

Юлия Горбатова*

МОРАЛЬНО ЛИ ИСПОЛЬЗОВАТЬ ИНСАЙТ КАК ДОСТАТОЧНОЕ ОСНОВАНИЕ ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ УБЕЖДЕНИЯ? **

Аннотация: В настоящей работе исследуется вопрос, можно ли этически и эпистемически признать в качестве основания для построения надежного суждения такой специфический вид «ментального» состояния как инсайт. Для этих целей в работе проведен анализ термина *belief*. С опорой на идею И. Канта, предложено отделить уверенность от убеждения, а на основании этого разделения — четко разграничить мнение, веру и знание. При рассмотрении «ментальных» состояний обсуждаются вопросы: (1) можно ли объективно установить, находится ли субъект в том или ином «ментальном» состоянии; (2) адекватно ли познает мир субъект, если находится в указанном «ментальном» состоянии как мигрень и галлюцинации. Наконец с помощью введенной классификации рассматривается ключевое для статьи понятие — инсайт (акт подлинного мышления). Автор приходит к заключению, что инсайт является достаточным основанием для перехода к знанию особого вида — метазнанию о мире или, иначе, знанию о трансцендентальном.

Ключевые слова: эвиденциализм, формирование убеждений, инсайт, Кант, Мамардашвили.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-129-145.

Я — мыслящая вещь, т. е. вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, многого не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления.

Рене Декарт,
«Размышления о первой философии»,
размышление третье

1. УБЕЖДЕНИЕ И МОРАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Проблема этики веры (или убеждения) получила свое второе рождение благодаря очень эмоциональной, если не сказать страстной статье

*Горбатова Юлия Валерьевна, к. филос. н., доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», jgorbatova@hse.ru.

** © Горбатова, Ю. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

математика Уильяма Клиффорда «Ethics of Belief», в которой автор сформулировал кредо, которого, как он полагает, должен придерживаться любой человек:

Всегда, везде и для каждого негоже [wrong] верить во что-либо без достаточных на то оснований [evidence].

Позиция Клиффорда имеет два практически слитых воедино тезиса: этический и эпистемический. Эпистемический можно попытаться описать следующим образом. Клиффорд предлагает нам что-то вроде метапозиции, на которую должен время от времени вставать абсолютно каждый человек (от «выпивохи, медленно цедящего джин в таверне» и «жены подмастерья, которая вкалывает с утра до ночи» до высококолобых ученых) с тем, чтобы проинспектировать имеющиеся у него убеждения и верования. По результатам ин(тро)спекции все, что не имеет под собой достаточных оснований, должно быть немедленно отринуту как негодное к употреблению. Что касается этической составляющей, то, по мнению Клиффорда, каждый в ответе за всех: любое поспешное решение, самый незначительный необдуманый поступок — аморальны, и им нет прощения, поскольку:

...если то или иное убеждение не проявляет себя немедленно, оно все же сохраняется и определяет будущее. Оно становится частью той совокупности убеждений, которая является связующей нитью между чувствами и действиями в каждый момент жизни всех нас, и которая организована таким образом, что ни одна ее часть не изолирована от другой, но каждое новое изменение приводит к изменению всей структуры в целом (Clifford, 1999: 77).

Таким образом, человек не *просто* должен проверять свои убеждения на обоснованность потому, что так эпистемически выгодно ему самому, но также и потому, что на нем лежит моральная ответственность за будущее всего человечества. Признаться, пафос статьи так велик, что сложно понять, отдавал ли автор себе отчет в том, насколько избранная им форма может обратиться против содержания: было ли у самого Клиффорда достаточно оснований выступать со столь серьезными требованиями, обращенными, по сути, к каждому человеку (ибо кто без греха?). В сухом остатке моральная позиция Клиффорда может быть сформулирована так: все, что произнесено при свидетелях, но не имеет под собой достаточных оснований, является прямым вредом, наносимым всему человечеству в целом.

Первым из философов, кто остро отреагировал на выступление Клиффорда, был Уильям Джеймс. Собственно, его ответ и привел к возрождению интереса к теме, породив весь последующий фрейм обсуждений. Суть возражения Джеймса Клиффорду такова: «...правило мышления, абсолютно запрещающее признавать некоторые виды истины, несмотря на то что последние существуют, — такое правило было бы нерациональным» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 25). Так, Джеймс вполне резонно замечает, что в жизни любого человека могут случиться (и почти наверняка случаются) такие ситуации, когда не достаточные основания выступают в качестве фундамента убеждения, но, напротив, само убеждение в некотором смысле порождает достаточные основания для того, чтобы себя сохранять. Классическим здесь служит пример, приведенный самим Джеймсом: смертельно больному человеку врач рекомендует несмотря ни на что верить в выздоровление, поскольку его практика показывает, что среди больных, которые верят в свое выздоровление, процент излечившихся выше, чем у тех, кто не верит. С точки зрения Джеймса, перед нами ситуация, в которой верить, что излечишься, выгоднее, чем прямо смотреть в лицо неизбежной смерти, смиренно готовясь отдаться ее власти¹.

