtue epistemology.

Keywords: moral responsibility, epistemic condition, attention, action from ignorance

For citation: Besedin, A.P. "Trebovanie vnimaniya dlya moral'noi otvetstvennosti" [Attention as a condition for moral responsibility], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 146–159. (In Russian)

References

- Baars, B. & Gage, N. *Mozg, poznanie, razum: vvedenie v kognitivnye neironauki* [Cognition, Brain and Consciousness: Introduction to Cognitive Neuroscience], 2 Vols., trans. into Russian, ed. by V.V. Shul'govskii, 5th ed. Moscow: Laboratoriya znaniy Publ., 2021. (In Russian)
- Besedin, A.P. "Kleshchi udachi Nila Levi protiv kompatibilistskikh teorii moral'noi otvetstvennosti" [Neil's Levy 'pincer of luck' argument against compatibilism about moral responsibility], *Vestnik RGGU, Seriya: Filosofiya, Sotsiologiya, Iskusstvovedenie*, 2021, No. 3, pp. 26–37. (In Russian)

* The research is supported by Russian Science Foundation, project No. 21-78-10044, "The phenomenon of moral responsibility", <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>.

- Cohen, M.A. & Chun, M.M. "Studying consciousness through inattentional blindness, change blindness, and the attentional blink", *The Blackwell companion to consciousness*, ed. by S. Schneider and M. Velmans. Chichester: Wiley Blackwell, 2017, pp. 539–550.
- Darwall, S. "Respect and the second-person standpoint", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 2004, Vol. 78, No. 2, pp. 43–59.
- Ekstrom, L.W. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, CO: Westview Press, 2000. xi, 236 pp.
- Levy, N. *Hard Luck: How luck undermines free will and moral responsibility*. New York: Oxford University Press, 2011. viii, 229 pp.
- Loginov, E.V., Gavrilov, M.V., Mertsalov, A.V. & Yunusov, A.T. "Etika i metafizika moral'noi otvetstvennosti" [Ethics and metaphysics of moral responsibility], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2021, Vol. 2, No. 2, pp. 5–17. (In Russian)
- Rudy-Hiller, F. "The Epistemic Condition for Moral Responsibility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, ed. by E.N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-responsibility-epistemic/>, accessed on 22.08.2022].
- Talbert, M. "Moral Responsibility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*, ed. by E.N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-responsibility/>, accessed on 22.08.2022].
- Vargas, M. "The trouble with tracing", *Midwest studies in philosophy*, 2005, Vol. 29, No. 1, pp. 269–291.
- Wieland, J.W. & Robichaud, P. (eds.) *Responsibility: The epistemic condition*. New York: Oxford University Press, 2017. viii, 301 pp.

Е.В. Логинов

СКЕПТИЦИЗМ И МОРАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ*

Логинов Евгений Владимирович – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

Скептицизм в отношении моральной ответственности – один из самых разработанных подходов к этому важному моральному феномену в современной философской литературе. В этой статье я использую скептический подход в целом и конкретные скептические аргументы в частности, чтобы прояснить связи между условиями уместного возложения моральной ответственности и структурными элементами этого отношения. Различаются моральный догматизм и критический подход к морали, дается классификация возможных результатов применения последнего: собственно скептицизм, иллюзионизм и то, что можно назвать революционным подходом. Определяется, чем общий моральный скептицизм отличается от скептицизма в отношении моральной ответственности и предлагается классификация видов скептицизма в отношении моральной ответственности на основании того, между какими элементами структуры возложения ответственности ставится под сомнение связь. Анализируются базовый аргумент Галена Стросона, аргумент от регресса Гидеона Розена и его же алетическая концепция моральной ответственности. Показывается, что аргумент Стросона необоснованно сводит моральную ответственность к т.н. истинной моральной ответственности. Утверждается, что эпистемическое условие возложения ответственности, на которое направлен аргумент от регресса, можно свести к нормативному условию, и тем самым избежать регресса. Проблематизируется связь между ответственностью и возмездием, которую постулирует Розен. Демонстрируется, что условие контроля связывает морального агента и присущий этому агенту моральный фактор, нормативное условие связывает присущий агенту моральной фактор и его моральное значение. Выдвигается тезис о том, что связь между фактором и значением не может быть объектом скептицизма в отношении моральной ответственности.

Ключевые слова: моральная ответственность, скептицизм, осуждение

Для цитирования: Логинов Е.В. Скептицизм и моральная ответственность // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 160–176.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-78-10044 «Феномен моральной ответственности», <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>.

Введение

При обсуждении моральной ответственности некоторые философы концентрируются на ее структурных элементах (например, агентности¹ или оценках²), а другие работают с условиями ее возложения. В этой статье я предложу анализ связей между элементами ответственности и ее условиями. Способом анализа будет скептический подход к обсуждаемому феномену. Скептицизм в отношении моральной ответственности (далее СМО) – это позиция, согласно которой стоит серьезно относиться к возможности того, что люди никогда не несут моральной ответственности³. Я начну с общего критического подхода к ответственности, затем опишу некоторые возможные результаты его применения, отделию СМО от общего морального скептицизма (далее ОМС), предложу классификацию видов СМО и покажу, как стоит уточнить понятие ответственности, чтобы сделать СМО менее убедительным. Но я не ставлю своей целью *опровергнуть* ни СМО, ни ОМС.

Три результата критического подхода

Приступая к обсуждению любой философской проблемы, полезно отталкиваться от некоторых фактов. В отношении обсуждения ответственности мы можем отталкиваться от двух фактов. Во-первых, мы регулярно возлагаем ответственность друг на друга и на самих себя, и это важная часть жизни. Во-вторых, к этому можно отнестись с подозрением.

Между этими двумя фактами видно некоторое напряжение. Чем больше мы подчеркиваем значимость моральных практик, тем менее основательной кажется их критика. В пределе этот подход становится *моральным догматизмом*, который принимает сложившуюся практику возложения ответственности как данность, которая не поддается дальнейшему анализу. Но этот подход совместим с практикой имманентной критики этих порядков; мы можем требовать, чтобы действия, которые ранее считались допустимыми, теперь осуждались без того, чтобы считать сомнительной практику возложения ответственности саму по себе. Чем больше значения мы придаем сомнениям, тем больше начинаем видеть проблематичность практик возложения ответственности. Это сомнение может привести нас к мысли, что обычные условия обоснования возложения ответственности никогда *на самом деле* не могут быть выполнены. Это СМО.

Критический подход может не ограничиваться этим тезисом. Можно пойти дальше и за видимостью практик ответственности открыть практики или сущности иного рода. Это может быть нечто психологическое (переживания удовольствия или боли), нечто экономическое (необходимость управлять людьми) или метафизическое (воля к власти). Мы можем увидеть искусственность

¹ См., например: Мерцалов А.В. Агентность, тождество личности и моральная ответственность // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2022. № 5. Р. 72–90.

² См., например: Миронов Д.Г. К вопросу об интерпретации принципа «долженствование предполагает возможность» // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2022. № 3. С. 87–99.

³ Caruso G. Skepticism About Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility/> (дата обращения: 01.08.22).

практик возложения ответственности, подозревать за ним расизм, сексизм и колониализм. Такая позиция будет утверждать, что условия возложения ответственности не могут быть выполнены не в силу несовершенства самого понятия ответственности, а в силу того, что это понятие было создано не для этого. Можно подозревать, что они были созданы для чьей-то личной выгоды или ради управления людьми. Эта позиция включает скептический момент (серьезно относиться к возможности того, что люди никогда не несут моральной ответственности) и результат применения логики подозрения (утверждение о том, что скрывается за практиками ответственности *на самом деле*). Здесь возложение ответственности предстает как иллюзия, поэтому такая форма критического подхода может быть названа *иллюзионизмом*.

Эта позиция не предельна для критического подхода. Если мы знаем, что существующая система ответственности бессмысленна, если обнаруживаем реальность, которая за ней скрывается, то мы можем *призвать* изменить эту реальность. Этот призыв может выражаться имморалистски, но императивность придает ему некоторые моральные черты. Так, пределом развития критического взгляда может стать проект новых моральных практик. Подобный подход заслуживает называться *революционным*.

Эти три результата критического подхода требуют разного обоснования. Проще всего должно быть обосновывать СМО. Отличие СМО от более радикальных форм критицизма только в том, *сколько* тезисов нужно обосновывать. Скептику достаточно обосновать один только тезис о необоснованности возложения моральной ответственности. Иллюзионист и революционер должны сделать больше. При этом иллюзионизм и революционизм просто не будут иметь смысла, если мы не уверены в истинности скептицизма.

Скептицизмы и структура ответственности

Все, что выше было сказано о вариантах критического подхода к ответственности, может быть сказано и об ОМС. ОМС – это позиция, согласно которой стоит серьезно отнестись к возможности того, что никакой особой моральной нормативности не существует. Каковы отношения между ОМС и СМО? ОМС влечет СМО. Обратное неверно. Уже из этого видно, что есть основания, которые могут поддерживать СМО и быть нерелевантными в отношении ОМС. Современные сторонники СМО обычно утверждают, что их позиция не влечет отмену морали⁴. Думаю, они правы. Поэтому стоит определить специфику СМО. Сделать это можно, если рассмотреть структуру возложения ответственности.

Присмотримся к суждению «я считаю себя морально ответственным за то, что я сделал вчера». Какие структурные составляющие этого суждения можно выделить? Очевидно, что «я ответственен за то-то и то-то» отличается, например, от «Владимир Сергеевич Соловьев ответственен за то, что он сделал 24 ноября 1874 года» (защитил диссертацию). В одном случае речь идет про *меня*, в другом случае – про *Соловьева*. Таким образом, важным составным элементом возложения ответственности является тот, на кого

⁴ *Pereboom D. Living without Free Will. Cambridge, 2001; Idem. Free Will, Agency, and Meaning in Life. N.Y., 2014; Caruso G. Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice. N.Y., 2021.*

ответственность возлагается. Будем называть этот элемент «*моральным агентом*».

Также утверждается, что я отвечаю за *то, что я сделал вчера*, а Соловьев несет ответственность за *то, что он сделал 24 ноября 1874 г.* Ясно, что это разные события. *То, за что* на агента уместно возлагать ответственность, можно называть «*моральным фактором*». Этот термин необходим для того, чтобы обобщить разные «*вещи*», за которые можно возлагать ответственность: действия, убеждения, черты характера, качества воли и т.п.

Говоря, что кто-то несет *моральную* ответственность, мы обычно подразумеваем, что у рассматриваемого фактора есть некоторое *моральное* качество: он морально хорош или морально плох. «*Быть хорошим*» и «*быть плохим*» – это возможные *моральные значения* моральных факторов, то, что делает факторы собственно моральными.

Если известно, что некоторому агенту присущ некоторый фактор, имеющий такое-то моральное значение, то вместе с тем может быть известно, что этот агент подлежит *моральной оценке* такого-то рода (осуждению, похвале и т.п.). Например, известно, что Соловьев 24 ноября 1874 г. блестяще защитил смелую диссертацию (и это хорошо), и из этого понятно, что им стоит восхищаться за этот поступок, стоит ставить его в пример и т.п. Это восхищение и является моральной оценкой, уместной в данном случае.

Мы получили четыре элемента возложения ответственности: моральный агент, моральный фактор, моральное значение и моральная оценка⁵. Таким образом, СМО – это скептицизм в отношении этих элементов и их констелляций. Дальнейшее уточнение СМО состоит в проверке каждого элемента возложения ответственности.

Можно ли сомневаться в существовании моральных агентов? Бывает, что мы не признаем чью-то моральную агентность. Например, мы не считаем, что младенцы имеют полноценную моральную агентность. Можно ли обобщить такие случаи? Сам по себе такой СМО не кажется перспективным. Моральная агентность, иными словами, с содержательной точки зрения представляет собой способность понимать, что ты делаешь, распознавать моральную сторону действительности и быть отзывчивым к моральным основаниям. Скептик должен будет показать, что люди никогда не знают, что делают, и никогда не понимают моральной стороны действительности. В этот тезис крайне сложно поверить.

Можно ли сомневаться в существовании моральных факторов? Это означало бы сомневаться в существовании событий и состояний, которые имеют моральное значение. Сомневаться в существовании событий и состояний не слишком разумно, если не придавать этим терминам какого-то специфического смысла. Но можно сомневаться в том, что нечто имеет *моральное* значение. Скептик может просто не видеть никаких *реальных моральных* оснований: сколько он ни слушает догматику, он не понимает, о чем тот говорит. Но это не СМО, это ОМС.

