



Муртазин С.Р. Проблема другого сознания: угроза скептицизма и возможные пути ее преодоления (на примере концепций Саймона Глендиннинга и Фредерика Олафсона). DOI 10.24411/2686-7206-2020-10402 // Антиномии. 2020. Т. 20, вып. 4. С. 24–44.

УДК 165.41

DOI 10.24411/2686-7206-2020-10402

Проблема другого сознания: угроза скептицизма и возможные пути ее преодоления (на примере концепций Саймона Глендиннинга и Фредерика Олафсона)

Салават Раисович Муртазин

аспирант кафедры социальной философии

Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Россия.

E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

*Статья поступила 27.06.2020, принята к печати 16.10.2020,
доступна online 11.01.2021*

Данная статья посвящена одной из актуальных проблем современной философии, а именно проблеме другого сознания. Она характерна как для аналитической, так и для континентальной традиции в философии. По мнению автора, проблема другого сознания имеет не только эпистемологический и онтологический, но также и этический аспект, причем все три указанных аспекта тесно взаимосвязаны. Для подтверждения этого предположения в статье предпринят, во-первых, анализ проблемы другого сознания, в частности рассматриваются подходы Алека Хайслопа и Саймона Глендиннинга к ее формулировке. В основе этой проблемы лежит асимметрия между восприятием личностью собственных ментальных состояний и восприятием ей ментальных состояний других. Во-вторых, кратко излагается сущность одного из самых известных подходов к решению данной проблемы, а именно аргумента по аналогии (согласно этой теории, наши суждения о чувствах и переживаниях других строятся нами на основании аналогии со своими собственными и их проявлениями в нашем поведении), а также определяются позиции, по которым возможна критика этого подхода. В-третьих, в статье затрагивается тема угрозы скептицизма, которая представляет собой крайне серьезное затруднение на пути к решению проблемы другого сознания. Она заключается в том, что у нас нет надежных средств для удовлетворительного обоснования наших суждений о существовании чего-либо, что стояло бы за внешними актами поведения и иными проявлениями человека, например свидетельствующими о боли. Автор рассматривает два подхода, которые, по сути, не опровергают аргументы скептицизма, но предотвращают само возникнове-



© Муртазин С.Р., 2020

ние его угрозы. Это концепции «рефрейминг скептицизма» и «чтение – ответ» Саймона Глендиннинга, а также идея о необходимости признания реальности другого для возможности познания окружающей нас действительности, выдвигаемая Фредериком Олафсоном. Данные подходы к преодолению угрозы скептицизма предполагают отказ от традиционной, чисто эпистемологической, установки в решении проблемы другого сознания, для которой характерен акцент на проблематичности соотношения нашего знания о ментальных состояниях другого с реальностью их существования. Борьба с угрозой скептицизма, а также противоречия, которые порождает подобный скептицизм, по сути, приводят нас к необходимости исследования этического аспекта проблемы бытия с другим, который, впрочем, не может рассматриваться в отрыве от эпистемологического и онтологического аспектов.

Ключевые слова: другой, сознание, бытие с другим, скептицизм, эпистемология, аналогия, рефрейминг скептицизма, критерии, деконструкция, этика.

Введение. Одной из актуальных исследовательских проблем, которые находятся в центре внимания современной философии с начала XX в., является проблема сущности сознания, а также возможности и методов его познания. Причем данная проблема так или иначе затрагивается обеими основными философскими традициями – и аналитической, и континентальной. В рамках континентальной традиции наиболее пристальное внимание исследованию сознания и его структур уделяет феноменология в различных своих вариациях, а также экзистенциализм, психоанализ и т.д. Для аналитической философии характерно множество разработок проблемы сознания, а также смежных дискуссионных вопросов, которые находятся в центре внимания представителей данной философской традиции, таких как проблема соотношения физиологических процессов в человеческом организме и ментальных процессов, проблема существования *квалиа*, вопросы о возможности наличия интеллекта у животных, о возможности создания искусственного интеллекта и т.д.

Мы рассмотрим один из ключевых вопросов в данной области философских исследований, который, в определенном смысле, затрагивает все смежные позиции, а именно проблему *другого сознания*. Данная проблема, помимо этого, может быть интерпретирована как необходимая часть не менее важной для современной философии темы исследований и изысканий, а именно проблемы *бытия с другим*. И проблема другого сознания, и проблема бытия с другим имеют одно основание, а именно вопрос о реальности другого и его сознания, о его существенных характеристиках и особенностях его бытия, которые мы не можем игнорировать ни при попытках построить обоснованные суждения о нем, о другом, ни при попытках проверить обоснованность этих самых суждений. В этом смысле проблема другого сознания, как минимум в традиционном ее понимании, которая будет описана чуть ниже, имеет серьезный крен в сторону *эпистемологического* (проблема обоснования нашего знания о другом) *аспекта*. На это указывают как постановка самой проблемы, так и большая часть вариантов ее решения. При этом, как мы убедимся, подобная постановка проблемы может привести нас к некоторым, весьма серьезным, противоречиям и затруднениям.

Наша задача, однако, – продемонстрировать, что проблема другого сознания имеет, помимо прочего, также и иной аспект, а именно *этический*. Связь этики и проблемы другого сознания может быть установлена нами двумя путями. Во-первых, признание реальности другого, его отличия от окружающих его вещей, а также нашей с другим определенной степени сходства (например, в способности испытывать боль, радость и т.д.), обуславливает то, что относиться к нему, к другому, мы должны особым, *этическим* образом. Самый простой пример, который мы можем здесь привести, – это «золотое правило», которое требует от нас такого отношения к другим, которое мы хотели бы от них к самим себе (Гусейнов 2001: 57). Или же мы можем вспомнить об одной из формулировок знаменитого категорического императива Иммануила Канта, который утверждает особое отношение к другому, а именно отношение к нему «как к цели, а не как к средству» (Кант 1994d: 205) – в отличие от различного рода неодушевленных предметов, которые чаще всего и используются нами как средство или инструменты для выполнения какой-либо деятельности. Стоит отметить, что на заре человечества в рамках мифологии природа зачастую одушевлялась и даже обожествлялась, что, например, еще долго находило отклик в античной философии (Гатри 2015: 41-45), однако в наше время взаимодействие человека с природой интересует этику исключительно с точки зрения его последствий для человека и других живых существ. Во-вторых, как мы убедимся, затруднения и противоречия, которые возникают при попытке исключительно эпистемологического подхода к проблеме другого сознания, актуализируют некоторые вопросы, которые, с нашей точки зрения, мы можем трактовать как этические.

I. Кратко о сути проблемы другого сознания: два подхода к ее формулировке. Для начала нам необходимо разобраться с тем, что, собственно, представляет собой проблема другого сознания. Наиболее интересные подходы к ее формулировке мы можем найти в работах профессора Европейского института Лондонской школы экономики Саймона Глендиннинга (Simon Glendinning) «О бытии с другими: Хайдеггер, Деррида, Витгенштейн» («On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein») (Glendinning 1998), а также исследователя из университета Ла Троба Алека Хайслопа (Alec Hyslop) «Другие сознания» («Other Minds»).