Со временем последователи Клиффорда стали именоваться эвиденциалистами, сторонники Джеймса — неэвиденциалистами². Суть эвиденциализма можно выразить с помощью следующего принципа:

(Э) Для любого индивидуума S , любой пропозиции и любого момента времени t верно, что S должен верить в p в момент t , если и только если в момент t вера S в p имеет под собой достаточные основания.

Принято различать несколько видов эвиденциализма. Так, по силе требований эвиденциализм разделяют на жесткий и умеренный. Сам Клиффорд является представителем жесткого эвиденциализма: он использует для усиления принципа (Э) следующие квалификаторы: «все, всегда, повсеместно». В то же время сторонники умеренного эвиденциализма допускают наличие таких ситуаций, в которых все-таки можно сформировать убеждение, не имея для этого достаточных оснований.

¹ Кажется, пример не вполне «чистый», поскольку больной в данном случае опирается на экспертное мнение врача, за плечами которого многолетний опыт (а возможно, и опыт его коллег).

² Вторичность последнего названия неслучайна: последователей эвиденциализма и тогда, и сейчас значительно больше, чем сторонников идей Джеймса.

Соответственно, они используют квалификаторы: «все, в абсолютном большинстве случаев, повсеместно».

На первый взгляд может показаться, что эпистемическая сторона вопроса может быть рассмотрена без вовлечения этической составляющей: формирование убеждений не кажется так тесно связанным с моральной ответственностью, как это хочет показать У. Клиффорд. Однако, кажется, в настоящий момент для большинства философов дела обстоят именно так, как их постулирует Клиффорд, и связано такое положение дел в первую очередь с представлением о свободе воли.

Для большинства людей (в том числе и философов) вполне естественным является полагать себя субъектами, обладающими свободой воли. Это означает, как правило, согласие (пусть и с некоторыми оговорками) со следующими двумя утверждениями:

- (1) Свободный агент, совершая свободное действие, имеет *возможность поступить иначе*;
- (2) Свободный агент *сам* является *источником* своих свободных действий.

В то же время большинство современных авторов, рассуждающих о свободе воли, напрямую увязывают это понятие с понятием моральной ответственности (Double, 1991: 12; Ekstrom, 2000: 7–8; Smilansky, 2000: 16; Moral Responsibilities..., 2003: 2; Vargas, 2007: 128; Nelkin, 2011: 151–152; Levy, 2011: 1; Pereboom, 2014: 1–2). Моральная ответственность при этом понимается следующим образом:

(МО) Моральная ответственность агента S относительно действия означает, что за действие агент S заслуживает похвалы или осуждения³.

Теперь, кажется, уже хорошо прослеживается связь между понятиями свободной воли и моральной ответственности: представляется невозможным хвалить или осуждать кого-либо за те действия, которые были совершены им несвободно.

Возвращаясь к вопросу о формировании убеждений, мы, по всей видимости, должны будем признать, что этот процесс понимается как свободное действие агента, а, следовательно, может быть оценен как заслуживающий похвалы или осуждения. Таким образом, У. Клиффорд прав, выводя из эпистемических обязательств этические следствия: кто

³Другими словами, агент S получает обратный эмоциональный отклик от свидетелей своего поступка.

не уделил должного внимания свободному формированию убеждения, заслуживает порицания, кто уделил, — заслуживает похвалы.

Таким образом, можно сделать вывод, что вопрос, вынесенный в заголовок настоящей статьи «Морально ли использовать инсайт как достаточное основание для формирования убеждения?» является осмысленным и требует внимательного рассмотрения.

II. ДОСТАТОЧНОЕ ОСНОВАНИЕ: УБЕЖДЕНИЕ И УВЕРЕННОСТЬ

Чтобы рассмотрение действительно оказалось осмысленным, нам придется для начала прояснить те понятия, которые я полагаю принципиальными для того, чтобы иметь возможность хотя бы попытаться сформулировать ответ на поставленный вопрос. Так, в свете заданного вопроса, одним из наиболее важных является понятие, скрывающееся под термином *belief*. Термин этот в зависимости от контекста принято переводить то как «вера», то как «убеждение». Чтобы не путаться в понятиях и провести четкое деление между двумя видами *belief*, я возьму за точку отсчета изящное и удобное решение, предложенное И. Кантом в «Критике чистого разума»:

Если суждение значимо для каждого, кто только обладает разумом⁴, то оно имеет объективно достаточное основание, и тогда признание истинности его называется *убеждением*. Если же оно имеет основание только в особом характере субъекта, то оно называется *уверенностью* [Überredung] (Кант, Лосский, 1994: 480).