Можно ли сомневаться в существовании моральных оценок? Очевидно, что существуют некоторые оценки, которые рассматриваются как мораль-

⁵ Подробнее см.: Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены к моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 86–91; Они же. Этика и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2021. Т. 21. № 2. С. 11–12.

ные. Можно оспаривать их моральный статус на основании ОМС. Но это не СМО.

Итак, если скептицизм направлен на отдельные элементы возложения моральной ответственности, мы получаем либо нечто неубедительное само по себе, либо ОМС.

Три вида СМО

Сомнение может быть направлено не только на элементы возложения ответственности, но и на отношения между этими элементами. Рассмотрим отношения между агентом и фактором, между фактором и значением, между агентом, которому присущ значимый фактор, и оценкой.

Можно ли сомневаться в том, что агент обладает тем фактором, которым, как заявляется, он обладает? Предполагаемую связь между агентом и фактором можно выразить словами: «это был мой/его/ее поступок». Как можно проанализировать это суждение? Если это был мой поступок, то обычно это означает, что я действовал намеренно и в достаточной мере понимал происходящее. Обратная ситуация описывалась бы так: «этот поступок не мой, но я совершил его и понимал, что делал». Кажется, это абсурд. Поэтому между «это был мой поступок» и «я совершил этот поступок, и понимал, что делал» есть некоторая аналитическая связь⁶. Отсюда мы получаем два условия ответственности: условие контроля и эпистемическое условие.

Условие контроля. Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если агент в релевантный момент контролировал то, за что на него возлагается моральная ответственность.

Эпистемическое условие. Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если агент находился в такой эпистемической позиции, из которой ему в достаточной степени было доступно релевантное знание о том, за что на него возлагается моральная ответственность.

Скептицизм в отношении этих условий означает постановку под вопрос того, что хоть кто-то контролирует свое поведение в нужном смысле, или хоть кто-то находится в нужной эпистемической позиции в отношении предположительно своих факторов. Уже в силу размытости понятий «контроль» и «знание» эти два скептических пути априори кажутся перспективными. Первый путь можно назвать *метафизическим СМО (МСМО)*. Второй путь можно называть *эпистемическим СМО (ЭСМО)*.

МСМО и ЭСМО могут привести также и к скептицизму в отношении моральной агентности. Однако скептики вовсе не обязаны так думать. В действительности, отрицая указанные условия, они пытаются сохранить элементы моральной агентности через понятие моральной компетенции⁷. Думаю, в целом их попытки довольно убедительны. Рассмотрим довод в пользу МСМО, а затем в пользу ЭСМО.

⁶ См.: Логинов Е.В. Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 2. С. 179–180.

⁷ Waller B. *Against Moral Responsibility*. Cambridge (MA), 2011. P. 205–220; Dennett D.C., Caruso G.D. *Just Deserts: Debating Free Will*. Cambridge, 2021. P. 208.

Метафизический скептицизм

Ослабить контроль агента над фактором можно разными путями. Пожалуй, наиболее распространенный способ – это аргументы манипуляции. Однако они неизбежно предполагают обсуждение детерминизма, свободы, рациональности. Я не имею возможности касаться этих тем. Поэтому я представлю способ, который никак не зависит от истинности детерминизма. Это т.н. базовый аргумент Галена Стросона:

- (1) Ничто не может быть *causa sui*.
- (2) Чтобы быть истинно морально ответственным за свои действия, нужно быть *causa sui*.
- (3) Следовательно, никто не может быть истинно морально ответственным⁸.

В силу этого, считает Стросон, наказывать или награждать людей за их поступки столь же справедливо, сколь и наказывать и награждать их за форму лица⁹.

Этот аргумент логически корректен. Истинен ли тезис (1)? В пользу него говорит рассуждение от бесконечного регресса: наши разумные поступки своими причинами имеют наши ментальные состояния, например, убеждения; эти убеждения выбраны на основании какого-то принципа, который сам выбран на основании какого-то принципа и т.д.; самопричинение невозможно, ведь оно требует завершенности бесконечных серий выборов принципов выбора; а бесконечная серия не может иметь начало и конец¹⁰. Этот довод можно оспаривать, но это уведет нас глубоко на территорию метафизики. Сам Стросон действительно пытается согласовать (1) со своей теорией причинности¹¹.

Оставаясь в области этики, мы можем поставить под вопрос посылку (2). На чем основано утверждение о зависимости ответственности от самопричинения? Сам Стросон считает, что (2) подтверждается тем, что самопричинение является условием *истинной* ответственности: если она у нас есть, то *имеет смысл* предположить, что было бы справедливо наказать одних из нас муками в аду и наградить других блаженством на небесах¹². Стросон пытается обосновать важность истинной ответственности той ролью, которую она, с его точки зрения, принимает в истории мысли, но почти никак не обосновывает связь между самопричинением и адом/раем.

Однако когда мы говорим, что восхищаемся защитой Соловьева, мы *можем не иметь в виду*, что он заслуживает за это рай, даже если мы верим в рай. Этого достаточно для того, чтобы не считать истинность (2) установленной. Этого, однако, недостаточно, чтобы считать установленной ее ложность. Стросон может настаивать на центральности (2) для дискуссий об ответственности.

Размышляя над этим доводом Стросона, мы можем научиться следующему: не стоит вводить в нашу теорию ответственности слишком сильных

⁸ Strawson G. The Impossibility of Moral Responsibility // Philosophical Studies. 1994. Vol. 75. No. 1/2. P. 5–24; Dennett D., Caruso G. Just Deserts. P. 92–96; Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Пролегомены к моральной ответственности. С. 81–82.

⁹ Strawson G. The Impossibility of Moral Responsibility. P. 16.

¹⁰ Ibid. P. 6–7, 22.

¹¹ Благодарю проф. Стросона за обсуждение этого вопроса.

¹² Ibid. P. 9.

метафизических допущений, аналогичных допущению самопричинения, без достаточных оснований¹³. Это чревато утратой возможности адекватно применять моральные практики.

Эпистемический скептицизм

ЭСМО можно обосновывать с помощью довода, который относится к аргументам регресса¹⁴. Чтобы действие, совершенное из незнания, было предосудительным, само незнание должно быть предосудительным. Однако то, что человек сделал себя незнающим предосудительным образом, само могло быть результатом незнания. Само это второе незнание тоже могло быть результатом действия из незнания и т.д. Даже если это незнание стало результатом лени, может быть так, что агент не знал, что в данном случае лень нужно преодолеть¹⁵. Это ключевой момент этого рассуждения: даже то, что кажется обычным действием, можно рассматривать как действие из незнания.

Допустим, агент совершает неправильный поступок Д1 в силу того, что он согласен с аморальным суждением А. Агент мог совершить поступок, исходящий из А, в силу того, что до того он совершил поступок Д2, согласился с А. Скептик скажет, что агент несет ответственность за Д1 только в том случае, если агент совершил Д2, будучи в достаточной мере знающим А, его следствия и эффекты его принятия. Если агент совершил Д2 при таких условиях, то Д2 будет примером акратического действия: агент принял аморальное убеждение, зная, что оно аморальное и будет иметь дурные следствия и неправильные эффекты. Скептик обязан признать, что акратическое действие остановит тут регресс и сделает агента ответственным за все, что стало прямыми последствиями Д2, т.е. за Д1. Но проблема с акратическими действиями, как это видит скептик, состоит в том, что такие действия чрезвычайно сложно отличить от простой слабости воли, при которой человек в последний момент находит себе оправдание¹⁶. Если Д2 на самом деле не является акратическим действием, а является примером простой слабости воли, то скептик опять может сказать, что агент должен был знать, что в этом случае нельзя было проявлять слабость воли и искать оправдание, и задаться вопросом о том, в силу какого действия Д3 агент не приобрел этого знания. Опять возникает регресс. Таким образом, заключает скептик, ответственность является эффектом лишь акратического действия, а такое действие крайне трудно идентифицировать, т.к. оно плохо отличимо от действия, совершенного из-за слабости воли. Поэтому мы никогда не можем быть уверены, что кто-то несет моральную ответственность.

Этот довод отражает *моральную тревогу*¹⁷: каждый обычный взрослый человек морально обязан каждый момент знать огромное количество вещей, которые полагается знать ему или ей как взрослому, как профессионалу, как

¹³ Скэнлон Т. Основания для поступков никогда не зависят от наших желаний // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 250.

¹⁴ Zimmerman M.J. Moral responsibility and Ignorance // Ethics. 1997. Vol. 107. No. 3. P. 410–426.

¹⁵ Rosen G. Culpability and Ignorance // Proceedings of the Aristotelian Society. 2003. Vol. 103. No. 1. P. 83.

¹⁶ Rosen G. Skepticism about Moral Responsibility // Philosophical Perspectives. 2004. Vol. 18. P. 309.

¹⁷ Этот термин мне предложил А. Кузнецов.

члену семьи, как другу, как члену таких-то сообществ и т.п. И соответствовать этому стандарту непросто. Когда этот факт сочетается с утверждением, что незнание снимает моральную ответственность, то это создает почву для скептицизма.

Однако мы можем иначе объяснять работу извиняющих обстоятельств на первом этапе этого рассуждения. Я рассуждал так, словно бы само невежество как таковое, как *эпистемический* факт, определяет *нормативный* факт снятия с агента ответственности. Однако это не обязательно описывать так. Говоря, что человек не несет ответственности за то, что он сделал из невежества, мы обычно имеем в виду, что в этом его деянии не проявляется никакой злой воли.

Допустим, моральный агент Соловьев, хотя и блестяще защитил смелую диссертацию, в ходе защиты очень непочтительно обращался с недипломированными диспутантами. Это, разумеется, нечто плохое. Допустим, резкое поведение Соловьева в отношении оппонентов объясняется тем, что он ошибочно полагал, что именно такого поведения от него требует этикет. Если это убеждение было *единственным* основанием, почему он так себя вел, если в этом поведении поэтому не выражалось его высокомерие, то ответственность вполне можно снять. Но если в таком поведении было нечто высокомерное, то ответственность можно возложить.

Разумеется, тут многое зависит от деталей. Ответственность можно уверенно возложить в следующем случае: (1) непочтительное поведение Соловьева стало результатом некоторого его убеждения; (2) это убеждение состояло в том, что непочтительное поведение в данном случае требуется этикетом; (3) сам тот факт, что он приобрел это убеждение, является эффектом проявления злой воли – например, лени или безразличия; (4) никакие другие обстоятельства не имеют отношения к делу. Таким образом, ключевым тут является не *эпистемический* факт, а *нормативный*¹⁸. Этот факт выражается в положении (3). Нормативность входит в рассмотрение возложения ответственности, когда фактор анализируют как *моральный* фактор (в данном случае, когда мы говорим про *злую волю*). Это происходит, когда мы рассматриваем моральное значение фактора.

Нормативное условие

Можно ли сомневаться в связи между моральным фактором и моральным значением? Связь между моральным фактором и моральным значением является аналитической в силу того, что фактор делает моральным его значение. Возьмем для примера предательство. Если нечто является предательством, то в этом нечто априори есть что-то плохое. Можно спорить с тем, что приведенное нечто является именно предательством. Но сказать, что это было именно предательство, и это хорошо – значит просто не понимать, что такое предательство. Те, кто знают, что такое предательство, знают, что это плохо. А сказать «ты совершил нечто плохое, но это хорошо» – значит сказать нечто абсурдное.

¹⁸ Ср.: Беседин А.П. «Клещи удачи» Нила Леви против компатибилистских теорий моральной ответственности // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 3. С. 26–37.

Можно предположить, что тут все дело в удобно выбранном примере: предательство действительно может быть исключением. Однако кажется, что это не так. Такой же анализ можно провести в отношении, например, посягательства на *личную* собственность. Впрочем, уже рассмотрение вопроса о *частной* собственности будет зависеть от ваших политических взглядов. Словом, ясно, что это тонкий момент, и можно указать случаи, где наши интуиции ведут себя иначе. Рассмотрим случай убийства из самозащиты. Часто в этом случае можно сказать: «плохо, что человек погиб». И это будет указание на моральное значение этого фактора. Однако существуют обстоятельства, в которых нельзя будет сказать тому, кто сознательно прервал жизнь другого человека: «ты поступил плохо», «ты совершил нечто дурное». Важно, что тут рассматриваются именно такого типа фразы, которые указывают на значение фактора, а не фразы типа «твои поступки достойны осуждения» и т.п., которыми мы можем давать оценку. Тут мы не имеем дело с абсурдом типа «то, что ты сделал, было плохо, но ты не совершал ничего дурного». Аналогичный результат можно получить, рассматривая феномен лжи. Так, кажется, что бывают обстоятельства, при которых правильно сказать: «я солгал, но не сделал ничего плохого». Это, например, т.н. ложь во благо¹⁹.