Саймон Глендиннинг подходит к проблеме другого сознания с точки зрения разграничения всех наших суждений о самих себе и об окружающем нас мире. В общей сложности он выделяет два больших вида наших суждений; каждый из них, в свою очередь, включает в себя по два подвита:

1. Суждения, которые отсылают нас к самим себе:

1а. Суждения, отсылающие нас к себе как к объекту. Автор приводит следующие примеры: «я все такой же высокий, как и на прошлой неделе», «меня только что постригли» и т.д. То есть в данном случае мы как бы смотрим на себя со стороны, являемся сами для себя «объектами», о которых мы строим наши суждения.

1b. Суждения, отсылающие нас к себе как к субъекту. Примеры: «я вижу синюю птицу», «я думаю, что пойдет дождь», «я надеюсь, что сейчас лучше», «я понимаю, что уже поздно» и т.д. В этом случае мы говорим о себе не просто как об одном из объектов окружающего нас мира, но как о воспринимающем мир и самого себя субъекте, который, например, способен испытывать боль или видеть подсолнух.

2. Суждения, отсылающие нас к сущностям, которые не являются нами:

2a. Суждения, отсылающие нас к сущностям, которые не похожи на нас и не родственны нам. Эти сущности наделяются нами только физическими и химическими качествами. Глендиннинг уточняет далее, что эти сущности не способны делать утверждения типа (1b) о себе самих. Примеры довольно очевидны: камни, телефоны, растения, некоторые животные и т.д.

2b. Суждения, которые отсылают нас к сущностям, которые похожи на нас, принадлежат к тому же роду, что и мы сами, а также способны делать утверждения типа (1b) о самих себе или быть субъектами таких высказываний. Такими сущностями являются другие взрослые люди, а в более «слабых» версиях – дети и некоторые виды животных.

Проблема другого сознания возникает при попытке обосновать суждения типа (2b), то есть суждения о тех объектах, которые, с одной стороны, не являются нами самими, но, с другой стороны, не являются неодушевленными вещами и, в отличие от последних, способны выстраивать суждения о себе как о субъектах восприятия и ощущений так же, как и мы, то есть суждения типа (1b). Затруднение заключается в том, что наши суждения об ощущениях других, их восприятии окружающего мира, их ментальных состояниях даны нам не непосредственно, но только посредством внешнего их проявления в поведении. Это, в свою очередь, может привести к возникновению закономерного сомнения в том, что разграничение между суждениями типа (2a) и (2b) является в достаточной мере обоснованным. Однако в этой схеме есть один серьезный изъян, который подробнее мы рассмотрим позже, а именно когда речь будет идти о противоречиях, возникающих между двумя формами скептицизма. Пока отметим лишь то, что этот изъян закрался в самую предпосылку о противопоставлении познания объективных, непосредственно данных объектов и познания другого сознания, что, по сути, полностью игнорирует социальный фактор и роль других людей в процессе нашего познания.

Немного другой подход мы можем обнаружить у Алека Хайслопа. Если у Глендиннинга упор сделан преимущественно на проблему соотношения объектов нашего восприятия и наших суждений о них, а именно на вопрос об особом статусе другого в окружающем нас мире, то Хайслоп акцентирует наше внимание на проблеме соотношения нашего знания о самих себе и знания о других. Он утверждает, что в основе проблемы другого сознания лежит *асимметрия* между нашим знанием о своих собственных ощущениях, ментальных состояниях, которые даны нам непосредственно, и знанием об ощущениях, ментальных состояниях других, которые даны нам только опосредованно (Hyslop 1995: 5-14). Например, мы никогда не сможем ошутить

боль другого и способны только, исходя из косвенных признаков, ощутить то, каково нам было бы на месте того, кто испытывает боль. Или, например, мы точно знаем, что видим подсолнух (при этом здесь не совсем важно, существует ли он объективно), однако мы не можем увидеть его за другого, и мы не знаем наверняка, видит ли его другой. Из этого факта также могут произрастать сомнения, обоснованы ли наши суждения о том, что кто-то действительно испытывает боль или видит подсолнух.

II. Аргумент по аналогии и возражения против него. В рамках современной философии существует несколько стратегий по преодолению вышеописанной асимметрии между самовосприятием и восприятием других. Одной из самых старых и самых популярных является так называемый *аргумент по аналогии*, который опирается, как понятно уже из самого названия, на идею индуктивных умозаключений о внутренних состояниях другого по аналогии со своими собственными. Наиболее четкую формулировку данного подхода мы можем найти у Дж.С. Милля, который выделяет три составные части в поведении человека: изменения тела, ощущения и чувства и, собственно, внешнее поведение. Взаимообусловленность этих трех элементов в нашем собственном случае дает основания предполагать присутствие аналогичных элементов и у других, если даже один из этих элементов, а именно второй – ощущения и чувства других – не даны нам непосредственно (Mill 1867: 237).

Несмотря на то что аргумент по аналогии остается одним из актуальных подходов к проблеме другого сознания и его никак нельзя списывать со счетов, за время его существования против него возникло множество контраргументов. Одна из главных претензий к данному подходу состоит в том, что аргумент по аналогии опирается на индуктивное умозаключение, которое, в свою очередь, основано на распространении на неизвестное количество неисследованных случаев качеств относительно небольшого количества изученных примеров (пример тому – уже известное всем утверждение «все лебеди являются белыми», которое оказалось ложным). В случае с проблемой другого сознания данная коллизия усугубляется еще больше, так как умозаключение строится на основании суждения об одном-единственном случае связи внутренних психических состояний и их внешнего проявления. Норман Малькольм, например, вовсе утверждает, что само затруднение касательно другого сознания во многом возникает у нас вследствие применения подобного рода индуктивных умозаключений, исходящих из своего собственного случая, а также ставит под сомнение идею асимметрии между восприятием человеком самого себя и восприятием им других людей (Malcolm 1958: 976-978).

Еще одно возражение против аргумента по аналогии, как нам представляется, может исходить из возможного «разрыва» между механизмами в нашем сознании, отвечающими за вышеупомянутые процессы, а именно процессы восприятия человеком себя и восприятия человеком других. Основания для такого рода возражения дают нам психологические эксперименты, описанные в статье профессора Корнеллского университета Шона

Николса (Shaun Nichols) и профессора Патгерского университета Стивена Стича (Stephen Stich) в их статье «Как читать собственное сознание: когнитивная теория самосознания» («How to Read Your Own Mind: A Cognitive Theory of Self-Consciousness») (Nichols, Stich 2003).

Основным объектом критики в статье вышеупомянутых авторов является то, что они обозначают как *теорию теории* (*The Theory Theory, TT*), согласно которой ключевая роль механизма, лежащего в основании как познания самого себя, так и познания другого, принадлежит так называемой *теории сознания* (*Theory of mind, ToM*). Авторы, в противовес *TT*, делают попытку обосновать собственную гипотезу о том, что существует отдельный от *ToM* механизм мониторинга (*The Monitoring Mechanism, MM*) отвечающий за самосознание человека и мониторинг им своих собственных ментальных состояний и состояний других. Более того, при «повреждении» одного из этих механизмов и невозможности отчетливых и ясных суждений о себе или о других второй из этих механизмов восприятия может продолжать исправно работать. Данное положение не является голословным: в качестве подтверждения авторы ссылаются на ряд экспериментов, проведенных С. Барон-Коэном, П. Карратерсом, К. Фритом и Ф. Хаппе. В экспериментах приняли участие люди, страдающие аутизмом и шизофренией. Не вдаваясь в подробности, отметим, что эксперименты можно разделить на два типа. Первый тип направлен на выявление возможности испытуемого отличить реальность от видимости (с помощью пластикового «шоколада») и адекватно осмыслять убеждения других¹. Второй тип направлен на установление возможности ясных и неискаженных суждений о самом себе посредством периодических отчетов о своем текущем состоянии испытуемых (как с аутизмом, так и с шизофренией) и изучения автобиографий людей, имеющих синдром Аспергера, которые описывают их предыдущий опыт, например, те или иные события, которые происходили в их жизни, и то, что они в этот момент ощущали и чувствовали.