На основании приведенного рассуждения хорошо видно, что Кант выделяет два вида оснований для формирования суждений: объективное и субъективное. Согласно его идее, возможны лишь три комбинации таких оснований: недостаточное ни с объективной, ни с субъективной стороны представление о чем-либо он называет *мнением*; достаточное только с субъективной — *верой*; достаточное не только с субъективной, но и с объективной стороны — *знанием*⁵. Тогда мы можем сказать, что сформировать убеждение / уверенность [*formation of belief*] — значит убедиться в наличии объективного/субъективного достаточного основания для признания какого-либо суждения истинным. Таким образом, говоря

⁴Возможно, такое утверждение выглядит слишком сильным. Однако если под значимостью понимать не принятие за истинное, а лишь согласие с разумностью обоснования, то все встает на свои места.

⁵Кант отмечает, что не может быть представления достаточно обоснованного с объективной, но не субъективной стороны.

в дальнейшем о *belief*, я буду понимать под этим термином результат признания истинности на основании субъективного (уверенность) или объективного (убеждение) достаточного основания того или иного суждения (веры или знания соответственно). Наложив эту классификацию на требование У. Клиффорда о том, чтобы всякое суждение имело достаточное основание, мы можем сказать, что в то время, как вера и знание удовлетворяют этому требованию, мнение ему не удовлетворяет.

Здесь важно отметить, что сам У. Клиффорд требует, чтобы мы не шли ни на какие уступки и строго следовали принципу поиска исключительно объективных достаточных оснований. Однако в повседневной жизни чаще всего у большинства из нас нет надежды на получение именно таких оснований в каждом случае, когда требуется сформировать собственное суждение по тому или иному вопросу. В частности, в силу того непреодолимого факта, что человеческий разум практически постоянно подвержен воздействию тех или иных когнитивных искажений. Кант так же указывает на сложности с отличением знания от веры:

Итак, с субъективной стороны уверенность, правда, нельзя отличить от убеждения, если субъект рассматривает признание суждения истинным только как явление в своей душе; но попытка установить, производят ли и на чужой разум значимые для нас основания суждения такое же действие, как и на наш, служит средством, правда лишь субъективным, имеющим своей целью если не достигнуть убеждения, то хотя бы обнаружить лишь индивидуальную значимость суждения, т. е. то в нем, что есть лишь уверенность (Кант, Лосский, 1994: 480).

Однако согласно этическому тезису У. Клиффорда, любое суждение, произнесенное в присутствии третьего лица, налагает на своего автора моральные обязательства. Тогда с учетом сказанного выше мы можем переформулировать требование Клиффорда следующим образом:

[ТК] Во избежание неминуемого осуждения за публичное произнесение объективно необоснованных суждений, говорящий должен в обязательном порядке привести аргументы в пользу собственной позиции, совершив, тем самым, «попытку установить, производят ли и на чужой ум» значимые для него основания суждения такое же действие, как и на него самого, чтобы установить их объективную обоснованность.

Если «чужой ум» признает рассуждения заслуживающими одобрения, их можно принять в качестве собственных убеждений, поскольку выска-

занное является знанием. Если нет — отказаться совсем или признать их в качестве субъективной веры.

В то же время следующее рассуждение У. Джеймса серьезно подрывает описанный выше способ проверки суждений на соответствие требованию У. Клиффорда:

Возможно ли найти хоть один безусловно истинный ответ? За исключением абстрактных суждений сравнения (например, что два плюс два то же, что четыре), суждений, которые сами по себе ничего не говорят нам о конкретной действительности, мы не найдем ни одного суждения, которое, будучи признаваемо кем-либо за очевидно достоверное, в то же время не считалось бы кем-нибудь другим за ложное или, по крайней мере, не вызывало бы серьезных сомнений в своей истинности (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 17).

Напомню, даже представители умеренного эвиденциализма допускают, что *иногда* мы имеем право строить свои суждения на основаниях, не являющихся объективно достаточно обоснованными (что бы последнее ни значило).