Другой пример. Рассмотрим богатого человека, который привык тратить много денег на роскошь. Кто-то может сомневаться в связи такой черты характера с ее моральной оценкой. Такая привычка может быть чем-то плохим. Она может не нравиться кому-то лично, но он готов допустить, чтобы другой человек имел такую привычку. Кажется, что тут может быть неизвестна связь фактора и значения. Однако тут речь лишь о том, что неясно, относится ли этот фактор к морали в принципе (на что указывает вторая возможность). Если бы кто-то был уверен, что это морально значимый фактор, то сложно сомневаться в том, что он оценил бы его отрицательно²⁰.

Рассмотренное показывает, что бывают случаи, когда обычно однозначные моральные факторы (убийство, ложь и расточительность) разумно связать не с той моральной оценкой, с которой они обычно связаны. Однако представляется, что такие случаи не могут составить основание для СМО, так как выводы в их отношении нельзя распространить на все факторы. Даже если мы считаем, что убийство при самозащите и ложь во благо не являются сами по себе чем-то плохим, это не может дать нам основания для того, чтобы считать, что любые убийства и любая ложь не есть что-то плохое. При этом мы не можем считать эти факты морально не релевантными, у них явно есть какое-то моральное значение. Может быть, в некоторых обстоятельствах лучше всего будет описать это значение как «нейтральное», строго отличая это от случаев, когда морального значения нет вовсе (например, что кто-то предпочитает читать книги про Древний Египет и не интересуется эпохой Возрождения).

Однако в целом связь морального фактора и его морального значения выглядит надежной. Ее сложно *разорвать*, однако можно *упразднить*

¹⁹ Подробное рассмотрение этого вопроса см.: О праве лгать. М., 2011.

²⁰ За этот пример я благодарю А. Юнусова. Отдельную трудность составляют дилеммы. Допустим, что я должен выбрать: либо предательство, либо что-то еще более плохое. Тут все зависит от деталей. Но думаю, что можно настаивать, что в таких случаях либо речь не про предательство, либо про предательство, и тогда это нечто плохое. Во всяком случае, дилеммы не могут быть основанием для тотального скептицизма в отношении связи фактора и значения.

с помощью ОМС. Иными словами, сложно отделить моральный фактор от морального значения, но можно упразднить сам моральный статус факторов за счет ОМС. Однако ОМС я уже вынес за скобки. Иных способов атаковать эту связь я не вижу. Надежная связь между присущим агенту моральным фактором и моральным значением этого фактора дает нам и надежное условие возложения моральной ответственности: нормативное.

*Нормативное*²¹ условие. Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если оцениваемое качество воли агента имеет соответствующее выносимой оценке моральное значение («хорошо», «плохо» и т.п.).

Нормативное условие требует, чтобы (1) был моральный агент; (2) у этого агента была воля некоторого морального качества; (3) это качество имело некоторое моральное значение; (4) это значение соответствовало выносимой оценке. Таким образом, это условие касается связи агента и фактора в пунктах (1) и (2). Важно, чтобы фактор *выражал* качество воли агента, а не был просто каузально с ним связан. Выше я свел эпистемическое условие к нормативным значениям (непочтительность Соловьева является предосудительной, если выражает качество воли, и не является, если она была просто эффектом незнания), как раз имея в виду это обстоятельство. В отсутствие достаточного контроля (как, например, в случае с некоторыми нашими убеждениями) выполнение нормативного условия может указывать на наличие связи между агентом и фактором. Так, можно сказать, что некоторые убеждения *мои*, потому что они *выражают* определенное качество *моей* воли, даже если их сформировали у меня в раннем детстве в обстоятельствах, которые я не мог контролировать. Это так, потому что никакого иного *меня* просто нет²².

Однако главной, как видно из формулировки условия, является именно связь присущего агенту фактора и его морального значения, такого, который соответствует выносимой оценке. На нее указывает пункт (3). В силу надежности связи между фактором и значением на эту часть нормативного условия СМО не распространяется; (3) может угрожать только ОМС. Именно поэтому скептики могут говорить, что приписываемость и подотчетность совместимы с их позицией²³. Именно эти формы ответственности основаны главным образом на нормативном условии.

Обратите внимание, что нормативное условие имеет иной статус по отношению к условию контроля и эпистемическому условию. Можно оспаривать, что у нас есть нужные для ответственности типы контроля и знания, но обычно нельзя оспаривать, что у агентов есть воля, которая в конкретный момент имеет конкретное морально значимое качество (которое, впрочем, может быть нам эмпирически трудно доступно). Это просто моральный факт, если вообще существуют моральные факты. Эта часть нормативного условия находится вне сферы СМО.

²¹ Ранее мы с коллегами называли это условие «психологическим», однако термин «нормативное» теперь мне представляется более удачным; см.: Логинов Е.В., Гаверилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Пролегомены к моральной ответственности. С. 47; Они же. Этика и метафизика моральной ответственности. С. 10.

²² Scanlon T. Forms and Conditions of Responsibility // The Nature of Moral Responsibility: New Essays. N.Y., 2015. P. 97.

²³ Pereboom D. Optimistic Skepticism about Free Will // The Philosophy of Free Will: Selected Contemporary Readings. N.Y., 2013. P. 421; Dennett D.C., Caruso G.D. Just Deserts. P. 36, 124.

Однако мы можем сомневаться в том, что моральному фактору, который присущ моральному значению, действительно соответствует некоторая моральная оценка. Иными словами, можно поставить под сомнение отношение между моральным агентом, которому присущ морально значимый фактор, и моральной оценкой этого агента за этот фактор. Скептики обычно допускают вынесение аксиологических суждений типа «ты поступил плохо», но отрицают, что мы можем обоснованно оценивать людей как «просто заслуживающих осуждения или похвалы»²⁴. Чтобы скептицизм тут в принципе имел бы смысл, нужно считать возможным отделение агента и оценки. Рассмотрим это.

Вернемся к воображаемому примеру с Соловьевым, который, хотя и блестяще защитил смелую диссертацию, но, например, в ходе защиты грубо обращался с оппонентами. Это, разумеется, нечто плохое. Достоин ли Соловьев осуждения за это? Можно ли вынести такую моральную оценку? Человек, который ответил бы «да», полагаю, опирался бы на принцип «плохие поступки заслуживают осуждения». Однако его можно спросить: *по какому праву* вы полагаетесь на этот принцип? Чем является *наша собственная позиция*, что позволяет нам осуждать поведение Соловьева? Необязательно тут предполагать логику подозрения, которая заставляла бы искать тайные мотивы обвинителя. Возможно, никаких тайных мотивов нет; человек может искренне осуждать невежливое общение с оппонентами и не знать, на чем основано его право осуждать.

Полезно различать, заслужено ли осуждение, и само осуждение²⁵. Вопрос «по какому праву...?» может выражать сомнение в том, достаточно ли наша собственная позиция хороша для осуждения²⁶. Я могу признавать, что человек заслуживает осуждения, но не осуждать его, так как сам делаю то же самое. Я также могу, зная, что человек намеренно сделал нечто плохое, считать, что мне *неизвестно*, заслуживает ли он осуждения. Например, в том случае, если я не уверен, что *этот тип* плохих поступков всегда в обычных обстоятельствах влечет заслуженное осуждение. Вопрос «по какому праву...?» задают, когда знают, что моральный агент обладает морально значимым фактором, но не знают, какова оценка этого фактора, заслуживает ли человек осуждения или похвалы. Это открытый вопрос. Я также могу интересоваться, нет ли в данном случае обстоятельств, которые сделали бы поступок не заслуживающим осуждения или похвалы.

Такого рода сомнение обычно не возникает в отношении связи фактора и значения. Вы можете не знать, что какое-то действие действительно является предательством. Вы можете не знать, что какие-то действия плохи. Но если вы уже знаете, что это не просто действие, а морально значимое действие, вы знаете, что это, например, именно предательство, то в обычных обстоятельствах вы не можете не знать, что это плохое действие. Тут вопрос «действительно ли предательство плохо?» не открытый вопрос, ответ на его в обычных ситуациях очевиден: да, это плохо. В некоторых случаях, возможно,

²⁴ Pereboom D. Free Will, Agency, and Meaning in Life. P. 127–152; Dennett D.C., Caruso G.D. Just Deserts. P. 129.

²⁵ См.: Scanlon T. Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame. Cambridge (MA), 2010. P. 145.

²⁶ Логинов Е.В. Является ли тождество личности условием моральной ответственности? С. 179.

вы можете сказать, что это нейтральное действие. Но обычно, если что-то есть предательство, то это плохо, но не обязательно, что нужно за него осуждать.

Даже если я не сомневаюсь в том, что обсуждаемый поступок был предательством, я могу быть не уверен, что я в праве осуждать именно за *это* предательство. Например, если я сам подговорил агента предать. Или если я предал вместе с ним. Или если я считаю, что осуждение в данном случае принесет больше зла, чем само предательство. Или если я имею разумные основания сохранять свои психические силы и не тратить в данном случае их на оценку предателя. Во всех этих случаях я могу высказать суждение о значении («предательство – это плохо»), но воздержаться от осуждения.

Даже если нет сомнений в том, что обсуждаемый поступок был предательством, можно сомневаться в том, что агент *заслуживает* осуждения. Рассмотрим такой случай. А1 – друг А2. Известно, что А1 – человек дурных моральных качеств. Однако А2 доверяет А1, потому что видит в А1 скрытое добро. А2 не ошибается в своем видении А1. Однако в силу своих дурных качеств А1 предает доверие А2. Он делает это намерено, понимая происходящее, в этом действии выражается его злая воля. Целью А1 являются предосудительные эгоистические цели. Ущерб, который А1 намеревался принести А2 своим предательством, ощутимый, но несущественный. Однако А1 не предвидел, что одним из эффектов его предательства является спасение пяти миллионов человек, в том числе и А2, а другим – его собственная мучительная гибель. Представляется, что может быть разумно утверждать, что в данном случае может быть допустимо высказать суждение о том, что А1 поступил плохо (так как в этом поступке проявилась его злая воля), но воздержаться и от суждения о заслуженности осуждения, и от самого осуждения. Основанием воздержания тут является то, что мы принимаем во внимание несущественность намеренного ущерба и существенность принесенной пользы. Объективисты в отношении оснований могут счесть, что А1 имел объективные моральные основания предать А2, которые были ему неизвестны.

Связь между плохим поступком морального агента и осуждением этого поступка может казаться аналитической, однако это представление ошибочно. Суждение «он совершил плохой поступок, но я его за это не осуждаю» может казаться странным, но оно не является таким же абсурдом, как суждение «он совершил плохой поступок, но это не плохо». Могут быть основания, по которым человек считает, что неуместно осуждать какой-то плохой поступок или восхищаться хорошим. Поэтому связь между агентом и оценкой, похоже, всегда является синтетической.

Таким образом, связь между агентом и оценкой не является очень надежной. Это видно благодаря осмысленности вопроса «по какому праву вы судите?». Априори нельзя утверждать, что на этот вопрос нельзя дать ответа. Однако сама его оправданность открывает путь *нормативному скептицизму* в отношении моральной ответственности. Один из аргументов в пользу такого подхода можно найти опять же у Розена²⁷.

²⁷ Rosen G. The Alethic Conception of Moral Responsibility // The Nature of Moral Responsibility: New Essays. N.Y., 2015. P. 65–87. См. также: Waller B. Against Moral Responsibility. P. 23–35. Pereboom D. Wrongdoing and the Moral Emotions. N.Y., 2021. P. 27–53.

Нормативный скептицизм

Розен считает, что отношение уместности относится к обиде так же, как истина к убеждению. Это позволяет ему сформулировать алетический взгляд на уместность. Как и все эмоции, обида содержит в себе мысли. И тогда «уместно обижаться на X за A» означает, что мысли в этой обиде истинны. Каковы мысли, которые содержатся в обиде? Розен выделяет четыре такие мысли.