В результате экспериментов выяснилось, что люди, страдающие аутизмом, несмотря на то что они не справляются с заданиями первого типа (демаркация между реальностью и видимостью, а также адекватное понимание убеждений других), неплохо выполняют задания второго типа (отчеты о текущем состоянии и воспоминания о прошлых состояниях), не считая трудностей, вызванных некоторым недостатком в их «терминологическом словаре». Люди, больные шизофренией, напротив, особенно в периоды обострений, не справлялись с заданиями второго типа, но задания первого типа им давались успешнее, чем испытуемым с аутизмом. Результаты

¹ Эксперимент, который приводят авторы статьи, известен как «задача на понимание ложных убеждений». Суть его заключается в следующем: при помощи кукольного спектакля и спрятанной вещи: протагонист оставляет X (например, шоколадку или мяч) в определенном месте (на тумбочку или на стол), затем без его ведома X переносят и прячут в другое место (из тумбочки в шкаф или в другую комнату). Задача испытуемого – верно определить убеждение протагониста в местоположении X, или, говоря проще, верно ответить на вопрос о том, где протагонист будет искать X в первую очередь.

этих экспериментов, с точки зрения авторов, могут быть проинтерпретированы как подтверждение их гипотезы о существовании *ММ*, независимого от *ТоМ*, и в случае «повреждения» первого второй может оставаться функциональным. В случае с аутизмом мы имеем дело с «поврежденным» *ТоМ*, но «нетронутым» *ММ*, в случае шизофрении – с «поврежденным» *ММ*, но «нетронутым» *ТоМ*.

С нашей точки зрения, возможность подобной автономии между механизмами самовосприятия и восприятия других может поставить под сомнение применимость результатов первого ко второму, на чем и строится, по сути, аргумент по аналогии.

III. Угроза скептицизма и поиск путей ее преодоления. Вышеописанные коллизии, связанные с аргументом по аналогии, являются лишь частью куда более значительного затруднения, с которым мы сталкиваемся в рамках проблемы другого сознания, а именно того, что Глендиннинг в своей книге, уже упомянутой ранее, обозначает как *угроза скептицизма* (*threat of scepticism*). По сути, она заключается в том, что любые попытки сформулировать утверждения о реальности сознания другого могут столкнуться со скептическим контраргументом против обоснованности этого утверждения.

Однако возникает резонный вопрос: если скептики не верят, что другие люди наделены сознанием, способностью к пониманию и т.д., то к кому направлены их доводы и аргументы? Факт того, что они коммуницируют и дискутируют с другими исследователями и философами, уже свидетельствует об их признании других в качестве подобных себе и восприимчивых к аргументации. Впрочем, мы можем проинтерпретировать идею скептицизма относительно других сознаний следующим образом: скептик не сомневается в реальности другого сознания, но сомневается в обоснованности наших и его собственных суждений и утверждений касательно этого. Подобный род сомнения может быть рассмотрен в качестве так называемого методологического. Как мы знаем, родоначальником сомнения как метода является Рене Декарт, который с первых страниц своего труда «Начала философии» призывает нас «для разыскания истины» «раз в жизни, насколько это возможно, поставить все под сомнение» (Декарт 1950: 426). Как минимум в некоторых случаях целью «скептицизма относительно другого сознания» является проверка на прочность наших суждений и убеждений, которые кажутся нам чем-то само собой разумеющимся. И, в определенном смысле, мыслители и философы, ставящие под сомнение наши суждения о других сознаниях, предлагают нам попытаться оспорить теоретические основания, на которых и выстраиваются те или иные аргументы, ими выдвигаемые. Подобный скептицизм может послужить также отправной точкой для выстраивания новой теории или совершенствования наших прежних представлений, например о сознании.

Но здесь возникает некоторая неясность: раз скептицизм так полезен для теоретиков и исследователей (причем не только в сфере изучения сознания), почему он обозначается и Глендиннингом, и нами как угроза?

Мы полагаем, что угроза скептицизма заключается не только и не столько в том, что отрицается существование другого сознания; этот подход, по сути, делает в принципе невозможным любые попытки обоснования каких-либо наших суждений, в том числе суждений о ментальных состояниях других. Причем наибольшее затруднение вызывает именно то, что данная форма скептицизма становится перманентной и в какой-то степени неопровержимой. Это обуславливается, помимо прочего, и тем, что большинство контраргументов, в итоге, работают не «против», а «за» эту форму скептицизма, поскольку выстраиваются на теоретическом фундаменте самого этого скептицизма. Таким образом, мы можем предположить, что методологический скептицизм, в частности относительно другого сознания, превращается в угрозу, когда становится постулатом, препятствующим любым нашим попыткам выстроить суждения, например о другом. Кстати сказать, о вреде подобного рода постоянного пребывания в состоянии скептицизма пишет уже упомянутый нами ранее Иммануил Кант в одной из своих статей, посвященных идее «мирного договора в философии» (Кант 1994а: 248-249), а также и в куда более известной «Критике чистого разума», где он называет скептицизм «временным привалом для человеческого разума», но не постоянной его «резиденцией» (Кант 1994с: 559).

И все же не стоит исключать того, что побочным эффектом подобного скептицизма может стать определенного рода солипсизм, но не по отношению ко всей окружающей реальности, а к реальности другого как подобного нам существа, отличающегося от прочих окружающих нас объектов. О такой форме солипсизма, например, упоминал Жан-Поль Сартр в своем знаменитом труде «Бытие и ничто», а именно в разделе, полностью посвященном проблеме «бытия для другого» (Сартр 2000: 247-256), в котором он касается и проблемы разграничения нашего «бытия для себя» и «бытия для другого». Но возможно ли четкое разграничение между солипсизмом относительно другого сознания и солипсизмом относительно окружающего мира? Как мы убедимся далее, на этот вопрос ответ, скорее всего, будет отрицательным.

Однако каким образом может быть преодолена описанная выше угроза скептицизма? Глендиннинг утверждает, что для этого нам необходимо провести *рефрейминг скептицизма* (*reframing of scepticism*). Данная процедура заключается не в оспаривании и опровержении аргументов скептиков, но, в определенном смысле, в деконструкции самих теоретических оснований этих аргументов, что, в свою очередь, поможет нам «обойти» угрозу скептицизма.

В поисках путей обхода угрозы скептицизма Глендиннинг проводит критический анализ теорий, касающихся проблемы сущности человека и природы языка, выдвинутых Дж. Остином, М. Хайдеггером, Ж. Деррида, Л. Витгенштейном и т.д. Мы можем выделить как минимум четыре ключевых момента в исследовании британского профессора, которые вплотную подводят нас к его варианту решения проблемы преодоления скептицизма относительно другого сознания.