III. ИНСАЙТ. ПОПЫТКА ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Мы приближаемся к основному вопросу работы о моральности признания инсайта в качестве достаточного основания для формирования суждения о положении дел в мире. Однако для последующих рассуждений мне потребуется дать определение собственно термину «инсайт». Признаю сразу, что, сам этот термин является не вполне удачным⁶. Тому есть две основные причины: во-первых, он многозначен и в разных областях знания означает разные состояния; во-вторых, в важном для меня контексте его можно было бы заменить на такие выражения как «стоять в просвете бытия», «откровение», «акт подлинного мышления» — то есть, этот термин принадлежит скорее феноменологической философской традиции, нежели аналитической. Так что я использую его за неимением лучшего, а не потому, что он безусловно подходит для целей настоящего исследования.

Более того, я не питаю иллюзий насчет возможности дать ясное и четкое определение данного термина. Мне придется использовать описание, а не логическую процедуру придания точного смысла языковому выражению. При этом проще всего будет обратиться к идеям М. К. Мамардашвили, поскольку, с одной стороны, именно он является

⁶Я буду признательна за идеи, как еще можно было бы назвать описываемое далее состояние просто и в то же время емко.

тем, кто вдохновил меня на настоящие рассуждения, а с другой — он уже дал несколько метафорических описаний данного термина. Так, то, что в этой статье я называю инсайтом, он называл мыслью или актом мышления. Речь идет о таком состоянии, которому в принципе нельзя дать определения в терминах человеческого языка: любая попытка определения будет лишь пустой оболочкой, поскольку само событие является внеязыковым в том смысле, что представляет собой выход за пределы мира⁷, а потому плохо (если не сказать *никак*) поддается описанию с помощью языка, который предназначен для описания событий в мире, но не за его пределами. В связи с этим обстоятельством Мамардашвили вынужденно обращается к внутреннему знакомству слушателей с этим состоянием, пытаясь указать, когда и при каких условиях оно случается, как именно оно переживается:

...в пространстве мира есть какая-то точка, попав в которую мы просто вынуждены обратить себя, свое движение и остановиться. В этой-то точке как раз пересекаются определяющие бытие «силовые линии», попав в перекрестье которых мы и замираем, пораженные открывшейся вдруг мудростью бытия, мудростью устройства мира (Мамардашвили, 1992: 29).

То, что происходит в такие моменты на этих перекрестьях силовых линий, Мамардашвили и называет мыслью: «...действительной мыслью являются лишь те мысли, которые мы сами порождаем, и порождать их сами мы можем только из некоей стоячей, неподвижной, тяжелой точки» (Мамардашвили, 2015: 105).

Не претендуя на то, чтобы оказаться более понятной, чем Мамардашвили, постараюсь, тем не менее, подытожить. *Инсайт* (мысль, акт подлинного мышления) — это специфическое ментальное состояние (состояние сознания), в котором мир предстает как максимально простой, ясный и понятный, но в то же время приобретает неожиданно новый и по-особенному глубокий смысл.

IV. ИНСАЙТ. ОБНАРУЖЕНИЕ И СООТВЕТСТВИЕ ТК

Рассмотрим вопрос о том, допустимо ли вообще какие-либо ментальные состояния в каких-либо обстоятельствах признавать в качестве достаточных оснований и, следовательно, сформированные в результате переживания этих ментальных состояний суждения рассматривать не

⁷То же можно сказать, например, о Боге или любом другом трансцендентальном объекте.

как мнение, но хотя бы как веру, а, возможно, даже как знание? На первый взгляд, ответ должен быть отрицательным: кажется естественным, что никакие «внутренние» состояния не могут быть признаны достаточным основанием для формирования веры или знания. Я, однако, постараюсь если не обосновать, то хотя бы наметить путь, по которому можно попробовать идти, чтобы показать, что некоторые (не все) ментальные состояния могут быть расценены как достаточные основания — если не объективные, то хотя бы субъективные.

Разделим последующее исследование на два подвопроса:

- (1) можно ли объективно установить наличие самого ментального состояния?
- (2) обеспечивает ли это состояние адекватное представление о положении дел в мире?

В качестве вводных примеров рассмотрим два таких состояния как приступ мигрени и галлюцинация. Ответ на первый вопрос, можно ли объективно установить наличие указанного ментального состояния, в обоих случаях будет утвердительным: да, в настоящий момент с помощью РКТ, МРТ, МРА и иных методов можно *объективно* подтвердить или опровергнуть наличие галлюцинации или приступа мигрени. Таким образом, мы можем получить *знание* о наличии того или иного ментального состояния (по крайней мере, в двух вышеупомянутых случаях). Ответ на второй вопрос, обеспечивает ли это состояние адекватное представление о положении дел в мире, следует рассмотреть через призму объективной реальности и ее субъективного восприятия. Так, мигрень является знаком нарушения работы кровеносной системы. Субъективно и объективно речь идет об одном и том же — нарушении в функционировании малого круга кровообращения. Однако в случае с галлюцинацией ситуация иная. Само определение галлюцинации говорит о том, что его суть в психическом отклонении, основным симптомом которого являются *мнимые* ощущения. То есть, объективно событий нет, но субъективно они переживаются как настоящие. Следовательно, мы можем заключить, что в случае с мигренью речь идет о *знании*, получаемом на основании чувства боли, в то время как в случае с галлюцинацией речь идет о *вере*, получаемой на основании мнимого чувства, субъективно распознаваемого как объективное.