- 1) X сделал A.
- 2) X поступил дурно, когда сделал A.
- 3) Совершая A, X показал предосудительное качество воли.
- 4) X заслуживает страдать за то, что он сделал.

Розен считает сомнительным, что мы можем обосновать (4), т.н. мысль о возмездии, даже в случае, когда речь идет про взрослого и здорового человека, обладающего способностью понимать добро и зло²⁸. И если даже в таком случае мы не можем обосновать мысль о возмездии, то агент в целом никогда не может быть достойным осуждения. Это скептический тезис²⁹.

Я буду оспаривать: что (а) «обида и негодование являются формами гнева. И в этом качестве они включают в себя желание, чтобы объект гнева страдал»³⁰; (б) мысль о том, что агент *заслуживает* страдать за то, что он сделал, действительно содержится в обиде.

Против (а) можно привести примеры гнева, которые не содержат желания, чтобы объект гнева страдал. Во-первых, это себялюбивый гнев, который ощущается как очерчивание границ своего морального Я, сигнал окружающим, что какие-то ценности или чувства были задеты. Во-вторых, это абстрактный гнев, который возникает в ответ на системную несправедливость. В-третьих, это раздражительный гнев, который можно сменить на милость, реакция на назойливость. Этот список можно продолжить. Все эти виды гнева можно испытывать при уместном осуждении. Безусловно, что во всех этих случаях желание нанести вред *может* присутствовать. Но его действительно *может не быть*. Можно обидеться на друга, который случайно задел твои чувства неудачным выражением. Но совершенно нелепо считать, что в таких случаях *всегда* идет речь о желании причинить обидчику страдание.

Против (б) можно привести как раз те случаи, когда гнев все же содержит желание причинить объекту гнева страдание. Я не уверен, что в таких случаях всегда имеется в виду, что объект гнева «*заслуживает* страдания». Возможны случаи, когда желают, чтобы объекту гнева стало плохо, не имея в виду, что «он *заслуживает* боли за то, что он сделал». Но даже в случае, когда гнев включает в себя именно мысль о заслуженности страдания, я не уверен, что эта мысль всегда выполняет *обосновывающие* функции. Гнев

²⁸ Rosen G. The Alethic Conception of Moral Responsibility. P. 85–86.

²⁹ Сам Розен, правда, не делает такого утверждения. Он считает, что его анализ *может* вести к скептицизму, но это не обязательно. Из его подхода следует, что X достоин осуждения за A только в том случае (и частично потому, что) X достоин наказания за A. В этом нет ничего скептического. Но если добавить, что у нас есть основания для скептицизма в отношении того, заслуживают ли люди наказания, то из этого будет следовать, что мы должны быть скептически в отношении того, заслуживают ли люди осуждения (из личной переписки).

³⁰ Ibid. P. 67.

вполне может обосновываться первыми тремя мыслями Розена, а ретрибутивная мысль быть эпифеноменальной с точки зрения *обоснования*, добавляя лишь *мотивационной* силы.

Таким образом, довод Розена не показывает правдоподобности нормативного СМО. Он не учитывает случаи, когда осуждающий гнев не содержит мысли о причинении страданий, когда осуждающий гнев содержит мысли о возмездии, но не о заслуженности страданий, и когда осуждающий гнев содержит мысль о заслуженности страданий, но этот элемент мысли ничего не обосновывает.

Безусловно, возможны ситуации, в которых гнев *обоснован* именно мыслью о *заслуженности* страданий. Мы должны признать, что Розен прав: в таких случаях сама по себе ретрибутивная мысль не является тем, на что мы можем положиться. Однако она может быть следствием моральной теории, которая требует причинить боль в данном случае ради восстановления справедливости (с чем Розен, насколько я могу судить, согласен). Главным уроком, который мы можем извлечь из этого рассуждения, является уточнение понятия возложения ответственности: мы не должны требовать, чтобы, возлагая ответственность, мы имели в виду *всегда* необходимость заслуженного страдания, даже если это обосновано в отдельных случаях³¹.

Приведенные доводы не показывают, что нормативный скептицизм в принципе не может быть убедительным. Открытым остается вопрос о том, как ответственность связана с заслугой, возмездием или, в других версиях этих рассуждений, со справедливостью. Приведенные тут доводы показывают лишь, что эти связи не являются априорными и очевидными.

Заключение

Подведем итоги. На уровне анализа отдельных доводов в пользу СМО я получил следующие результаты. Анализ базового аргумента Стросона показывает, что понятие ответственности не стоит нагружать тяжелыми метафизическими ограничениями. Анализ эпистемического регресса показывает, что эпистемическое условие можно свести к нормативному условию. Анализ мысли о возмездии Розена показывает, что не стоит априори вводить в понятие уместности возложения ответственности представление о возмездии.

На уровне структуры скептицизма я получил следующие результаты. Скептицизм в отношении моральной ответственности, в отличие от общего морального скептицизма, может быть направлен либо на связь агента и фактора, либо на связь агента с оценкой. Однако связь фактора и значения выглядит надежной. Та часть нормативного условия, которая касается отношения фактора к значению, не может быть объектом скептицизма в отношении моральной ответственности. Однако связь агента и оценки может быть объектом скептицизма. Наименее перспективным выглядит эпистемический скептицизм. Наиболее перспективно выглядит критика условия контроля, которое связывает агента и фактор (метафизический скептицизм), и моральная критика возложения ответственности в целом (нормативный скептицизм). Чтобы миновать их, нужно понятие ответственности, более слабое, чем понятие

³¹ Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены к моральной ответственности. С. 37–42.

Галена Стросона, и менее агрессивное, чем понятие Розена. Остается открытым вопрос, адекватно ли такое понятие описывает феномен ответственности.

На уровне общей структуры возложения ответственности я получил следующие результаты. Связь агента и фактора определяется условием контроля. Связь фактора и значения определяется частью нормативного условия. Эта связь носит сильный, возможно, в некоторых случаях даже аналитический характер. Другая часть нормативного условия является более слабой: это связь между агентом, обладающим морально значимым фактором, и оценкой. Определяющие ее условия требуют дальнейшего исследования. Также дальнейшего исследования требует соотношение условия контроля и нормативного условия.

Список литературы

- Беседин А.П.* «Клещи удачи» Нила Леви против компатибилистских теорий моральной ответственности // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 3. С. 26–37.
- Логинов Е.В.* Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 173–184.
- Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т.* Прологомены к моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 3–100.
- Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т.* Этика и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2021. Т. 21. № 2. С. 5–17.
- Мерцалов А.В.* Агентность, тождество личности и моральная ответственность // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2022. № 5. С. 72–90.
- Мионов Д.Г.* К вопросу об интерпретации принципа «долженствование предполагает возможность» // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2022. № 3. С. 87–99.
- О праве лгать / Сост. и ред. Р.Г. Апресян*. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.
- Скэнлон Т.* Основания для поступков никогда не зависят от наших желаний / Пер. с англ. А.Т. Юнусова // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 241–255.
- Caruso G.* Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice. N.Y.: Cambridge University Press, 2021. 389 p.
- Caruso G.* Skepticism About Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility/> (дата обращения: 01.08.22).
- Dennett D.C., Caruso G.D.* Just Deserts: Debating Free Will. Cambridge: John Wiley & Sons, 2021. 291 p.
- Pereboom D.* Optimistic Skepticism about Free Will // The Philosophy of Free Will: Selected Contemporary Readings / Ed. by P. Russell, O. Deery. N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 421–449.
- Pereboom D.* Free Will, Agency, and Meaning in Life. N.Y.: Oxford University Press, 2014. 219 p.
- Pereboom D.* Living without Free Will. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 231 p.
- Pereboom D.* Wrongdoing and the Moral Emotions. N.Y.: Oxford University Press, 2021. 204 p.
- Rosen G.* Culpability and Ignorance // Proceedings of the Aristotelian Society. 2003. Vol. 103. No. 1. P. 61–84.
- Rosen G.* Skepticism about Moral Responsibility // Philosophical Perspectives. 2004. Vol. 18. P. 295–313.
- Rosen G.* The Alethic Conception of Moral Responsibility // The Nature of Moral Responsibility: New Essays / Ed. by R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith. N.Y.: Oxford University Press, 2015. P. 65–88.

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

- Scanlon T. Forms and Conditions of Responsibility // *The Nature of Moral Responsibility: New Essays* / Ed. by R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith. N.Y.: Oxford University Press, 2015. P. 89–114.
- Scanlon T. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2010. 247 p.
- Strawson G. The Impossibility of Moral Responsibility // *Philosophical Studies*. 1994. Vol. 75. No. 1/2. P. 5–24.
- Waller B. *Against Moral Responsibility*. Cambridge (MA): MIT Press, 2011. 352 p.
- Zimmerman M.J. Moral Responsibility and Ignorance // *Ethics*. 1997. Vol. 107. No. 3. P. 410–426.

Skepticism and moral responsibility*

Evgeny V. Loginov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: loginovlosmar@gmail.com

Skepticism about moral responsibility is one of the most elaborated approaches to this important moral phenomenon in contemporary philosophical literature. In this paper, I use the skeptical approach in general, and specific skeptical arguments in particular, to clarify the connections between the conditions of an appropriate attribution of moral responsibility and the structural elements of this attitude. A distinction is made between moral dogmatism and a critical approach to morality, and a classification is given of the possible outcomes of the latter: skepticism proper, illusionism, and revolutionary approach. The difference between general moral skepticism and skepticism about moral responsibility is defined, and a classification of the types of skepticism about moral responsibility is proposed on the basis of which the elements of the structure of attribution of responsibility are questioned. Galen Strawson's Basic argument, Gideon Rosen's argument from epistemological regress, and his alethic conception of moral responsibility are analyzed. It is shown that Strawson's argument unreasonably reduces moral responsibility to a so-called true moral responsibility. It is argued that the epistemic condition of responsibility to which the argument from regress is directed can be reduced to a normative condition, and thus regress can be avoided. The connection between responsibility and retribution, which Rosen postulates, is problematized. It is argued that the control condition binds the moral agent and the agent's moral factor; the normative condition binds the agent's moral factor and its moral value. It is argued that the connection between a moral factor and moral value cannot be the object of skepticism about moral responsibility.

Keywords: moral responsibility, skepticism, blame

For citation: Loginov, E.V. "Skeptitsizm i moral'naya otvetstvennost'" [Skepticism and moral responsibility], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 160–176. (In Russian)

References

- Apresjan, R.G. ** (ed.) *O prave l'gat'* [On The Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011. 392 pp. (In Russian)
- Besedin, A.P. "Kleshhi udachi' Nila Levi Protiv Kompatibilistskih Teorij Moral'noj Otvetstvennosti" [Neil Levy's "Luck Pincer" Against Compatibilism about Moral Responsibility], *Vestnik RGGU, Serija: Filosofija, Sociologija, Iskusstvovedenie*, 2021, No. 3, pp. 26–37. (In Russian)

* The research is supported by Russian Science Foundation, project No. 21-78-10044, "The phenomenon of moral responsibility", <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>

** Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

- Caruso, G. "Skepticism About Moral Responsibility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), ed. by E.N. Zalta [https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility/, accessed on 01.08.22].
- Caruso, G. *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice*. New York: Cambridge University Press, 2021. 389 pp.
- Dennett, D.C. & Caruso, G.D. *Just Deserts: Debating Free Will*. Cambridge: John Wiley & Sons, 2021. 291 pp.
- Loginov, E.V. "Javljaetsja li Tozhdestvo Lichnosti Usloviem Moral'noj Otvetstvennosti?" [Is Personal Identity a Condition of Moral Responsibility?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 173–184. (In Russian)
- Loginov, E.V., Gavrilov, M.V., Mertsalov, A.V. & Iunusov, A.T. "Prolegomeny k Moral'noj Otvetstvennosti" [Prolegomena to Moral Responsibility], *Date Palm Compote*, 2020, No. 15, pp. 3–100. (In Russian)
- Loginov, E.V., Gavrilov, M.V., Mertsalov, A.V. & Iunusov, A.T. "Jetika i Metafizika Moral'noj Otvetstvennosti" [Ethics and Metaphysics of Moral Responsibility], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2021, Vol. 21, No. 2, pp. 5–17. (In Russian)
- Mertsalov, A.V. "Agentnost', Tozhdestvo Lichnosti i Moral'naja Otvetstvennost'" [Agency, Personal Identity, and Moral Responsibility], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Serija 7: Filosofija*, 2022, No. 5, pp. 72–90. (In Russian)
- Mironov, D.G. "K Voprosu ob Interpretacii Principa 'Dolzhentstvosovanie Predpolagaet Vozmozhnost'" [On the Interpretation of the 'Ought Implies Can' Principle], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Serija 7: Filosofija*, 2022, No. 3, pp. 87–99. (In Russian)
- Pereboom, D. *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 231 pp.
- Pereboom, D. "Optimistic Skepticism about Free Will", *The Philosophy of Free Will: Selected Contemporary Readings*, ed. by P. Russell and O. Deery. New York: Oxford University Press, 2013, pp. 421–449.
- Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2014. 219 pp.
- Pereboom, D. *Wrongdoing and the Moral Emotions*. New York: Oxford University Press, 2021. 204 pp.
- Rosen, G. "Culpability and Ignorance", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2003, Vol. 103, No. 1, pp. 61–84.
- Rosen, G. "Skepticism about Moral Responsibility", *Philosophical Perspectives*, 2004, Vol. 18, pp. 295–313.
- Rosen, G. "The Alethic Conception of Moral Responsibility", *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*, ed. by R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 65–88.
- Scanlon, T. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. 247 pp.
- Scanlon, T. "Forms and Conditions of Responsibility", *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*, ed. by R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 89–114.
- Scanlon, T. "Osnovaniya Dlja Postupkov Nikogda ne Zavisjat ot Nashih Zhelanii" [Reasons for Actions Never Depend on One's Desires], trans. by A.T. Iunusov, *Date Palm Compote*, 2020, No. 15, pp. 241–255. (In Russian)
- Strawson, G. "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies*, 1994, Vol. 75, No. 1/2, pp. 5–24.
- Waller, B. *Against Moral Responsibility*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011. 352 pp.
- Zimmerman, M.J. "Moral Responsibility and Ignorance", *Ethics*, 1997, Vol. 107, No. 3, pp. 410–426.