1. Сомнения за пределами обыденного (*Hesitations beyond the ordinary*). В главе, посвященной попытке решения проблемы других сознаний Джоном Остином, британский исследователь касается, среди прочего, резкой критики традиционной философии основателем философии обыденного языка. Если кратко, то, по сути, проблема другого сознания вытекает из привычки (*Gleichschaltung*) (Austin 1962: 3), которая предполагает, с точки зрения Дж. Остина, искажение философией исследуемых явлений, «подгонку» их под определенные, удобные для самих философов, системы, а также неверное словоупотребление. Именно преодоление данных негативных факторов традиционной философии, с этой точки зрения, поможет нам показать несостоятельность самой постановки вопроса о реальности других сознаний и избежать угрозы скептицизма. Однако, внимательно рассмотрев идеи самого Остина, Глендиннинг обнаружил, что теория обыденного языка и его употребления содержит предпосылку, явно уязвимую для угрозы скептицизма» а именно разделение на *внутренние состояния* человека и их *внешние проявления*.

2. Обособление внутренних (психологических/ментальных) состояний человека от их внешних проявлений. Основная загвоздка в теории языка Дж. Остина, с точки зрения исследователя, которая не позволяет представить ее в качестве основания необходимого для нас рефрейминга скептицизма, заключается в идее *разграничения «серьезных» и «несерьезных» высказываний в обыденном языке*, а говоря точнее, в вопросе об их демаркации: к «несерьезным» мы можем отнести, например, слова, сказанные человеком в рамках исполнения роли в театральной постановке и т.д. Суть претензий Глендиннинга заключается в том, что, разграничивая эти типы высказываний, Остин ссылается на внутренние состояния, мысли человека, которые, в отличие от самих высказываний, не даны нам непосредственно. Говоря другими словами, мы можем непосредственно воспринимать только речевые акты, но не реальные намерения человека, о которых мы можем догадываться, опираясь на различного рода косвенные признаки. И именно в этот момент скептик может усомниться в том, насколько адекватно мы соотносим внутренние состояния человека и его намерения (серьезность намерений, чувств и ощущений, стоящих за высказываниями) с внешними их проявлениями (будь то в высказываниях, каких-либо действиях, сигналах и т.д.).

В качестве возможной теоретической базы для рефрейминга Глендиннинг указывает подход к проблеме бытия человека и идею *бытия-с (Mitsein)* Мартина Хайдеггера, отмечая, впрочем, «неясность» его манеры изложения, а также спорные моменты, возрождающие угрозу скептицизма. Не вдаваясь в подробности интерпретации автором основных идей Хайдеггера (в контексте данной статьи для нас важна именно интерпретация Глендиннинга, так как на ней и строится его исследование интересующего нас вопроса), стоит отметить, что британский исследователь наиболее положительно оценивает критику Хайдеггером субъект-объектного дуализма и утверждение о *Mitsein* (по сути, это «бытие с другими») как о неотъемлемой части человеческого бытия, а не о чем-то таком, что мы можем

отбросить, оставив себя в мире в скептическом одиночестве. Однако и во взглядах Хайдеггера британский профессор подмечает момент, который, с его точки зрения, способствует сохранению угрозы скептицизма, а именно особую форму хайдеггеровского гуманизма и ограничение сферы, охватываемой *Mitsein*, исключительно людьми.

3. Критика гуманизма и натурализма. Разделение феномена языка на «идеальный смысл» и частные случаи употребления слов. Перед тем как приступить к рассмотрению критики Хайдеггера Глендиннингом и следующей из нее критики широко распространенной в философии теории языка, необходимо упомянуть неприятие автором двух основных подходов философской мысли к природе человека: *классического гуманизма* и «грубого» *натурализма* (*bald naturalism*), под которым, скорее всего, автор подразумевает редукционизм.

«Грубый» натурализм сводит поведение человека к физиологическому, внешнему его проявлению. По сути, данная позиция ничем не отличается от скептической и полностью ее поддерживает, поскольку предполагает сомнение и вытекающее из него отрицание скептиками чего-либо за внешним поведением человека, а также ставит под вопрос особый статус живого существа по сравнению с другими окружающими его объектами.

Однако больше внимания британский философ уделяет критике гуманизма, причем как в классическом, так и в хайдеггеровском его понимании, в том числе за их принципиальный *антинатурализм*, стремление приписать человеку некие уникальные для него внутренние свойства и за выводимое из этих двух моментов, необоснованное, с точки зрения автора, утверждение о «пропасти» между людьми и другими живыми существами. Одним из оснований жесткого разграничения животных и людей является наличие у людей языка, а точнее, некоторых ключевых особенностей, делающих человеческий язык уникальным. Подробнее о том, какую роль играют язык и языковые способности для утверждения кардинального различия животных и людей, пишет, например, Эрик Нельсон (Erik Nelson) в своей статье «То, что Фреге спросил у попугая Алекса: инференциализм, понятие о числе и познание животных» («What Frege asked Alex the Parrot: inferentialism, number concepts, and animal cognition»), приводя в качестве примера попугаев и ставя вопрос об осмысленности их речи, а также их способности владеть концептами (Nelson 2019: 206-207).

В связи с критикой антинатурализма гуманистов Глендиннинг обращается к Жаку Деррида и его концепции деконструкции. В данной статье для нас наиболее интересны следующие идеи британского философа, вытекающие из его анализа положений Деррида, а также других авторов, взгляды которых играют, впрочем, скорее «вспомогательную» роль. Во-первых, это идея необходимости преодоления установки традиционной философии, которая обозначается как *идеал точности* («*ideal of exactness*»). Свое начало данный феномен берет в философии Аристотеля. Смысл его заключается в утверждении о том, что в идеале слово должно иметь только одно верное, истинное значение. Во-вторых, это критика расчленения феномена языка на «идеальный смысл» и частные случаи употребления

слов, вытекающего из так называемого идеала точности. Это, в свою очередь, ведет к тому, что правила выводятся за рамки языка, употребление которого они должны регулировать, хотя, с точки зрения автора, подобный ход необоснован. В-третьих, это идея распространения ключевых особенностей природы письма на все остальные формы коммуникации. Другими словами, Глендиннинг предлагает нам «читать» поведение других. В связи с этим одним из главных свойств как письма, так и человеческого и животного поведения представляется профессору их принципиальная читаемость, даже при отсутствии какого-либо конкретного «читателя» или «автора», их итерабильность. Человек не способен «прочитать», по мнению Глендиннинга, только поведение гипотетического пришельца из других миров, с которым он никогда не сталкивался.

4. Понимание критериев как ответа на вопрос о реальной сущности того или иного явления. Обращаясь к идеям Людвиг Витгенштейна о критериях, британский исследователь критикует прочтение, предполагающее, что основная цель критериев – это дать нам обоснования того, что «*не-что на самом деле является p*». Именно из-за такого понимания сущности и роли критериев, как полагает Глендиннинг, остается несовершенным и уязвимым для угрозы скептицизма подход к решению проблемы другого сознания, предлагаемый Дж.Г. Макдауэллом (John H. McDowell). Последний опирается на так называемый критериальный подход и интерпретацию сути критериев как «пути к тому, чем что-то является (на самом деле)» (McDowell 1983: 470). В таком случае критерии все равно остаются внешними признаками внутренних ментальных состояний человека или животного. При этом утверждения об их взаимосвязи могут показаться, с точки зрения гипотетического скептика, недостаточно обоснованными или же вовсе необоснованными.