Обратившись к ТК, мы можем заметить, что необходимая для формирования убеждения проверка путем публичного обоснования собственного суждения, для того, кто испытывает мигрень, закончилась бы, по всей видимости, успешно, в то время как испытывающий галлюцинацию

потерпел бы фиаско. Тем не менее, и в одном, и в другом случае мы, судя по всему, имеем право сказать, что у того, кто испытывает указанные состояния, имеются достаточные основания (в первом случае — и субъективные, и объективные, во втором — только субъективные), чтобы сформировать убеждение (в случае мигрени) или уверенность (в случае галлюцинации). На этом основании можно заключить, что по крайней мере некоторые ментальные состояния могут выступать в качестве достаточного основания. Причем имеют место ситуации, в которых они служат достаточным основанием для формирования не уверенности, а убеждения. Это, конечно же, не означает, что *все* ментальные состояния могут выступать в подобном качестве.

Как же обстоят дела с инсайтом? Кажется, у нас пока нет надежных способов удостовериться в самом факте переживания инсайта. В отличие от мигрени или галлюцинации, инсайт не является медицинским термином, не диагностируется даже со слов того, кто его испытал: насколько мне известно, не было попыток с помощью упомянутых выше методов обнаружить прямое соответствие между заявлением субъекта о том, что он находится в состоянии инсайта и состоянием его мозга в этот момент. Возможно, отсутствие таких исследований связано с тем, что испытывшему инсайт не требуется ни медицинская, ни психологическая помощь, а потому нейробиологи и нейрофизиологи пока не проявили интереса к этой задаче. Весьма вероятно также и то, что ни один из тех, кто испытывал инсайт не был в этот момент озабочен тем, чтобы его состояние было кем-либо диагностировано именно в качестве инсайта. Тем не менее, отсутствие исследований не означает однозначно отрицательный ответ на первый вопрос: когда-то и мигрень определяли только со слов испытывающего боль, и галлюцинации считались сверхспособностью видеть яснее и отчетливее, чем прочие смертные.

Я полагаю, что ответ на первый вопрос «можно ли объективно установить состояние инсайта?» должен быть утвердительным. Чтобы обосновать свое представление, я намерена перечислить обстоятельства, при которых становится ясно, что: (а) инсайт как подлинный акт мышления вообще существует и (б) то, что некто находится в этом состоянии, может установить сторонний наблюдатель. Для того же, чтобы ответить на второй вопрос «обеспечивает ли состояние инсайта адекватное представление о положении дел в мире?» посмотрим, как мы уже делали это ранее в отношении других ментальных состояний, как инсайт согласуется с ТК.

В качестве свидетельств в пользу существования такого ментального состояния как инсайт я предлагаю принять за истинные следующие утверждения: (1) способность подлинно мыслить дана каждому человеку; (2) всякая философская мысль является попыткой выразить как раз такой акт мышления; (3) подлинные акты мышления носят перформативный характер. Ниже — обоснование того, почему я считаю каждое из них верным.

Способность подлинно мыслить дана каждому человеку. Каждый человек потенциально умен — умен не в смысле сознания или способности рационально рассуждать. Будем понимать ум как сугубо человеческую⁸ сверхспособность — возможность выйти за пределы обыденного мира, подняться над ним и переосмыслить себя и свое место в мире. Данное утверждение не означает, что каждый человек непременно демонстрирует эту сверхспособность, тем более, что вполне ею владеет. Ум — это лишь *условие возможности*: для совершения акта подлинного мышления требуются дополнительные усилия. Речь, однако, не идет о том, что лишь специально обученные люди (например, философы или ученые) могут реализовать данную возможность. Напротив, практически каждый человек хотя бы раз в жизни эту возможность реализовал, то есть, оказываясь в состоянии подлинного мышления. И дело тут не в везении или справедливом распределении ситуаций. Речь в первую очередь об экзистенциальных вызовах, которые испытывает на себе практически любой индивид: тяжелый моральный выбор, расставание с дорогим человеком или его смерть служат тому яркими примерами. Другими словами, когда обстоятельства заставляют человека посмотреть вокруг себя и в самого себя серьезно и внимательно, смотрящий как раз и оказывается в ситуации, когда ему едва ли не приходится совершить подлинный, то есть — самостоятельный акт мышления, поскольку чужие ответы на экзистенциальные вопросы не имеют ни силы, ни ценности.