А.В. Мерцалов

ПРЕИМУЩЕСТВА ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ В ВОПРОСЕ О МОРАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ*

Мерцалов Андрей Викторович – редактор. Московский центр исследования сознания при философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119121, г. Москва, ул. Бурденко 14А; e-mail: a.mertsalov@hardproblem.ru

В статье отстаивается тезис, что в вопросе о моральной ответственности (МО), как он трактуется в современных стросонианских теориях МО, психологическая теория обладает существенными преимуществами в сравнении с конкурирующими подходами к проблеме тождества личности: биологическим, субстанционалистским и нарративным. В первую очередь раскрываются принятая в современных стросонианских теориях постановка вопроса о МО как вопроса об уместности возложения МО, а также выделяемые в таких теориях необходимые условия уместности возложения МО: условия агентности действия и моральной агентности. Демонстрируется, что соблюдение этих условий требует сохранения личности с течением времени не только *той же самой*, но и в определенном смысле *такой же*, что связывает вопрос о МО с проблематикой теорий тождества личности. Отстаивается положение, что психологическая теория тождества личности совместима со всеми стросонианскими теориями МО, позволяет прояснить критерии и условия сохранения того рода тождества личности, что требуется для соблюдения условий МО, и способна избежать многих парадоксов МО, традиционно считающихся ее следствиями. Демонстрируется, что конкурирующие с ней подходы к проблеме тождества личности лишены этих достоинств: либо не дают возможности прояснить релевантные для МО условия тождества личности, либо несовместимы с большинством стросонианских теорий и рожают основания для парадоксов МО. Делается вывод о преимуществах психологической теории тождества личности в вопросе о МО.

Ключевые слова: моральная ответственность, тождество личности, агентность, психологическая теория

Для цитирования: Мерцалов А.В. Преимущества психологической теории тождества личности в вопросе о моральной ответственности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 177–192.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-78-10044 «Феномен моральной ответственности», <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>

Условия уместности возложения моральной ответственности

«Свобода и обида» П. Стросона¹ во многом задала тон современным дискуссиям о моральной ответственности (далее – МО), сместив акцент с вопроса о том, что значит быть морально ответственным, к вопросу об уместности возложения МО. Последний рассматривается Стросоном в терминах «реактивных установок» (reactive attitudes) – морально окрашенных откликов, которые могут выражаться в формах осуждения и одобрения (обиды, благодарности, негодования и пр.), в ответ на проявленное в действиях других людей качество их воли (quality of will), «установки доброй воли, привязанности или уважения, с одной стороны, или презрения, безразличия или злонамеренности – с другой»². Быть морально ответственным в этом смысле – значит быть тем, в отношении кого уместно испытывать соответствующие реактивные установки. Теории МО, принимающие такую постановку проблемы, принято называть стросонианскими. Сегодня они доминируют в пространстве дискуссий о МО.

В такой постановке вопрос об уместности возложения МО оказывается зависим от связи между действием, обусловившим реактивную установку, и тем качеством воли, ответом на которое эта установка является. В соответствии с этим принято выделять³ по крайней мере два условия уместности возложения МО: условия *агентности действия* и *моральной агентности*. Чтобы личность была *агентом некоторого действия*, т.е. чтобы это действие могло быть корректно атрибутировано ей в смысле, необходимом для МО за него, оно должно правильным образом выражать качество воли этой личности – быть каузально и содержательно от него зависимо. А чтобы личность была *моральным агентом*, т.е. тем, кто в принципе способен нести МО, быть полноценным участником моральных отношений и членом морального сообщества, она должна обладать определенными моральными способностями, которые обеспечивали бы ее возможность иметь и правильным образом выражать в действии релевантное качество воли.

Сами эти условия в различных теориях МО специфицируются по-разному – в зависимости от того, как в них трактуются соответствующие моральные способности и качество воли. В этой связи принято⁴ выделять две традиции, восходящие к классическим теориям МО: теории «глубинного Я» (deep self views) и теории отзывчивости к основаниям действий (reasons-responsiveness views), в соответствии с которыми порой различают несколько видов МО.

Согласно теориям первой традиции, с которой обычно⁵ ассоциируется МО в смысле приписываемости (attributability)⁵, под качеством воли можно

¹ Strawson P.F. Freedom and Resentment // Proceedings of the British Academy. 1962. No. 48. P. 187–211.

² Ibid. P. 199.

³ Ibid. P. 192–195; Ананьев Д.А. Понятие и концепции моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 101–107.

⁴ См.: Wolf S. Freedom Within Reason. N.Y., 1993; Watson G. Two Faces of Responsibility // Philosophical Topics. 1996. Vol. 24. No. 2. P. 227–248; Shoemaker D. Responsibility from the Margins. N.Y., 2015.

⁵ В части терминологии, касающейся различия видов МО, я следую употреблению, представленному в: Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены к моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 3–100; Они же. Этика

понимать качество характера личности, его благие или дурные черты; а необходимые для моральной агентности способности могут сводиться к способности управлять своим поведением, выражая в нем эти черты. В этом смысле, например, может быть уместно презирать условного Тома за его эгоистичный поступок, если он был корректным образом каузально и содержательно обусловлен присущей Тому чертой характера (скажем, жадностью). Эта традиция, восходящая еще к Аристотелю, обычно ассоциируется с теориями Д. Юма, Дж. Дьюи и Г. Франкфурта.

Теории второй традиции, с которой порой⁶ ассоциируется МО в смысле подотчетности (*answerability*), предъявляют существенно большие требования к рациональным способностям личности и ее контролю над действиями: чтобы быть моральным агентом, личность должна быть способна понимать основания возможных действий, их силу и соотношение и систематически управлять своим поведением в соответствии с этим; качество воли здесь может пониматься как качество суждений, выносимых при оценке оснований действий. В этом смысле Тома может быть уместно критиковать за совершенный им эгоистичный поступок, если он способен в нем объяснить – указать на те основания, в силу которых он предпочел совершить это, а не другое действие. Эта традиция обычно ассоциируется с идеями С. Вольфа, Л. Экстрема и Дж. Фишера.

Подотчетность иногда⁷ отличают от вменимости (*accountability*) как третьего вида МО. В таком случае под характерным для вменимости качеством воли может пониматься качество отношения (пренебрежение или доброжелательность) личности к другим людям; а способностью, конституирующей моральную агентность, может считаться эмпатия – способность распознавать факты о чужой нормативной перспективе и учитывать их в качестве возможных оснований действий или симпатически переживать то, что переживают другие, и выражать эти переживания. В этом смысле на Тома может быть уместно злиться за его эгоистичный поступок, если, понимая интересы и переживания других людей, он всё же решил ими пренебречь, что и отразилось в его поступке. Чаще⁸, однако, подотчетность не выделяют в качестве отдельного вида МО и объединяют с вменимостью.

Не во всех стросонианских теориях условия агентности действия и моральной агентности признаются достаточными (в некоторых дополнительно выделяются эпистемическое и иные условия), однако во всех таких теориях они признаются необходимыми условиями уместности возложения МО: если хотя бы одно из них не соблюдается, возложение МО на эту личность за данное действие будет неуместным.

и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2021. Т. 21. № 2. С. 5–17. Более подробное рассмотрение различных видов МО в контексте проблемы тождества личности см. в: Мерцалов А.В. Агентность, тождество личности и моральная ответственность // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2022. № 5. С. 72–90.

⁶ Shoemaker D. Op. cit.; Smith A.M. *Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account* // Ethics. 2012. Vol. 122. No. 3. P. 575–589.

⁷ Shoemaker D. Op. cit.

⁸ Wolf S. Op. cit.; Watson G. Op. cit.; Smith A.M. Op. cit.

Моральная ответственность и тождество личности

Обычно в теориях МО условия агентности действия и моральной агентности рассматриваются в атемпоральном ключе: предполагается, что, если личность им удовлетворяет, возложение на нее МО может быть уместным – без уточнений, в какой момент должно происходить удовлетворение этих условий и в какой – возложение МО. Эти моменты, однако, не обязаны совпадать и обычно не совпадают. Это поднимает проблему тождества личности во времени в контексте вопроса о МО: чтобы оба условия соблюдались и возложение МО за некое действие было уместным, личность как моральный агент, на которую *теперь* возлагается МО, и личность как агент действия, совершённого *в прошлом*, должны совпадать, быть в некотором смысле тождественны.

Поскольку как условию агентности действия, так и условию моральной агентности должна удовлетворять *одна и та же* личность, можно утверждать, что, «чтобы некто теперь был морально ответственен за некое прошлое действие Ф, эта личность должна быть *той же личностью*, что и агент действия Ф»⁹. Однако одного только сохранения личности *той же самой* недостаточно, чтобы обеспечить соблюдение условий уместности МО. Наличие у личности в один момент времени релевантного качества воли и моральных способностей не означает их наличия у нее в другой момент: с течением времени она может лишиться этих психологических черт. В таком случае, поскольку именно они конституируют ее статус агента действия и морального агента, возложение на нее МО будет неуместным. Чтобы оно было уместным, на момент возложения МО за некое действие личность должна сохранять то качество воли, обеспечивающее ее статус агента этого действия, и те моральные способности, конституирующие ее статус морального агента, которые были у нее в момент совершения действия. Иными словами, на момент возложения МО личность должна оставаться *такой же*, какой она была в момент совершения действия, в том, что касается ее моральных способностей и проявленного в действии качества воли¹⁰. Так, если Том совершил эгоистичный поступок *5 лет назад*, его будет уместно презирать *теперь*, только если Том ныне – *та же* личность, что и Том, совершивший этот поступок, и если он остается *таким же* жадным и способным проявлять свою жадность в действии, что был тогда. Иначе, если за эти годы он утратил статус морального агента (скажем, вследствие приобретенного ментального расстройства) или статус агента того действия (если он более не обладает тем качеством воли, которое каузально и содержательно связывало его с тем эгоистичным поступком), презирать его будет неуместно (поскольку возложение МО на того, кто не является моральным агентом и агентом действия, признаётся неуместным).

Сохранение личности «той же самой», как и сохранение ее в определенном смысле «такой же» с течением времени, требуется для соблюдения необходимых условий уместности возложения МО независимо от теорий

⁹ Shoemaker D. Responsibility Without Identity // The Harvard Review of Philosophy. 2012. Vol. 18. No. 1. P. 109. См. также: Schechtman M. The Constitution of Selves. N.Y., 1996. P. 158; Glannon W. Moral Responsibility and Personal Identity // American Philosophical Quarterly. 1998. Vol. 35. No. 3. P. 231–249.