IV. Рефрейминг скептицизма и концепция чтения – ответа. В результате исследовательской работы Глендиннинг формулирует собственную концепцию *чтения – ответа* (*reading – response*), которая, по его утверждению, может отвести от нас угрозу скептицизма. В основе ее лежит критериальный подход, который сам по себе не является изобретением Глендиннинга, однако философ вносит в него одно значительное изменение. Как мы уже упоминали, суть критериального подхода прослеживается в самом его названии, а именно в рассмотрении критериев как основания суждений о том, чем является нечто. Например, главный критерий того, что студент является отличником – это отсутствие у него любых других оценок за экзамены и зачеты, кроме оценки «отлично». Подобного рода ход рассуждения, с точки зрения «критериалистов», дает нам достаточные основания для суждений о внутренних ментальных состояниях человека. Другими словами, мы должны искать ответ на вопрос «*Каковы удовлетворительные критерии того, что p?*» («*When is an event a (satisfied) criterion of p?*»). Глендиннинг замечает, что такая формулировка вопроса не может избежать возражений скептика. Взамен этого он предлагает нам уточнить вопрос: «*Каковы случаи ответа на поведение человека как на p?*» («*When it is an occasion of response*

as to an expression of *p*»). То есть критерии, согласно концепту британского философа, призваны не обосновать наши суждения о подлинной сущности ментальных состояний другого, но дать нам ориентиры для уместного и адекватного ответа на данное поведение. В качестве примера автор приводит ситуации с болью и звуками, которые человек издает при полоскании горла. Несмотря на то что звуки эти иногда похожи на те, которые издает человек, испытывающий боль, мы не действуем так же, как если бы тот, кто полощет свое горло, действительно испытывал боль.

При этом, с точки зрения автора, поведение человека обладает итерабельными чертами, то есть, читаемость его, человеческого, поведения является основой нашего взаимодействия друг с другом. В определенном смысле можно сказать, что решение, предлагаемое Глендиннингом, снимает саму проблему другого сознания как минимум в самом распространенном ее понимании, так как, по сути, сама ее постановка неизбежно ведет нас к угрозе скептицизма. Любая попытка ответить на вопрос о подлинности ментальных состояний человека и обоснованности наших суждений о них порождает угрозу скептицизма, так как подразумевает отделение действий человека и его поведения как «внешних» от их «внутренних предпосылок», поскольку связь между ними неочевидна. При этом, обосновывая свою аргументацию на тех же базовых теоретических положениях и допущениях, что и скептицизм, мы оказываемся бессильны в попытках его опровергнуть.

Однако может возникнуть вопрос о том, как быть, например, со случаями, когда боль может быть имитирована? С точки зрения автора концепции, нет необходимости жестко разграничивать ситуации настоящей боли и боли мнимой. И в том, и в другом случае мы имеем удовлетворительные критерии для ответа на такое поведение, как на боль. Но как мы узнаем, что наш ответ не будет ответом на притворство? Для того, чтобы попытаться прояснить позицию автора по этому вопросу, приведем небольшую цитату. Он пишет: «...это не вопрос о знании чего-то, что “даёт право сказать”, что *p*, потому что это – вовсе не вопрос о знании» (Glendinning 1998: 144). То есть это не вопрос о знании о том, что мы имеем дело именно с *p*, но вопрос об ответе на поведение как на *p*, без оглядки на то, является ли *p* реальным или мнимым. Оба случая, по словам автора, удовлетворяют критериям идентификации поведения человека в качестве, например, боли, и дают достаточные основания для реакции на это поведение как на проявление боли. Таким образом, мы, например, не можем говорить о наделении даже условным *p* растений или компьютеров (в подавляющем большинстве случаев), так как в их случае мы не встречаем удовлетворительных критериев для ответа как на *p* в их поведении.

Нельзя не упомянуть, что Глендиннинг настаивает на мысли о необходимости чтения – ответа также и для идентификации нашего собственного поведения, так как *в собственном случае ничего не читается*. Эта позиция напоминает идеи, которые высказывает Ж.-П. Сартр в «Бытии и ничто», приводя в качестве примера роль других в определении нас как *подсматривающих в замочную скважину*. Нам представляется, что подобная помощь в самоидентификации со стороны других может проявиться как минимум,

в трех случаях. Во-первых, в процессе освоения языка: для того, чтобы как-либо обозначить наше ментальное состояние, мы должны знать слово, которым оно обозначается. Один из самых явных критериев того, что вам больно – это сказать об этом. Судя по всему, Глендиннинг вовсе не отбрасывает и этот критерий. Во-вторых, мы не всегда можем сами наблюдать внешние признаки, или критерии того или иного нашего состояния. Некоторые из них видны только «со стороны». Например, выражение нашего лица. И, в-третьих, другие позволяют нам найти определение состояниям, с которыми мы сталкиваемся впервые и которые не обязательно столь очевидны, как боль или жажда. Пример тому – первая в жизни влюбленность. Некоторые признаки или критерии ее хоть и могут для влюбленного (влюбленной) быть относительно очевидными, тем не менее он (она), как правило, не понимает того, признаками и критериями чего именно они являются. В таких ситуациях зачастую именно старшие помогают юным влюбленным дать общее определение данному комплексу эмоций и ощущений и даже выработать модель поведения, которую объект влюбленности с большей вероятностью *прочитает* как проявление симпатии, а не чего-либо иного. Более того, даже случаи болевых ощущений зачастую требуют внешней интерпретации и прочтения в определенном контексте, чем, собственно, во многом и занимается медицина.

Каким образом мы определяем те или иные критерии, которые являются достаточными для того, чтобы мы могли ответить на него так, а не по-другому? Сам Глендиннинг, судя по примеру с полосканием горла, считает, что решающую роль в этом вопросе занимает контекст. Но каков источник нашего умения *вычитывать* удовлетворительные критерии в поведении другого и распознавать различные его контексты? Позиция самого британского профессора по этим вопросам, к сожалению, представляется нам не совсем ясной. Однако нам кажется, что обращение к другой гипотезе поможет прояснить для нас эти моменты, даже если для этого придется произвести определенную модификацию позиции самого Глендиннинга.

V. Концепция чтения – ответа и «народная психология». С нашей точки зрения, некоторые идеи Глендиннинга смотрелись бы весьма органично в соединении с таким подходом, как «народная психология», о которой, например, упоминает в своей статье «Методология социально-гуманитарных наук и проблема “другого сознания”» В.П. Филатов (Филатов 2005). В подходе, описываемом Филатовым, обнаруживаются как минимум два основания наших суждений о поведении других. Во-первых, мы, взаимодействуя с другими, постоянно выдвигаем мини-гипотезы относительно наших предположений о ментальных состояниях других, и по мере взаимодействия с ними их либо подтверждаем, либо опровергаем. Во-вторых, процесс подобного рода познания других не является делом сугубо индивидуальным. В этом процессе мы постоянно опираемся на опыт других людей, а именно на накопленный за столетия опыт «народной психологии», которая, в свою очередь, есть часть *здравого смысла*. Главным преимуществом подобного, накопленного веками, опыта, по словам автора,

оказывается практическая работоспособность: без такого рода опыта люди вовсе не смогли бы жить друг с другом в обществе и как-либо друг с другом взаимодействовать. Если использовать терминологию Глендиннинга, необходимость *читать* поведение других предполагает существование тех, кто нас этому чтению научит. Сам британский исследователь в конце своей книги утверждает, что ответ другому предшествует любым осознаваемым аргументам и доказательствам. В определенном смысле и процесс чтения текста со временем также «автоматизируется». При этом мы сталкиваемся с серьезными затруднениями при встрече со «словами-пришельцами», которые абсолютно чужды нашему предыдущему опыту и значение которых не проясняется контекстом; таким же образом мы бы оказались затруднены в вопросе прочтения и интерпретации поведения гипотетического пришельца.