Всякая философская мысль является попыткой выразить как раз такой акт подлинного мышления. В данном случае я имею в виду не только и не столько объемные и трудные для восприятия трактаты, сколько хочу утвердить связь между всякой попыткой серьезно отнестись к себе и миру и последующим стремлением зафиксировать эту

⁸Отдавая дань современному движению за признание животных мыслящими существами оговорюсь, что в настоящий момент мне представляется верным считать именно эту особенность свойственной только лишь человеку. Не исключено, что со временем положение дел изменится, но это не скажется на приводимых мной далее аргументах.

попытку. Таким образом, философская мысль — языковой слепок того, что по самой своей сути не должно поддаваться языковой фиксации. Кем и при каких обстоятельствах при этом рождена та или иная мысль не имеет при этом никакого значения. Важен сам факт ее рождения, поскольку мы имеем дело с «вечным возвращением» мыслей: они всегда одни и те же, поскольку ответы на вечные вопросы так же вечны, как и сами вопросы. Другое дело, что каждый, совершая подлинный акт мысли, тем самым присваивает такую философскую мысль себе. Она становится и *ego тоже*, хотя по большому счету, она ничья, что логически эквивалентно утверждению, что она — для всех.

Подлинные акты мышления носят перформативный характер. Это утверждение прямо вытекает из предыдущего. Е. Г. Драгалина-Черная так определяет перформативность:

С перформативной точки зрения любое доказательство есть демонстрация того, каким образом исполнение простых когнитивных актов делает возможным компетентное исполнение более сложного когнитивного акта, и оказывается переходом не от одних истинных высказываний к другим, а от одних обособленных действий к другим, получающим таким образом свою обоснованность (Драгалина-Черная, 2007: 176).

Итак, подлинное мышление — это процесс, самим фактом своего осуществления доказывающий свою возможность и свое наличие. Но — только пока этот процесс длится. Никакими словами⁹ описать этот процесс достоверно нельзя, можно только пережить: «...мышление я могу в лучшем случае, если мне удастся, показать, а определить, сказать, что это такое, я не смогу, — можно показать в деле, если повезет», — говорит своим слушателям Мамардашвили (Мамардашвили, 2015: 54). То есть, нет никакой надежды, что мне или кому-либо другому удастся описать с помощью естественного языка описать, что представляет из себя подлинный акт мышления. Единственный способ — самостоятельно совершить такой акт — помыслить. Если только удалось, — нет никаких сомнений. А пока есть сомнения, — нет, все еще не удалось.

Теперь вернемся к вопросу, может ли сторонний наблюдатель зафиксировать состояние инсайта? Полагаю, что ответ должен быть утвердительным. Для того чтобы объяснение было полным, ненадолго вернемся

⁹Речь о словах естественного языка. Если бы мы нашли возможность создать специальный метаязык для естественного языка, на котором смогли бы описать, как в естественном языке рождается и живет подлинная мысль, проблема обоснования такой мысли была бы снята.

к примеру с мигренью. Допустим, человек сообщает, что у него чудовищно болит голова. Означает ли это, что у того, кому он это сообщает, есть безусловный резон прийти к убеждению, что говорящий на самом деле испытывает боль? Кажется, нет. У него есть основания сформировать уверенность, если он доверяет словам говорящего и кроме слов нет никаких других свидетельств в пользу реальности описываемой боли. При этом нам известно, что боль можно имитировать столь искусно, что имитацию будет невозможно отличить от настоящего состояния.

Здесь, как я думаю, кроется принципиальное отличие инсайта от иных ментальных состояний. Хотя у присутствующих при акте подлинного мышления нет никакого научного метода для проверки подлинности свершающегося перед ними акта, тем не менее человек, сам когда-либо переживавший инсайт, почти всегда в состоянии отличить имитацию от подлинного инсайта. В то же время, как уже было сказано выше, практически каждый человек хотя бы раз в жизни вынужденно оказывался в ситуации инсайта и знает не понаслышке, каково это — мыслить по-настоящему¹⁰.

Итак, мы можем заключить, что: (а) инсайт как особое состояние сознание существует и (б) не всякий наблюдатель способен обнаружить, что субъект находится в этом состоянии. Последнее, однако, не является проблемой: в конце концов, профессионально диагностировать мигрень может только квалифицированный специалист, но не профан.

Теперь посмотрим, как состояние инсайта согласуется с Тк. Согласуются ли данные, полученные во время инсайта, с положением дел в мире? Можно ли сослаться на инсайт как достаточное основание для формирования уверенности или даже убеждения? Будет ли такая ссылка моральной?