¹⁰ Glannon W. Op. cit.; Houry A., Matheson B. Is Blameworthiness Forever? // Journal of the American Philosophical Association. 2018. Vol. 4. No. 2. P. 204–224.

тождества личности – только лишь в силу того, как эти условия агентности действия и моральной агентности формулируются в стросонианских теориях. Но сами теории МО не содержат критериев и условий, при которых личность будет оставаться «той же самой» или «такой же» – такие вопросы находятся в компетенции теорий тождества личности. Четыре основных конкурирующих группы таких теорий – это психологическая теория, биологический подход, субстанционализм и нарративная теория. Обращаясь к ним в контексте МО, разумно ожидать от них не только прояснения критериев и условий того рода тождества личности, который требуется для соблюдения необходимых условий уместности МО, но и того, что эти теории не будут вызывать собственных трудностей: приводить к парадоксам МО или заведомо исключать справедливость тех или иных теорий МО. Этим ожиданиям в полной мере отвечает психологическая теория тождества личности.

Психологическая теория тождества личности

Стандартным для психологической теории является разведение нумерического тождества личности, R-отношения, отношения психологической непрерывности (*continuity*) и психологической связности (*connectedness*)¹¹. Под психологической связностью понимается наличие прямых психологических связей – непосредственное сохранение у личности тех или иных психологических элементов: черт характера, убеждений, воспоминаний, желаний и т.д. Психологическая связность может иметь степени – соответственно тому, сохраняется ли у личности с течением времени больше или меньше прямых психологических связей. Следуя терминологии Д. Парфита, если у некой личности «количество прямых связей изо дня в день будет составлять *по крайней мере половину* того количества связей, которые изо дня в день имеются в жизни практически каждой реальной личности», можно говорить о наличии сильной психологической связности¹². Определение этой степени позволяет задать отношение психологической непрерывности. Под ним понимается наличие цепочки пересекающихся звеньев *сильной* связности. Так, если сегодня Том имеет практически все те же самые психологические черты, какие были у него вчера, Том сегодняшним будет сильно психологически связан с собой вчерашним; аналогично, и Том вчерашним будет сильно психологически связан с собой позавчерашним и т.д. Но при этом может быть неверно, что Том сегодня сильно связан с собой, каким он был 5 лет назад, – возможно, между Томом, каким он был тогда, и Томом сегодняшним будет иметься лишь несколько прямых психологических связей. Тем не менее, если у Тома изо дня в день на протяжении этих 5 лет сохранялась неразрывная цепочка пересекающихся звеньев сильной психологической связности, можно утверждать, что между Томом сегодняшним и Томом 5 лет назад имеется психологическая непрерывность.

Психологическая непрерывность может сохраняться в силу различных причин. «Обычной» причиной считается непрерывное существование мозга и/или тела личности. Но можно допускать и возможность того, чтобы психологическая непрерывность обеспечивалась и иными типами причин

¹¹ Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford, 1987. P. 204–209; Lewis D. *Survival and Identity* // Lewis D. *Philosophical Papers*. Vol. I. N.Y., 1983. P. 55–56.

¹² Parfit D. *Op. cit.* P. 206.

(как, например, было бы в случае копирования личности). Психологическая непрерывность с «правильным» типом причины, который может по-разному определяться в различных психологических теориях¹³, именуется R-отношением. Именно R-отношение психологический подход ставит во главу угла в вопросе о тождестве личности.

Согласно психологической теории, «быть той же самой личностью» – значит быть связанной R-отношением. При этом R-отношение не равно нумерическому тождеству. В отличие от последнего, R-отношение может связывать личность в один момент времени более, чем с одной личностью в другой момент. В такой трактовке нумерическое тождество оказывается подтипом R-отношения – это неразветвленное R-отношение. И поскольку само условие неразветвленности является совершенно сторонним, именно R-отношение, а не нумерическое тождество, признаётся ключевым для сохранения личности «той же самой»¹⁴.

Применительно к теориям МО психологическая теория позволяет прояснить необходимые для уместности возложения МО условия тождества личности и уточнить не вполне однозначные выражения «быть той же самой личностью» и «быть (в релевантном смысле) такой же»: можно сказать, что возложение МО за некое действие будет уместным, только если личность как агент действия, за которое возлагается МО, и личность как моральный агент, на которого возлагается МО, находятся в R-отношении и психологически связаны по релевантному качеству воли и моральным способностям. При этом психологическая теория не накладывает каких-либо дополнительных требований, касающихся МО или атрибуции действий личности, что делает ее совместимой с любой стросонианской теорией МО.

Определяя R-отношение через психологическую связность, психологическая теория позволяет прояснить взаимосвязь этих условий в контексте вопроса о МО: сохранение релевантного качества воли и моральных способностей будет отчасти обеспечивать сохранение личности той же самой в смысле, необходимом для уместности возложения МО. Важно, однако, подчеркнуть, что в общем случае сохранение R-отношения и сильной психологической связности возможно без сохранения связности по качеству воли и моральным способностям, как и наоборот. В таком случае условия уместности возложения МО будут нарушаться. Это существенное обстоятельство порой игнорируется. Сам тезис о том, что для МО важны как R-отношение, так и психологическая связность, нередко принимается сторонниками психологической теории¹⁵. Однако в большинстве случаев они отстаивают его, опираясь на собственные моральные интуиции, но не на теории МО, в результате чего требование психологической связности именно по моральным способностям и качеству воли не принимается в расчет. Это, наряду с трактовкой отношения «быть той же личностью» как нумерического

¹³ Так, С. Шумейкер подчеркивает значимость такого типа причинной связи, релятами которой выступают только ментальные состояния (*Shoemaker S. Persons and their parts // American Philosophical Quarterly. 1970. Vol. 7. No. 4. P. 277–280*); У. Глэнон признаёт «правильным» «обычный» тип причины (*Glannon W. Op. cit. P. 231–249*); Парфит же в общем случае готов признать «правильным» любой тип причины (*Parfit D. Op. cit. P. 215*), и т.д. Я буду следовать парфитовской трактовке как наиболее широкой.

¹⁴ *Kind A. Persons and Personal Identity. Maiden, 2015. P. 59–62; Parfit D. Op. cit. P. 261–266; Lewis D. Op. cit. P. 56.*

¹⁵ См., напр., *Parfit D. Op. cit. P. 325–326; Khoury A., Matheson B. Op. cit. P. 204–224.*

тождества, регулярно используемой оппонентами психологического подхода, нередко становится основанием для утверждения, что психологическая теория приводит ко многим парадоксам МО. Я коснусь лишь пары из них, представив общую стратегию их разрешения.

Рассмотрим случай расщепления личности¹⁶. Пусть Том совершил эгоистичный поступок 5 лет назад, а недавно стал донором полушарий своего мозга вместе со всем их психологическим содержимым для двух реципиентов. Уместно ли будет возлагать МО за тот поступок на реципиента левого полушария, реципиента правого полушария, на обоих или ни на кого? Здесь обычно обнаруживаются две проблемы. Если отношение «быть той же личностью» понимать как нумерическое тождество, придется признать, что оно не сохраняется, и потому возложение МО не уместно¹⁷. Этот вывод явно контринтуитивен, особенно если сопоставлять такую ситуацию с той, в которой выжил бы только один реципиент: тогда Том был бы нумерически тождественен единственному выжившему реципиенту, последний был бы «той же самой личностью», что и Том, и возложение на него МО за тот поступок могло бы быть уместным. Но как успех второй операции может быть причиной, по которой возложение МО станет неуместным? Психологическая теория снимает эту проблему, трактуя отношение «быть той же личностью» как R-отношение. Поскольку оно сохраняется между донором и каждым из двух реципиентов, оба они в релевантном для МО смысле будут «той же личностью», что и Том. В таком случае встает другая проблема: как определить, на кого именно из реципиентов будет уместно возлагать МО? Нередко этот вопрос признаётся не имеющим однозначного ответа – особенно в свете того, что, по допущению, каждый из них сохраняет сильную психологическую связность с Томом, наследуя половину его психологических черт. Но с учетом условий уместности МО, сторонники психологической теории могут ответить на этот вопрос, сказав, что это будет зависеть от сохранения психологической связности по моральным способностям и качеству воли. Как в ситуации с единственным выжившим реципиентом, так и в ситуации с обоими выжившими, возложение МО будет уместным, если реципиент (единственный или один из двух) будет психологически связан с Томом по моральным способностям и качеству воли, которое было выражено в том эгоистичном поступке; а если такая связность будет нарушена, одно из условий уместности не будет выполняться, и поэтому возложение МО будет неуместным. Тем самым удастся показать, что «двойной успех» не является «провалом»¹⁸, и избежать парадокса МО.

Аналогично решаются проблемы в случаях копирования личности¹⁹: в них между исходной личностью и итоговыми копиями в отсутствие нумерического тождества сохраняется и R-отношение, и связность по моральным способностям и качеству воли. Это означает, что МО за ранее совершённый

¹⁶ Parfit D. Op. cit. P. 199–201; Kind A. Op. cit. P. 52–53; Волков Д.Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М., 2018. С. 240–245.

¹⁷ Kind A. Op. cit. P. 52–59; Волков Д.Б. Указ. соч. С. 243; Логинов Е.В. Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 2. С. 175–178; Walker M. Branching Is Not a Bug; It's a Feature: Personal Identity and Legal (and Moral) Responsibility // *Philosophy and Technology*. 2020. Vol. 33. No. 2. P. 181.

¹⁸ Parfit D. Op. cit. P. 254–256.

¹⁹ Parfit D. Op. cit. P. 199–201; Kind A. Op. cit. P. 53–59; Walker M. Op. cit.

поступок будет в равной мере уместным возложить и на оригинал, и на каждую из копий. Этот вывод может казаться контринтуитивным, ведь копий даже не существовало в момент совершения действия. Однако в основе такой интуиции лежит представление, что «быть той же личностью» должно пониматься через нумерическое тождество – что в данном случае отрицается. В пользу трактовки этого выражения через R-отношение можно найти свои интуиции: например, утверждать в духе М. Уокера²⁰, что, копируя Гитлера, мы не получим одного Гитлера и одну невинную личность – мы получим двух Гитлеров. И коль скоро каждый из них удовлетворяет условиям агентности действия и моральной агентности в отношении былых преступлений, не обнаруживается никаких извиняющих обстоятельств, которые делали бы возложение МО на одного из них неуместным (Уокер приходит к такому выводу, игнорируя условия уместности МО и привлекая различие типов и токенов²¹; я полагаю, что здесь достаточно стандартных средств психологической теории и – коль скоро вопрос стоит именно о МО – условий уместности ее возложения).

Схожие соображения применимы и к случаям слияния, частичной пересадки, полного или частичного стирания, стремительного или невероятно длительного изменения личности и т.п.²² Во всех них сохранение R-отношения и психологической связности по моральным способностям и качеству воли будет обеспечивать соблюдение условий агентности действия и моральной агентности, а потому и уместность возложения МО на итоговую личность за прошлые действия, тогда как нарушение либо R-отношения, либо связности по моральным способностям или качеству воли будет влечь нарушение этих условий и неуместность возложения МО. Разумеется, такая стратегия решения проблемных для психологической теории случаев не является панацеей, однако в контексте вопроса о МО она позволяет преодолеть многие из наиболее обсуждаемых затруднений.

Это дает основания заключить о достоинствах психологической теории тождества личности в вопросе о МО: будучи совместимой со всеми страсонианскими теориями, проясняя критерии и условия того рода тождества личности, что требуется для соблюдения необходимых условий уместности МО, она обладает ресурсами, позволяющими избежать по крайней мере тех парадоксов МО, что чаще всего представляются ее следствиями. Конкурирующие подходы к проблеме тождества личности, как представляется, не обладают каждым из этих достоинств, что является их недостатком.

Биологический подход к проблеме тождества личности

В биологическом подходе отношение «быть той же личностью» трактуется через нумерическое тождество. Личность при этом отождествляется с телом или организмом, а его нумерическое тождество во времени может определяться через его пространственно-временную непрерывность²³, сохранение

²⁰ Walker M. Op. cit.

²¹ Ibid. P. 186–190.

²² Parfit D. Op. cit. P. 231–243, 298–306; Lewis D. Op. cit.; Kind A. Op. cit. P. 65–67; Campbell S. Rapid Psychological Change // Analysis. 2004. Vol. 64. No. 3. P. 256–264.

²³ Williams B. Personal Identity and Individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. 1956–1957. Vol. 57. P. 230.