Однако некоторые положения концепта «чтение – ответ» также могут быть использованы для модификации подхода, описанного Филатовым. Дело в том, что, судя по всему, предложенный последним метод преследует вполне эпистемологическую цель, а именно поиск механизмов обоснования наших знаний о ментальных состояниях других. Если же обратиться к повседневному опыту, к которому также апеллирует Филатов, то мы скорее склонимся к мнению о том, что во взаимодействии с другими ключевую роль играет процесс чтения – ответа: мы пытаемся прочесть поведение другого, даем на него тот или иной ответ и наблюдаем за тем, как наш ответ будет прочитан, проинтерпретирован другим, а также ожидаем, какой ответ мы в итоге получим. Именно из этого мы можем сделать вывод о том, была ли наша попытка чтения – ответа удачной или нет. Таким образом, идея опыта и знаний, которые мы получаем и самостоятельно, и в процессе взаимодействия с накопленным в обществе запасом знаний о взаимодействии людей друг с другом, делает концепцию британского философа немного яснее, поскольку дает весьма неплохой вариант ответа на вопрос об источнике нашего умения выполнять операцию «чтение – ответ».

VI. Фредерик Олафсон и роль коммуникации с другими для познания и скептицизма. Не менее интересный подход к критическому пересмотру оснований проблемы другого сознания (в качестве исключительно эпистемологической проблемы) мы можем найти в работе почетного профессора философии Калифорнийского университета Фредерика Олафсона (Frederick A. Olafson) «Хайдеггер и основание этики: учение о Mitsein» («Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein»). Он, опираясь на идеи того же Хайдеггера, уже по-другому подходит к критике оснований рассматриваемой нами теоретической проблемы, а именно с точки зрения необходимости другого для познания окружающей нас реальности. Как мы знаем, одним из оснований проблемы другого сознания является то, что окружающие нас вещи, такие как стулья, столы, ручки, деревья и т.д., даны нам непосредственно, или относительно непосредственно, через наши ощущения. С другой стороны, ментальные состояния другого дают нам о себе знать исключительно косвенно, посредством внешних по отношению

к ним актов поведения. Однако, как замечает Олафсон, *мы не могли бы познать окружающую нас реальность без опоры на опыт познания ее другими*. То есть, другими словами, признание реальности непосредственно данных нам объектов невозможно без предварительного признания реальности другого в качестве нашего помощника в деле познания окружающего мира (Olafson 1998: 19-27). Чтобы прояснить этот момент, мы обратимся к истокам того, что можно назвать скептицизмом в классическом понимании, а точнее говоря, к идеям античных скептиков. Одним из оснований их первоначального скептицизма являлось именно предположение о том, что разные живые существа и разные люди зачастую воспринимают одни и те же вещи по-разному. Именно это утверждение мы находим в первом и втором знаменитых *скептических тронах*, систематизированных Секстом Эмпириком (Секст Эмпирик 1976: 215-225). То есть, по сути, один из постулатов скептицизма относительно достоверности нашего знания об окружающих нас вещах и окружающем мире – это признание того, что другие люди способны так же, как и мы, познавать и ошибаться в своем восприятии любого объекта. При этом скептики, сомневаясь в достоверности наших суждений о вещах, не сомневаются в том, что другие также воспринимают их и способны дать об этом отчет – и этому отчету можно верить. Или, вспоминая теорию Глендиннинга, мы можем сказать, что античные скептики начинают с того, что признают достоверность суждений типа (2b). Этот момент, с нашей точки зрения, указывает на явное противоречие в самой постановке проблемы другого сознания: обоснованность нашего знания о вещах, которые даны нам якобы непосредственно, прямо зависит от того, каким образом эти вещи воспринимаются окружающими нас другими людьми. Также стоит отметить, что львиная доля информации, составляющей нашу картину мира, является результатом коммуникации с другими. Из этого вытекает, что последовательная и чисто эпистемологическая постановка проблемы о другом сознании может привести нас не только к скептицизму относительно реальности другого, но также к скептицизму относительно реальности мира вообще. Это, впрочем, тоже является своего рода снятием проблемы другого сознания: и ментальные состояния других, и чувственно воспринимаемые объекты уравниваются между собой в статусе иллюзорных явлений, суждения о которых невозможно обосновать в принципе.

В связи с этим мы вернемся к тому, о чем упоминали ранее, а именно к одному из самых, с нашей точки зрения, противоречивых аспектов постановки проблемы другого сознания в плане противопоставления *непосредственно данных чувственных вещей и опосредованно данного сознания другого и его познавательных способностей*. Например, из этой предпосылки исходит и постановка проблемы Глендиннингом. По сути, подобный подход полностью игнорирует социальный аспект познания. Самый простой и элементарный пример того, что другой может сыграть значительную роль в нашем познании окружающей действительности, – это вопрос установления различия между галлюцинацией и реальностью. Например, если мы видим, что по столу ползает таракан, но другие утверждают обратное, то, скорее всего, мы сочтем это игрой нашего воображения.

Мы можем попробовать его поймать, но каковы гарантии того, что наша галлюцинация не затрагивает все наши органы чувств? Более того, на начальных этапах нашей жизни, о чем, кстати, упоминает и Олафсон, именно другие знакомят нас с окружающими нас вещами. Следовательно, так или иначе все окружающие нас объективно существующие и воспринимаемые предметы и явления, если можно так выразиться, несут на себе отпечаток взгляда другого – конечно же, если мы согласны с тем, что одним из критериев объективности является определенная степень интересубъективности.

VII. Этические аспекты проблемы другого сознания. Рассмотрев некоторые трудности, возникающие при чисто эпистемологической постановке проблемы другого сознания, мы обратимся к тому аспекту, о котором упоминали в самом начале, а именно к *этическому аспекту*. Но каким образом он может проявить себя в рамках рассмотренных нами теорий и концепций?

1. Проблема выбора ответа на прочитанное нами поведение. Как мы упоминали, идея социального контекста как источника наших представлений о возможных вариантах ответа на то или иное прочитанное нами поведение другого делает концепцию Глендиннига чуть более ясной. Однако и в этом случае наш ответ зачастую не всегда предопределен, например когда он не регулируется правом. Допустим, мы видим, что какой-то человек лежит на улице и тихо стонет. Критерии, которые мы наблюдаем, удовлетворяют предположению о том, что он плохо себя чувствует и, возможно, даже находится в опасности. Но какое именно решение мы примем? Должно ли влиять на наш возможный ответ знание о возможной ошибке в прочтении поведения человека (быть может, он не нуждается вовсе в нашей помощи)? Как поступить, если мораль требует одного ответа, а законы – другого? Вопрос о том, какой именно ответ на прочитанное поведение другого мы предпочтем, уже выходит за рамки чисто эпистемологической постановки проблемы другого сознания, и в нем проявляются те аспекты *бытия с другим*, которые мы можем обозначить как этический и социально-философский.

2. Проблема доверия и мнимая боль. Начнем с того, что, судя по всему, асимметрия в восприятии, о которой писал Хайсlop, представляется непреодолимой. Более того, попытки ее преодоления, по сути, основаны на игнорировании иного, а именно онтологического, аспекта проблемы *другого сознания и бытия с другим*: сама особенность нашего бытия, или бытия нашего сознания, с большой долей вероятности предполагает наличие этой непреодолимой асимметрии. В определенном смысле угроза скептицизма, по Глендиннингу, может быть проинтерпретирована нами как симптом этой проблемы. Мы, при всем желании, не сможем взглянуть на мир глазами другого, если под глазами, конечно же, понимать не органы зрения, которые, в теории, можно пересадить, но такие явления, как индивидуальный жизненный опыт и т.д. И, тем более, мы не сможем, как минимум в наше время, читать чужие мысли и чувства, намерения и т.д. напрямую посредством телепатии.

Из этого неизбежно следует, что мы не можем полностью исключить вероятность того, что другой в этот конкретный момент времени может симулировать, например, боль или любовь к нам и т.д. В связи с этим на ум приходит уже не раз упомянутый в нашей статье Иммануил Кант и его призыв действовать так, чтобы максима нашего поступка могла бы стать всеобщим законом (Кант 1994b: 409). Если все будут симулировать боль в своих интересах (допустим, чтобы получить страховку или больничный), то подобная симуляция будет рассматриваться не как исключение из правила (или повод для философских баталий вокруг проблемы *другого сознания*), но как негативная норма и отвечать на проявления боли начнут соответственно, то есть игнорировать их или вовсе осуждать за них. Таким образом, онтологический (характеристики бытия человека и его сознания) и эпистемологический (проблематичность непосредственного получения знания) аспекты нашего *бытия с другим* могут стать основанием для требования, например, воздерживаться от лжи и симуляции, которое, как нам кажется, уже затрагивает этический аспект проблемы этого бытия с другим, составной частью которой является проблема другого сознания.

3. Проблема доверия и роль другого в познании. В этой связи мы можем вспомнить об уже существующей «отраслевой» этике, а именно об этике науки. Судя по кейсам, которые разбирает доцент кафедры философии и директор Центра развития этики при Университете штата Вайоминг Дэвид Б. Ресник (David B. Resnik) в своей работе «Этика науки. Введение» («The Ethics of Science. An Introduction»), одной из наиболее значимых в этой области является проблема доверия результатам тех или иных исследований и ученым, их проводившим (Resnik 2005: 1-14). Мы считаем, что к числу возможных оснований этой проблемы можно отнести нашу зависимость от информации, которую мы получаем от других. В вопросе отношений между наукой и обществом этот аспект встает особенно остро, так как далеко не все рядовые любители науки и обыватели могут самостоятельно проверить истинность или ложность тех или иных утверждений или высказываний представителя научного сообщества. В этом проявляется особенность того, что можно называть *бытием в мире с другими*: хотим мы того или нет, но наша картина мира не может сложиться без опоры на опыт познания мира другими, например нашими предшественниками. В связи с этим, как показывает нам этика науки (и необходимость существования таковой), с одной стороны, возникает проблема доверия в познании, а с другой – требование воздерживаться от лжи и тщательно относиться к обоснованию тех или иных своих утверждений, высказываний, результатов исследований и т.д. Если бы подобные требования не соблюдались, скорее всего, ни одна из форм коллективного и более-менее организованного исследования окружающей нас реальности не могла бы существовать.

При этом стоит отметить, что пересечение этики и эпистемологии не является чем-то диковинным. Об этом свидетельствует возникновение и развитие такой области философии, как *эпистемология добродетелей*, которой, например, посвящена научная монография доцента Казанского федерального университета А.К. Каримова (Каримов 2019). Как нам

представляется, и этика философии, и эпистемология добродетелей могут быть проанализированы через призму тех аспектов нашего бытия с другим и коммуникации с другими (в том числе, познавательной), о которых мы упоминали ранее в нашей статье.

Заключение. Концепции, предлагаемые Саймоном Глендиннингом и Фредериком Олафсоном, показывают, что попытки решения проблемы другого сознания исключительно с эпистемологической точки зрения приводят к серьезным затруднениям, в том числе и эпистемологического характера (возникает вопрос о возможности обосновать наше знание об окружающих нас объектах в ситуации отсутствия *других сознаний* или *других познающих субъектов*), а также порождают угрозу скептицизма. Одним из наиболее значительных упущений подобного, чисто эпистемологического, подхода является, как следует из некоторых формулировок самой проблемы другого сознания, игнорирование роли *другого* в процессе познания нами окружающей действительности. Особенности нашей познавательной коммуникации с другими порождают ряд проблем, которые, как мы убедились, частично затрагивают сферу этики.

Однако способны ли мы использовать выявленные нами аспекты проблемы *другого сознания* и *бытия с другим* в качестве теоретической призмы, через которую целесообразно исследование традиционных вопросов этики, или как минимум некоторых ее отраслей? Уже упомянутый ранее Олафсон, например, заявляет о необходимости рассмотрения онтологических, гносеологических и социальных характеристик бытия человека с другими в качестве гипотетически вероятных теоретических оснований этики. Если это возможно, то наиболее необходимым и полезным подобный, альтернативный, взгляд на основания этики представляется нам в тех областях жизни человека, которые чаще всего воспринимаются не в качестве сферы взаимодействия конкретных людей между собой (или их бытия друг с другом), но как сферы взаимодействия обезличенных идей, аргументов, гипотез и теорий, а именно в областях науки и философии. И если этика науки уже существует, то идея об этике философии или этике философской коммуникации представляется куда более проблематичной в силу самой формулировки этого термина. Например, будет ли этично по отношению к аналитической философии, если общие правила взаимодействия между философами будет устанавливаться на предпосылках, утверждаемых их «континентальными» коллегами? Эти и прочие вопросы и трудности, с нашей точки зрения, нуждаются в подробном рассмотрении, что представляется невозможным без теоретического допущения возможности правдоподобного обоснования самого права на существование такой области этики, как этика философии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Гатри У.К.Ч. 2015. История греческой философии. В 6 т. Т. 1. Ранние досократики и пифагорейцы. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 863 с.

- Гусейнов А.А. 2001. Золотое правило нравственности // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 2. С. 55-57.
- Декарт Р. 1950. Начала философии // Р. Декарт. Избранные произведения. Москва : Госполитиздат. С. 408-544.
- Кант И. 1994а. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // И. Кант. Собрание сочинений : в 8 т. Москва : Чоро. Т. 8. С. 246-262.
- Кант И. 1994б. Критика практического разума // И. Кант. Собрание сочинений : в 8 т. Москва : Чоро. Т. 8. С. 372-565.
- Кант И. 1994с. Критика чистого разума // И. Кант. Собрание сочинений : в 8 т. Москва : Чоро. Т. 3. С. 1-741.
- Кант И. 1994д. Основоположения метафизики нравов // И. Кант. Собрание сочинений : в 8 т. Москва : Чоро. Т. 4. С. 154-246.
- Каримов А.Р. 2019. Эпистемология добродетелей : науч. моногр. Санкт-Петербург : Алетейя. 428 с.
- Сартр Ж.-П. 2000. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Москва : Республика. 639 с.
- Секст Эмпирик. 1976. Три книги Пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. Москва : Мысль. Т. 2. С. 207-380.
- Филатов В.П. 2005. Методология социально-гуманитарных наук и проблема «другого сознания» // Epistemology & Philosophy of Science. № 3(5). С. 72-82.
- Austin J.L. 1962. Sense and Sensibilia. Oxford : Oxford Univ. Press. 144 p.
- Glendinning S. 1998. On being with others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein. London : Routledge. 173 p.
- Hyslop A. 1995. Other minds. Dordrecht : Kluwer. 159 p.
- Malcolm N. 1958. Knowledge of other minds // The Journal of Philosophy. Vol. 55, № 23. P. 969-978.
- McDowell J. 1983. Criteria, defeasibility, and knowledge // Proceedings of the British Academy. Oxford : Oxford Univ. Press. Vol. 68. P. 455-479.
- Mill J.S. 1867. An examination of sir W. Hamilton's philosophy. London : Longmans. 561 p.
- Nelson E. 2019. What Frege asked Alex the parrot: inferentialism, number concepts, and animal cognition // Philosophical Psychology. Vol. 33, № 2. P. 206-227.
- Nichols S., Stich S. 2003. How to read your own mind: A Cognitive Theory of Self-Consciousness // Consciousness: New Philosophical Perspectives. Oxford : Energiia. P. 157-200.
- Olafson A.F. 1998. Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein. Cambridge : Cambridge Univ. Press. 108 p.
- Resnik B.D. 2005. The Ethics of Science. An Introduction. London ; New York : Routledge. 198 p.

Salawat R. Murtazin, Kazan State University, Kazan, Russia

E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

Article recived 27.06.2020, accepted 16.10.2020, available online 11.01.2021

The Problem of Other Minds: “Threat of Skepticism” and Possible Ways to Overcome it (on the Example of Simon Glendinning and Frederic Olafson’s Concepts)

Abstract. This article is dedicated to one of current problems in modern philosophy: the problem of other minds. It turns out to be characteristic of the “analytical” and “continental” traditions in philosophy. We believe that this problem has not only an epistemological or ontological aspect, but also an ethical one, and the results of its development should not be ignored when solving the problem of searching for ethical foundations. To confirm this assumption, we have done the following: First, we consider the very essence of the problem of other minds in Alec Hyslop and Simon Glendinning’s approaches to its formulation. This problem is based on the asymmetry between the perception of our mental states and the perception of the mental states of others. Second, we have briefly discussed one of the best-known approaches in solving this problem, namely, argument by analogy. According to this theory, we base our judgments on the feelings and experiences of others on the analogy with our own feelings and experiences, and their manifestation in our behavior. We also consider possible critical approaches of this theory. Third, we run into extremely serious difficulty in solving the problem of other minds, namely the “threat of skepticism”. We encounter an extremely serious difficulty in solving the problem of another consciousness, namely, the “threat of skepticism”. It consists in the fact that we do not have a reliable means to justify satisfactorily the existence of something that supports the “external” acts of human behavior, such as feelings of pain. We have considered two approaches that, in fact, do not refute the skepticism arguments, but avoid the very appearance of their threat. These are Simon Glendinning’s concepts of “reframing of skepticism” and “reading-response”, as well as the idea of the need to recognize the reality of the other by the possibility of knowing the reality that surrounds us, presented by Frederick Olafson. These approaches in order to overcome the “threat of skepticism”, suggest a rejection of the traditional purely epistemological approach to solve the problem of other minds, which was characterized by an emphasis on the problematic relationship between our knowledge of the other’s mental states and reality of its existence. The fight against the “threat of skepticism”, as well as the contradictions that such skepticism generates, in fact, lead us to the need to study the ethical aspect of being with others, which cannot be considered without epistemological and ontological aspects.

Keywords: other; consciousness; being with others; skepticism; epistemology; analogy; reframing of skepticism; criteria; deconstruction; ethics.

For citation: Murtazin S.R. *Problema drugogo soznaniya: ugroza skeptitsizma i vozmozhnye puti ee preodoleniya (na primere kontseptsiy Saymona Glendinninga i Frederika Olafsona)* [The Problem of Other Minds: “Threat of Skepticism” and Possible Ways to Over-come it (on the Example of Simon Glendinning and Frederic Olafson’s Concepts)], *Antinomii=Antinomies*, 2020, vol. 20, iss. 4, pp. 24–44. DOI 10.24411/2686-7206-2020-10402. (in Russ.).

References

- Austin J.L. *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1962, 144 p.
- Descartes R. *Nachala filosofii* [Selected works, Principles of Philosophy], *R. Dekart. Izbrannye proizvedeniya*, Moscow, Gospolitizdat, 1950, pp. 408-544. (in Russ.).
- Filatov V.P. *Metodologiya sotsial'no-gumanitarnykh nauk i problema “drugogo soznaniya”* [Methodology of Social and Human Sciences and the Problem of «Other Minds»], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2005, no. 3(5), pp. 72-82. (in Russ.).
- Glendinning S. *On being with others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*, London, Routledge, 1998, 173 p.
- Guseynov A.A. *Zolotoe pravilo npravstvennosti* [Golden Rule], *Novaya filosofskaya entsiklopediya : v 4 t*, Moscow, Mysl', 2001, vol. 2, pp. 55-57. (in Russ.).

Guthrie W.K.C. *Istoriya grecheskoy filosofii. V 6 t. T. 1. Rannie dosokratiki i pifagoreytsy* [A History of Greek Philosophy, in 6 vols. Vol. 1. The earlier presocratics and the pythagoreans], St.-Petersburg, Vladimir Dal', 2015, 863 p. (in Russ.).

Hyslop A. *Other minds*, Dordrecht, Kluwer, 1995, 159 p.

Kant I. *Blagaya vest' o blizkom zaklyuchenii dogovora o vechnom mire v filosofii* [The announcement of the conclusion on a treaty on eternal peace in philosophy], *I. Kant. Sobranie sochineniy : v 8 t.*, Moscow, Choro, 1994, vol. 8, pp. 246-262. (in Russ.).

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], *I. Kant. Sobranie sochineniy : v 8 t.*, Moscow, Choro, 1994, vol. 3, pp. 1-741. (in Russ.).

Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason], *I. Kant. Sobranie sochineniy : v 8 t.*, Moscow, Choro, 1994, vol. 8, pp. 372-565. (in Russ.).

Kant I. *Osnovopolozheniya metafiziki npravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals], *I. Kant. Sobranie sochineniy : v 8 t.*, Moscow, Choro, 1994, vol. 4, pp. 154-246. (in Russ.).

Karimov A.R. *Epistemologiya dobrodetey* [Virtue epistemology], St.-Petersburg, Aleteyya, 2019, 428 p. (in Russ.).

Malcolm N. Knowledge of other minds, *The Journal of Philosophy*, 1958, vol. 55, no. 23, pp. 969-978.

McDowell J. Criteria, defeasibility, and knowledge, *Proceedings of the British Academy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1983, vol. 68, pp. 455-479.

Mill J.S. *An examination of sir W. Hamilton's philosophy*, London, Longmans, 1867, 561 p.

Nelson E. What Frege asked Alex the parrot: inferentialism, number concepts, and animal cognition, *Philosophical Psychology*, 2019, vol. 33, no. 2, pp. 206-227.

Nichols S., Stich S. How to read your own mind: A Cognitive Theory of Self-Consciousness, *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford, Energiia, 2003, pp. 157-200.

Olafson A.F. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998, 108 p.

Resnik B.D. *The Ethics of Science. An Introduction*, London, New York, Routledge, 2005, 198 p.

Sartre J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], Moscow, Respublika, 2000, 639 p. (in Russ.).

Sextus Empiricus. *Tri knigi Pirronovykh polozheniy* [Outlines of Pyrrhonism], *Sekt Empirik. Sochineniya : v 2 t.*, Moscow, Mysl', 1976, vol. 2, pp. 207-380. (in Russ.).