Вне всяких сомнений, субъективно инсайт переживается как яркое и впечатляющее событие, окрашивающее мир в новые, порой совершенно неожиданные, краски. Это означает, что на его основе может быть сформирована как минимум вера относительно некоторых событий в мире. Однако в моей трактовке инсайт — это подлинный акт мышления. Если бы с помощью некоторых ментальных актов получается лишь субъективная вера о том, как обстоят дела в мире, то, пожалуй, не стоило бы говорить о таких актах как *подлинных* актах мышления. Так

¹⁰Хорошим примером предъявления акта мышления являются лекции самого М. К. Мардашвили. А примером подделки — расхожее нелицеприятное мнение о философах как о пустомелях, просто красиво складывающих слова безо всякого смысла.

что принципиально важно установить, может ли инсайт дать знания о положении дел в мире? Я полагаю, что правильным должен быть ответ: *нет, инсайт не дает адекватных сведений о положении дел в мире, однако он дает их о мире как таковом, о бытии в целом.*

Чтобы пояснить свою мысль, приведу цитату из М. К. Мамардашвили: «...мы не пребываем все время в бытии, а лишь иногда прикасаемся к нему. К тому, что уже есть, неразрушимо, неподвижно, вечно...», поскольку «...в нашем естественном, природном режиме бытия или жизни мы не можем неопределенно долго или бесконечно долго удерживать мысль и быть в ней сосредоточенными» (Мамардашвили, 1997: 46). Каким образом нам удастся прикоснуться к неподвижному и вечному бытию? Тогда, когда мы подлинно мыслим, совершаем усилие, выбрасывающее нас за пределы вещного мира в область чистой мысли: в область, так хорошо описанную уже Протагором и Платоном. Таким образом, мы можем сказать, что ответ «нет» мы даем, если вопрос ставится о том, позволяет ли инсайт адекватно отразить материальный мир, но в то же время имеем право ответить «да», если речь идет об адекватном отражении трансцендентального, вечного бытия. Можно сказать и немного иначе: «нет», если вопрос о том, адекватно ли инсайт отражает положение дел в мире, но в то же время «да», если вопрос ставится об адекватном отражении мира *как целого*. Инсайт, следовательно, является способом достичь мета-, а не объектного знания о мире и бытии.

V. КАНТ И ВЫВОДЫ

Говоря о возможности узнать нечто о трансцендентальном, И. Кант пишет следующее:

В трансцендентальном же применении разума мнение— это, конечно, слишком мало, но знание— слишком много. Поэтому в чисто спекулятивном смысле мы вообще не можем здесь высказывать суждения: субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим (Кант, Лосский, 1994: 481).

Я вполне разделяю здесь позицию Канта, хочу только обратить внимание на философскую систему, построенную самим Кантом, которая:

(а) построена, вне всякого сомнения, с помощью подлинных актов мышления; (б) сама содержит суждения о трансцендентальном¹¹. Тогда что же имеет в виду Кант, когда говорит, что в области трансцендентального знание — это слишком много? Я полагаю, он имеет в виду, что нельзя поделиться самым *состоянием мысли*, и что любая попытка передать это состояние словами обречена на провал. Тем не менее, он, как и многие другие, пытается такую попытку совершить, поскольку за несовершенными словами все равно проглядывает отблеск исходного акта мысли, вечность заглядывает к нам через окошечко, и есть надежда, что «имеющий уши да услышит, имеющий глаза да увидит».

Исключить инсайт (подлинные акты мышления) из тех способов, которыми человек способен познавать, — значит искусственно ограничить область того, что человеку доступно, а, следовательно, и того, на что человек способен. Кажется, для этого нет никаких серьезных оснований. Об этом прекрасно сказал У. Джеймс:

Неужели простые внешние акты, изменения в распределении частиц материи (ибо они — именно это) могут быть высшим пунктом и последним словом сношений наших с природой вещей? Неужели они — тот результат, по отношению к которому наши познавательные способности, равняющие нас с Божеством, играют лишь служебную роль? При ближайшем рассмотрении мысль эта начинает казаться нелепой. Не все ли равно для природы вещей, откуда и куда передвигается та или иная частица материи, если эти передвижения не обогащают собою чудесный внутренний запас нашего сознания? (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 90).

Подводя итог, вернемся к [ТК], согласно которому, прежде чем принять некоторое суждение в качестве убеждения, требуется проверить его обоснованность с помощью аргументов, вынеся на суд других (квалифицированных) слушателей. Таким образом, настоящая статья как раз и выступает в качестве такой попытки. Удалась ли она, и, следовательно, морально ли опираться на суждения, полученные в результате инсайта, как на суждения, имеющие под собой не только субъективные, но и объективные достаточные основания для достижения знания о мире в целом, судить вам, уважаемые читатели.