телесной организации составляющих организм частей²⁴, сохранение жизни и обеспечивающих жизнь вегетативных функций организма²⁵ и т.п. Сохранение психологических черт при этом признаётся не имеющим значения для сохранения нумерического тождества личности во времени²⁶. В связи с этим в биологическом подходе не обнаруживаются специальных концептуальных средств, которые позволяли бы прояснить сохранение личности «такой же» в релевантном для МО смысле и связь этого отношения с отношением нумерического тождества. Само по себе это не является проблемой для биологического подхода: в вопросе о МО его сторонники могут воспользоваться отдельными концептуальными элементами психологической теории. Принимая, что сохранение психологических черт не имеет значения для сохранения нумерического тождества, они могут признавать, что для уместности возложения МО важно как нумерическое тождество личности, так и релевантная психологическая связность. Но поскольку два эти отношения в биологическом подходе оказываются совершенно независимы друг от друга, это может приводить к парадоксам МО.

Традиционно проблемными для биологического подхода считаются случаи пересадки мозга вместе со всеми психологическими характеристиками²⁷. Представим мир будущего, в котором технология пересадки мозга достигла совершенства и люди имеют возможность менять тела, словно одежду: если ваше тело износилось или состарилось, вы можете пересадить свой мозг вместе со всеми психологическими характеристиками в новое тело, уничтожив старое. Согласно биологическому подходу, в таких случаях нумерическое тождество личности и релевантная для МО психологическая связность не смогут сохраняться одновременно, а значит, такая операция должна будет полностью снимать МО за все прошлые поступки (то же верно и для случаев телепортации и др.). Подобного рода выводы признаются неправдоподобными и самими сторонниками биологического подхода²⁸.

Решение этих проблем порой²⁹ видят в том, чтобы признать, что МО требует либо только нумерического тождества личности, без связности, либо только психологической связности (и непрерывности), без нумерического тождества. Оба этих пути являются неудовлетворительными: не говоря о новых парадоксах МО, к которым они приводят, они влекут отказ от условий уместности возложения МО, принимаемых в стросонианских теориях МО, и несовместимость биологического подхода с такими теориями.

Единственным выходом из этих затруднений, по всей видимости, является принимаемое некоторыми сторонниками биологического подхода³⁰ жесткое разграничение метафизической проблемы нумерического тождества личности и практического вопроса о МО. Сторонники биологического подхода могут согласиться, что МО может требовать как психологической связности, так и нумерического тождества агента действия и морального агента, но не тождества личности, как оно понимается в биологическом подходе, т.е. не тождества организма. Хотя это решение позволяет избежать

²⁴ Mackie D. Personal Identity and Dead People // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95. P. 236–237.

²⁵ Olson E.T. *The Human Animal*. N.Y., 1997. P. 17–20.

²⁶ Mackie D. *Op. cit.*; Olson E.T. *Op. cit.* P. 16.

²⁷ Olson E.T. *Op. cit.* P. 57–62; Волков Д.Б. Указ. соч. С. 249–251.

²⁸ Olson E.T. *Op. cit.* P. 57–62, 70–71.

²⁹ *Ibid.* P. 70–71.

³⁰ *Ibid.* См. также: Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С., Чугайнова Ю.И., Юнусов А.Т. Прологомены к проблеме тождества личности // *Финиковый Компот*. 2018. № 13. С. 27.

парадоксов МО и несовместимости биологического подхода с теориями МО, это достигается за счет признания того, что проблематика тождества личности, как она понимается в биологическом подходе, никак не затрагивает вопроса о МО. Но это означает, что биологический подход не способен помочь стросонианским теориям в решении вопросов сохранения с течением времени релевантного для МО тождества если не «личности», то морально-го агента и агента действия, и не рассчитан на это. В сравнении с психологической теорией это представляется существенным недостатком биологического подхода.

Субстанционалистский подход к проблеме тождества личности

Близкие по духу проблемы характерны и для субстанционализма. В нем личность признаётся чистой ментальной сущностью (картезианским Я или душой³¹), а отношение «быть той же личностью» трактуется через нумерическое тождество: сохранение личности той же самой с течением времени обеспечивается нумерическим тождеством чистой ментальной сущности. Поскольку она признаётся существующей отдельно и независимо как от тела и мозга, так и от любых психологических элементов, нумерическое тождество личности во времени также признаётся независящим от сохранения или изменения каких-либо психологических черт³². Соответственно, как и у биологического подхода, у субстанционализма не обнаруживается специальных концептуальных средств для прояснения сохранения личности «такой же» в релевантном для МО смысле и связи этого отношения с нумерическим тождеством, а их независимость создает почву для парадоксов МО.

Вместо пересадки мозга здесь традиционно проблемными считаются случаи с переносом души от одного тела к другому с полным сохранением у этих тел их исходного психологического профиля. Эти случаи особо проблематичны в силу того, что такой перенос душ не сопровождается никакими изменениями, которые можно было бы наблюдать с позиции третьего лица или интроспективно³³. Представим (в духе Локка) принца и сапожника, чьи души бог поменял местами. Организм сапожника сохраняет все черты характера, убеждения, воспоминания и т.п., что были у сапожника прежде, однако, поскольку теперь в нем находится душа принца, тот, кто ныне называет себя сапожником, не является той же самой личностью, что личность, называвшая себя сапожником вчера. Уместно ли будет сапожнику в свете этого ответить посетителю, недовольному качеством приобретенной вчера обуви, что свои претензии он должен направить тому, кто ныне называет себя принцем? Сторонники субстанционализма, обычно настаивающие на том, что МО сохраняется за личностью именно и только лишь в силу нумерического тождества личности и не зависит от сохранения каких-либо психологических черт³⁴, включая и те, что конституируют моральную агентность и агентность действия (что важно для решения вопросов посмертного воздаяния, нередко обсуждаемых субстанционалистами в этой связи), должны отвечать на этот вопрос утвердительно. Такой ответ

³¹ Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford, 2013; Parfit D. *Op. cit.* P. 223–228.

³² Swinburne R. *Op. cit.* P. 141–173.

³³ Parfit D. *Op. cit.* P. 227–228; Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 3. С. 167.

³⁴ Swinburne R. *Op. cit.* P. 266.

представляется не только контринтуитивным и противоречащим обыденным практикам возложения МО, но и влечет отказ от условий уместности возложения МО и несовместимость субстанционалистского подхода со стросонианскими теориями. Субстанционалисты, по всей видимости, могут избежать этих проблем, постулирував, что проблемы нумерического тождества личности и посмертного воздаяния никак не связаны с теориями и обыденной практикой МО. Но это будет означать, что, как и биологический подход, субстанционализм не способен помочь стросонианским теориям с проблемами релевантного для МО тождества морального агента и агента действия. В сравнении с психологической теорией это представляется существенным недостатком субстанционализма.

Нарративная теория тождества личности

В нарративной теории отношение «быть той же личностью» также понимается через нумерическое тождество. Но сама личность представляется в ней абстрактным, фиктивным объектом: подобно литературному персонажу, задаваемому повествованием о нем, личность задается своим нарративом – ее биографической историей, преимущественно от первого лица³⁵. Нумерическое тождество личности определяется единством такого нарратива: всё, что принадлежит одному нарративу, будет характеризовать одну и ту же личность³⁶. Тем самым центральный для иных теорий тождества личности вопрос о реидентификации личности во времени – о том, является ли личность в один момент времени и личность в другой момент нумерически тождественными (или стоящими в R-отношении), – в нарративной теории уступает место вопросу о характеристике личности, о том, какие психологические черты и действия могут быть ей атрибутированы, что, как подчеркивается нарративистами, как раз и значимо для МО³⁷. В этой связи в нарративной теории формулируются специфические условия, предъявляемые к нарративу и определяющие корректность атрибуции личности тех или иных черт и действий. Обычно³⁸ среди них выделяют условия автобиографичности нарратива (возможности повествования от первого лица), его последовательности (непротиворечивости), реалистичности (правдоподобия) и телеологичности: «Именно возможность непротиворечивого включения в последовательную реалистичную автобиографию, – отмечает Д.Волков, – делает <ментальные и физические> события и характеристики частью психологической сущности и подлинной идентичности личности, а также является основанием ее моральной ответственности за соответствующие поступки»³⁹.

³⁵ Dennett D.C. The Self as a Center of Narrative Gravity // Self and Consciousness: Multiple Perspectives. Hillsdale (NJ), 1992. P. 103–115; Schechtman M. Op. cit. P. 157; Волков Д.Б. Свобода воли. С. 316–319.

³⁶ Schechtman M. Op. cit. P. 158; MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3rd ed. Notre Dame (Ind.), 2007. P. 217–218.

³⁷ Schechtman M. Op. cit. P. 73–78; Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности. С. 167.

³⁸ См.: Schechtman M. Op. cit. P. 73–162; Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности; Он же. Свобода воли. С. 301–305; MacIntyre A. Op. cit. P. 204–225.

³⁹ Волков Д.Б. Свобода воли. С. 300.

Тем самым нарративная теория позволяет прояснить и уточнить необходимые для уместности возложения МО условия тождества личности: возложение МО на личность за некое действие будет уместным, только если это действие, выраженное в нем качество воли и релевантные моральные способности принадлежат единому нарративу этой личности. А такая их принадлежность будет определяться совокупностью упомянутых условий. Эти условия, однако, не совпадают с условиями атрибуции действий, предъявляемыми стросонианскими теориями, что создает проблемы совместимости с ними нарративного подхода. Это хорошо видно в случаях, когда нарративные условия атрибуции действий нарушаются при соблюдении условий атрибуции действий, выдвигаемых стросонианскими теориями.

Так, одним из ключевых нарративистских условий атрибуции личности действий в смысле, необходимом для МО, является условие включения их в автобиографический нарратив, «...способность описывать свои поступки от первого лица, ссылаться на их ментальные причины и обосновывать свои суждения об опыте»⁴⁰: «...рассказчик нарратива должен быть способен объяснить, почему он делает то, что делает, убежден в том, в чем он убежден, и чувствует то, что он чувствует»⁴¹. Но это условие несовместимо с теориями МО, признающими подотчетность (и/или вменяемость) отдельным от приписываемости видом МО. Представим себе Тома, которого на склоне лет одолела сенильная деменция, лишив его способности давать связный вербальный отчет о своих действиях и существенно исказив его характер, но оставив его жадность и эгоистичность нетронутыми, так что Том способен проявлять их точно так же, как и 5 лет назад. Согласно нарративной теории, если шансов на выздоровление Тома больше нет, он, по-видимому, более не будет способен нести МО. Однако ряд стросонианских теорий допускает, что, даже если личность не способна объясниться в некотором поступке, она всё еще может нести за него МО в смысле приписываемости, и Тома будет уместно презирать за действия, в которых проявились присущие ему жадность и эгоизм. (Такую позицию открыто выражает Д. Шумейкер⁴²; то же следует из положений Вольф, Вотсона и сторонников теорий «глубинного Я»). Многие защитники нарративной теории оговариваются, что элементы нарратива личности, в которых она не может объясниться, всё еще могут быть атрибутированы ей, но «в меньшей степени», чем те, в которых она объясниться может⁴³, что, однако, не снимает принципиальных расхождений с упомянутыми теориями МО.

Схожие трудности связаны с условием непротиворечивого включения действий в реалистичный телеологический нарратив для корректной атрибуции их личности. Как отмечает Шехтман, «для действия быть частью нарратива некой личности – значит естественным образом вытекать из остальной ее жизненной истории: быть понятным результатом ее убеждений, ценностей, желаний и опыта»⁴⁴. Но порой люди способны совершать нехарактерные для них действия: представим жадного Тома, совершившего щедрый поступок. Следуя нарративной теории, этот поступок и проявленное

⁴⁰ Там же. С. 303.

⁴¹ *Schechtman M.* Op. cit. P. 114.

⁴² *Shoemaker D.* Responsibility from the Margins. P. 4, 203–214.

⁴³ *Schechtman M.* Op. cit. P. 117.

⁴⁴ *Ibid.* P. 159.

в нем качество воли легко представить противоречащими имеющимся у Тома характеру и убеждениям, как и его желаниям и стремлениям – ни реалистически, ни телеологически они не будут вписываться в автобиографический нарратив Тома, и сам Том может считать их чем-то для себя чуждым. Однако, согласно большинству стросонианских теорий МО, это не будет исключать уместности похвалить Тома за его щедрый поступок (т.е. возложить за этот поступок на Тома МО в смысле подотчетности) или даже поблагодарить его (возложить МО в смысле вменимости; это следует из положений Д. Шумейкера, Вольф, Уотсона и сторонников теорий отзывчивости к основаниям действий). Порой нарративисты смягчают это условие, отмечая, что, «возможно, действие не *всегда* должно находиться в такого рода отношении к остальной жизни личности, чтобы она обладала агентностью в отношении него»⁴⁵, что, кажется, лишь размывает нарративистские условия атрибуции действий, не снимая общей проблемы (проявляющейся в том числе в случаях акрасии, иррациональных действий и т.п.).

Проблемными также являются случаи соблюдения нарративистских условий атрибуции действий в нарушение аналогичных условий моральных теорий. Так, стросонианские теории допускают возможность потери личностью статуса агента действия: если некогда жадный Том, долго работая над собой, исправил в себе эту эгоистичную черту характера и теперь исключительно щедр, то, согласно большинству стросонианских теорий, ныне было бы неуместно презирать его за былые эгоистичные поступки – у Тома больше нет той черты характера, которая каузально и содержательно связывала бы его с теми действиями, делая его их агентом (в смысле приписываемости). Но согласно нарративной теории, Том, по-видимому, всё еще будет ответственен за них, поскольку последние составляют часть его автобиографического нарратива. Атрибутируя личности всё, что составляет часть ее истории, нарративная теория рождает основания для новых парадоксов МО, связанных с проблемами прощения, исправления и искупления.

Предлагаемое нарративной теорией прояснение критериев и условий того рода тождества личности, что требуется для соблюдения условий уместности МО, оказывается несовместимо со многими стросонианскими теориями и приводит к новым парадоксам МО. Это представляется недостатком нарративной теории тождества личности в сравнении с психологической.

Заключение

Психологическая теория тождества личности совместима со всеми стросонианскими теориями МО; она позволяет прояснить и уточнить критерии и условия того рода тождества личности, который требуется для соблюдения условий уместности МО, и способна избежать по крайней мере тех парадоксов МО, что чаще всего представляются ее следствиями. Конкурирующие с ней биологический подход, субстанционализм и нарративная теория либо не дают возможности прояснить релевантные для МО условия тождества личности, либо несовместимы с большинством стросонианских теорий и рождают основания для парадоксов МО. Это не означает, что такие теории тождества личности неверны. Их достоинства могут проявляться

⁴⁵ Ibid.

в контексте иных вопросов (выживания личности, посмертного воздаяния и т.п.). Однако проведенное рассмотрение позволяет заключить, что *в вопросе о МО* психологическая теория обладает существенными преимуществами в сравнении с конкурирующими теориями тождества личности. Как и у любой другой теории, у нее есть собственные проблемные случаи, которые не удается решить стандартными средствами. Их подробное рассмотрение и поиск их решения требуют отдельного исследования.

Список литературы

- Ананьев Д.А. Понятие и концепции моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 101–107.
- Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 3. С. 166–175.
- Волков Д.Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018. 368 с.
- Логинов Е.В. Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 173–184.
- Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены к моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 3–100.
- Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Этика и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2021. Т. 21. № 2. С. 5–17.
- Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С., Чугайнова Ю.И., Юнусов А.Т. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 6–40.
- Мерцалов А.В. Агентность, тождество личности и моральная ответственность // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2022. № 5. С. 72–90.
- Campbell S. Rapid Psychological Change // Analysis. 2004. Vol. 64. No. 3. P. 256–264.
- Dennett D.C. The Self as a Center of Narrative Gravity // Self and Consciousness: Multiple Perspectives / Ed. by F. Kessel, P. Cole, D. Johnson. Hillsdale (NJ): Erlbaum, 1992. P. 103–115.
- Glannon W. Moral Responsibility and Personal Identity // American Philosophical Quarterly. 1998. Vol. 35. No. 3. P. 231–249.
- Khoury A., Matheson B. Is Blameworthiness Forever? // Journal of the American Philosophical Association. 2018. Vol. 4. No. 2. P. 204–224.
- Kind A. Persons and Personal Identity. Maiden: Polity Press, 2015. 161 p.
- Lewis D. Survival and Identity // Lewis D. Philosophical Papers. Vol. I. N.Y.: Oxford University Press, 1983. P. 55–77.
- MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3rd ed. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 2007. xix, 286 p.
- Mackie D. Personal Identity and Dead People // Philosophical Studies. 1999. Vol. 95. P. 219–242.
- Olson E.T. The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. N.Y.: Oxford University Press, 1997. x, 189 p.
- Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1987. 543 p.
- Schechtman M. The Constitution of Selves. N.Y.: Cornell University Press, 1996. xi, 169 p.
- Shoemaker D. Responsibility from the Margins. N.Y.: Oxford University Press, 2015. xvi, 262 p.
- Shoemaker D. Responsibility Without Identity // The Harvard Review of Philosophy. 2012. Vol. 18. No. 1. P. 109–132.
- Shoemaker S. Persons and their pasts // American Philosophical Quarterly. 1970. Vol. 7. No. 4. P. 269–285.
- Smith A.M. Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account // Ethics. 2012. Vol. 122. No. 3. P. 575–589.
- Strawson P.F. Freedom and Resentment // Proceedings of the British Academy. 1962. No. 48. P. 187–211.
- Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2013. vii, 242 p.

Walker M. Branching Is Not a Bug; It's a Feature: Personal Identity and Legal (and Moral) Responsibility // *Philosophy and Technology*. 2020. Vol. 33. No. 2. P. 173–190.

Watson G. Two Faces of Responsibility // *Philosophical Topics*. 1996. Vol. 24. No. 2. P. 227–248.

Williams B. Personal Identity and Individuation // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1956–1957. Vol. 57. P. 229–252.

Wolf S. *Freedom Within Reason*. N.Y.: Oxford University Press, 1993. xii, 162 p.

Advantages of a psychological approach to personal identity with respect to moral responsibility question*

Andrew V. Mertsalov

Moscow Center for Consciousness Studies, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 14A Burdenko Str., Moscow, 119121, Russian Federation; e-mail: a.mertsalov@hardproblem.ru

The article defends the thesis that in the context of moral responsibility (MR) as it is understood in modern Strawsonian theories of MR, psychological approach has significant advantages in comparison with competing approaches to personal identity problem: biological approach, substantialism and narrative view. In the Strawsonian theories, two generally accepted necessary conditions of the appropriateness of holding someone responsible are the conditions of moral agency and agency of action. The article shows that for these conditions to be satisfied a person who is to be hold morally responsible now for some past action should stay not only numerically, but also qualitatively identical in respect to his quality of will and moral capacities. That raises the problem of personal identity over time in the context of MR. It is shown that psychological approach helps to clarify the kind of personal identity that is required for the conditions of moral agency and agency of action to be satisfied, it is compatible with all the Strawsonian theories of MR and copes with much of moral collisions that are usually presented as its problematic consequences. It is also shown that the competing approaches to personal identity are either cannot clarify the relevant for MR kind of personal identity, or incompatible with most of the Strawsonian theories of MR and leads to moral collisions. That gives strong reasons to prefer the psychological approach to personal identity in the context of MR.

Keywords: moral responsibility, personal identity, agency, psychological approach

For citation: Mertsalov, A.V. “Preimushchestva psikhologicheskoi teorii tozhdestva lichnosti v voprose o moral'noi otvetstvennosti” [Advantages of a psychological approach to personal identity with respect to moral responsibility question], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 177–192. (In Russian)

References

Ananyev, D.A. “Ponjatie i koncepcii moral'noj otvetstvennosti” [The concept and conceptions of moral responsibility], *Finikovyj Kompot*, 2020, No. 15, pp. 101–107. (In Russian)

Campbell, S. “Rapid Psychological Change”, *Analysis*, 2004, Vol. 64, No. 3, pp. 256–264.

Dennett, D.C. “The Self as a Center of Narrative Gravity”, *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, ed. by F. Kessel, P. Cole, D. Johnson. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992, pp. 103–115.

Glannon, W. “Moral Responsibility and Personal Identity”, *American Philosophical Quarterly*, 1998, Vol. 35, No. 3, pp. 231–249.

* The research is supported by Russian Science Foundation, project number 21-78-10044, “The phenomenon of moral responsibility”, <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>

- Khoury, A. & Matheson, B. "Is Blameworthiness Forever?", *Journal of the American Philosophical Association*, 2018, Vol. 4, No. 2, pp. 204–224.
- Kind, A. *Persons and Personal Identity*. Maiden: Polity Press, 2015. 161 pp.
- Lewis, D. "Survival and Identity", in: D. Lewis, *Philosophical Papers*, Vol. I. New York: Oxford University Press, 1983, pp. 55–77.
- Loginov, E.V. "Yavlyaetsya li tozhdestvo lichnosti usloviem moral'noi otvetstvennosti?" [Is personal identity a condition of moral responsibility?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 173–184. (In Russian)
- Loginov, E.V., Gavrilov, M.V., Mertsalov, A.V. & Iunusov, A.T. "Etika i metafizika moral'noi otvetstvennosti" [Ethics and Metaphysics of Moral Responsibility], *Eticheskaya misl' / Ethical Thought*, 2021, Vol. 21, No. 2, pp. 5–17. (In Russian)
- Loginov, E.V., Gavrilov, M.V., Mertsalov, A.V. & Iunusov, A.T. "Prolegomeny k moral'noi otvetstvennosti" [Prolegomena to Moral Responsibility], *Finikovyj Kompot*, 2020, No. 15, pp. 3–100. (In Russian)
- Loginov, E.V., Mertsalov, A.V., Salin, A.S., Chugainova, Y.I. & Iunusov, A.T. "Prolegomeny k probleme tozhdestva lichnosti" [Prolegomena to Personal Identity Problem], *Finikovyj Kompot*, 2018, No. 13, pp. 6–40. (In Russian)
- MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007. xix, 286 pp.
- Mackie, D. "Personal Identity and Dead People", *Philosophical Studies*, 1999, Vol. 95, pp. 219–242.
- Mertsalov, A.V. "Agentnost', tozhdestvo lichnosti i moral'naya otvetstvennost'" [Agency, Personal Identity, and Moral Responsibility], *Moscow University Bulletin, Series 7: Philosophy*, 2022, No. 5, pp. 72–90. (In Russian)
- Olson, E.T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. x, 189 pp.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 543 pp.
- Schechtman, M. *The Constitution of Selves*. New York: Cornell University Press, 1996. xi, 169 pp.
- Shoemaker, D. "Responsibility Without Identity", *The Harvard Review of Philosophy*, 2012, Vol. 18, No. 1, pp. 109–132.
- Shoemaker, D. *Responsibility from the Margins*. New York: Oxford University Press, 2015. xvi, 262 pp.
- Shoemaker, S. "Persons and their pasts", *American Philosophical Quarterly*, 1970, Vol. 7, No. 4, pp. 269–285.
- Smith, A.M. "Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account", *Ethics*, 2012, Vol. 122, No. 3, pp. 575–589.
- Strawson, P.F. "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 1962, No. 48, pp. 187–211.
- Swinburne, R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. vii, 242 pp.
- Volkov, D.B. "Preimushhestva narrativnogo podhoda k probleme tozhdestva lichnosti" [Benefits of a narrative approach to personal identity], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 3, pp. 166–175. (In Russian)
- Volkov, D.B. *Svoboda Voli. Illuzija ili Vozmozhnost'* [Free Will: Illusion or Opportunity]. Moscow: Kar'era Press, 2018. 368 pp. (In Russian)
- Walker, M. "Branching Is Not a Bug; It's a Feature: Personal Identity and Legal (and Moral) Responsibility", *Philosophy and Technology*, 2020, Vol. 33, No. 2, pp. 173–190.
- Watson, G. "Two Faces of Responsibility", *Philosophical Topics*, 1996, Vol. 24, No. 2, pp. 227–248.
- Williams, B. "Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956–1957, Vol. 57, pp. 229–252.
- Wolf, S. *Freedom Within Reason*. New York: Oxford University Press, 1993. xii, 162 pp.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2023. Том 16. № 1

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Корректор *Е.М. Пушкина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 27.02.23.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,8. Уч.-изд. л. 15,6. Тираж 1000 экз. Заказ № 3

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iphras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iphras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты.
 2. Название статьи.
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов).
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.
 - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
 - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iphras.ru/index.php/ph_j/guide
 - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iphras.ru; сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России**