



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

Научная статья / Research Article

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

Е.В. Фалёв  

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

 falev@philos.msu.ru

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

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

© Фалёв Е.В., 2024



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

История статьи:

Статья поступила 01.06.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

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

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

Egor V. Falev  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

 falev@philos.msu.ru

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

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

Article history:

The article was submitted on 01.06.2024

The article was accepted on 01.09.2024

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4) отличие умвелта животных от мира человека;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Список литературы / References

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

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

Сведения об авторе:

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

About the author:

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