¹¹ Например, приведенное выше утверждение о том, что в области трансцендентального нет знания, явно представляется Кантом как то, что нужно знать, а не то, во что следует верить.

ЛИТЕРАТУРА

- Pereboom D.* Free Will, Agency, and Meaning in Life. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2014.
- Драгалкина-Черная Е. Г.* «Слово к внешнему» или «диалог с безумцем» : Логика и риторика «Прослогиона» // Модели рассуждения: логика и аргументация. — 2007. — Т. 1. — С. 168–177.
- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 3 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994.
- Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. — М. : Аграф, 1997.
- Мамардашвили М. К.* Беседы о мышлении. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2015.
- Clifford W. K.* The Ethics of Belief // The Ethics of Belief and Other Essays / ed. by T. Madigan. — Amherst (MA) : Prometheus, 1999. — P. 70–96.
- Double R.* The Non-Reality of Free Will. — Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Ekstrom L. W.* Free Will : A Philosophical Study. — Boulder (CO) : Westview Press, 2000.
- Levy N.* Hard Luck : How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility. — New York : Oxford University Press, 2011.
- Moral Responsibilities and Alternative Possibilities / ed. by D. Widerker, M. McKenna. — Aldershot : Ashgate, 2003.
- Nelkin D. K.* Making Sense of Freedom and Responsibility. — New York : Oxford University Press, 2011.
- Smilansky S.* Free Will and Illusion. — Oxford : Oxford University Press, 2000.
- Vargas M.* Revisionism // Four Views on Free Will / ed. by J. M. Fischer [et al.]. — Malden (MA) : Blackwell Publishing, 2007. — P. 126–164.

Gorbatova, Yu. V. 2019. "Moral'no li ispol'zovat' insayt kak dostatochnoye osnovaniye dlya formirovaniya ubezhdeniya? [Is It Morally Good to Form a Belief Under Insight as Sufficient Evidence for Belief Formation?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] III (3), 129–145.

YULIYA GORBATOVA

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW)

IS IT MORALLY GOOD TO FORM A BELIEF
UNDER INSIGHT AS SUFFICIENT EVIDENCE
FOR BELIEF FORMATION?

Abstract: In this paper, the author studies the question of whether it is ethically and epistemically acceptable to recognize such a specific kind of "mental" state as insight as to the

basis for a reliable judgment. For these purposes, the author analyzes the term belief. She proposes to distinguish between confidence and conviction, and on the basis of this difference to determine opinion, faith, and knowledge, which is based on the idea of Immanuel Kant. Considering the “mental” states the following questions are discussed: (1) can it be objectively established whether the subject is in one or another “mental” state; (2) whether the subject cognizes the world adequately if he is going through some or another “mental” state. In order to test the introduced distinction’s efficiency, such “mental” states as migraine and hallucinations are considered. Finally, based on the introduced distinction between confidence and conviction, the concept insight (an act of genuine thinking) is investigated. As a final point, the author comes to the conclusion that insight is sufficient evidence for the knowledge of a special kind — metaknowledge about the world (transcendental knowledge).

Keywords: Evidentialism, Belief Formation, Insight, Kant, Mamardashvili.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-129-145.

REFERENCES

- Clifford, W. K. 1999. “The Ethics of Belief.” In *The Ethics of Belief and Other Essays*, ed. by T. Madigan, 70–96. Amherst (MA): Prometheus.
- Double, R. 1991. *The Non-Reality of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Dragalina-Chernaya, Ye. G. 2007. “‘Slovo k vnemlyushchemu’ ili ‘dialog s bezumtsem’ [‘Word to the Listener’ or ‘Dialogue with the Madman’]: Logika i ritorika ‘Prosligiona’ [Logic and Rhetoric of ‘Prosligion’]” [in Russian]. *Modeli rassuzhdeniya: logika i argumentatsiya* 1:168–177.
- Ekstrom, L. W. 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder (CO): Westview Press.
- Kant, I. 1994. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. O. Losskiy. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Levy, N. 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Mamardashvili, M. K. 1997. *Lektsii po antichnoy filosofii [Lectures on Classical Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Agraf.
- Mamardashvili, M. K. 2015. *Besedy o myshlenii [Discussions on Thinking]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.
- Nelkin, D. K. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Pereboom, D. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life* [in Russian]. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Smilansky, S. 2000. *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Vargas, M. 2007. “Revisionism.” In *Four Views on Free Will*, ed. by J. M. Fischer et al., 126–164. Malden (MA): Blackwell Publishing.
- Widerker, D., and M. McKenna, eds. 2003. *Moral Responsibilities and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate.