



И. И. ЛАПШИН

Проблема чужого «Я» в новейшей философии

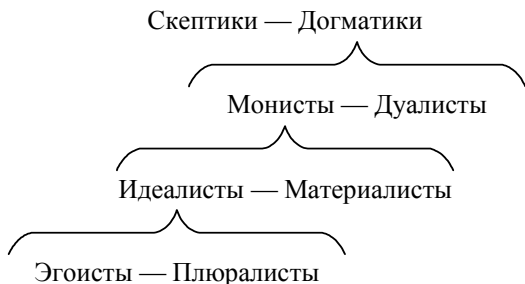
<фрагменты>

II

Проблема чужого «Я» имплицитно, так сказать, в «неопознанной» форме решалась, и решалась весьма различно, еще в древней философии. Несомненно, что ее решение «подразумевалось», хотя и в смутной форме, и в нигилистическом взгляде на мир софистов, и в материалистическом учении Демокрита, и в учении Плотина об отношении индивидуальных сознаний к мировой душе, но первый толчок к *сознательной* постановке вопроса дан, несомненно, Декартом, именно его учением об автоматизме животных *. Возможность сомневаться в наличии психической жизни у всех живых существ и объяснять все процессы, совершающиеся в их телах, без каких бы то ни было психологических допущений, открывала путь к отрицанию психической жизни у сочеловеков или, по крайней мере, к сомнению в ее реальности. Таким путем возникло понятие «солипсизма»¹, или «эгоизма». Вольф предлагает следующую классификацию философских систем, где впервые отводится место солипсизму (см. с. 499).

Для нас в настоящем исследовании центр тяжести лежит в тех течениях мысли, которые развились в новейшее время на почве кантовской критики, и потому мы сосредоточим наше внимание главным образом на том, как разрабатывалась интересующая нас проблема у Канта и его многочисленных последо-

* См. статью: *Ernst Christian*. Hielt Descartes die Tiere für bewusstlos? // Archiv für gesammte Psychologie. 1908.



вателей и противников, причем я имею в виду как *гносеологическую*, так и *психологическую* сторону проблемы, то есть как вопрос о *доказательствах* реальности чужого «Я», так и вопрос о *психогенезисе* представлений о чужом «Я». <...>

XXIV

Вопросу о множественности сознаний Кант уделяет весьма немного места в своих произведениях, да и то урывками, мимоходом. В «Критике чистого разума» он занят вопросом о реальности внешнего мира, но совершенно не затрагивает вопроса о чужом сознании. Он замечает* между прочим, что мы о нем лишь заключаем, но что оно не дано нам непосредственно, признает аналогию, лежащую в основе этого заключения, законной по отношению не только к людям, но и к животным (в «Критике способности суждения»), но этим и ограничивается. В «Критике практического разума» он трактует нравственную проблему так, как будто реальность множественности сознаний была уже доказанной. Но это отнюдь не значит, чтобы Кант не видел проблемы в этом вопросе. Вот что говорит он в своих «Лекциях по метафизике», изданных Пэлицом²: «Весьма хоро-

* «О мыслящем существе я могу иметь представление только путем самосознания, но никоим образом не путем внешнего опыта. Поэтому такие объекты суть не что иное, как перенесение моего сознания на другие вещи (als Uebertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge), которые лишь благодаря такому перенесению представляются мною как мыслящие существа» (Kritik d<er> reinen Vernunft / Hggben v. Adickes. S. 331; Критика ч<истого> разума / Пер. Лосского. С. 225).

шо расшевелить догматика, так как он не верит, что (в таком случае) он сам будет чувствовать себя надежнее и увереннее в своем деле. Поэтому необходим известного рода скептический метод, чтобы вызвать сомнение, дабы лучше понять и обрести истину. Каково же это сомнение? Первое — существую ли я? — касается вполне достоверного: я чувствую себя, я достоверно знаю, что я существую, но я не знаю с такою же достоверностью, что имеются другие существа, кроме меня (*dass andere Wesen ausser mir sind*). Правда, я вижу явления (феномены), но я не уверен, что в основе этих явлений лежит то же самое, ибо в сновидениях я также воспринимаю явления и представления, и если бы сны были так упорядочены, что каждый новый сон начинался бы как раз там, где оборвался предыдущий, то всегда можно было бы утверждать, что существует в другом мире. Таким образом, я здесь также не могу знать, что лежит в основе явлений. Тот, кто утверждает, что нет никакого существа, кроме него, есть метафизический эгоист. Никакого эгоиста нельзя опровергнуть доказательством и прежде всего на том основании, что нельзя заключать от тех же действий к той же причине. Эти явления ведь могут иметь в основании многие другие причины, которые производят именно подобные действия. Возможность двух причин, вызывающих то же действие, приводит к тому, что доказать аподиктически метафизическим эгоистам, чтобы что-нибудь существовало, кроме них, невозможно («*Man kann keinen Egoisten durch Demonstration widerlegen und zwar deswegen, weil von denselben Causatis sich nicht auf die Ursache schliessen lässt. Diese Erscheinungen können ja viele andere Ursachen zum Grunde haben, die eben solche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Ursachen derselben Wirkung also macht, dass man es den Egoisten nicht apodictisch beweisen kann*». — I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik. 1821. S. 99)³.

От догматического эгоизма* Кант отличает *проблематический*. Догматический эгоизм он сближает с монизмом Спинозы:

* По примеру Вольфа Кант называет гносеологический солипсизм — эгоизмом, которому противопоставляет моральный эгоизм — этот последний он называет в «Критике практического разума» солипсизмом (в отделе «О побуждениях чистого практического разума»⁴). Между терминами «эгоизм» и «солипсизм» по сравнению с их значением в XVIII веке произошла перестановка — гносеологический термин стал этическим и обратно. Прежде иезуитов звали за их моральное учение солипсами. У Вольфа в его «Psychologia

«Der dogmatische Egoismus ist aber ein versteckter Spinozismus. Spinoza sagt: Es ist nur ein Wesen, und alle uebrigen sind Modificationen des einen Wesens»⁵ (Ibid. S. 102). В набросках Канта, изданных Краузе, есть одна мысль, напоминающая Фихте, к сожалению не развитая далее и потому оставляющая поле для толкований (см.: Krause. Kant's letzte Gedanken. 1902). «Что, если бы идеалистическая система (что я один есмь мир) была единственно мыслимой для нас? Наука от этого ничего бы не потеряла. Это зависит только от закономерной связи явлений».

В приложении к «Kantstudien» (Ergänzungshefte. № 10) Ганс Амрейн (Amrhein) дает чрезвычайно обстоятельный и подробный анализ понятия «сознания вообще» у Канта и в послекантовской философии вплоть до самых последних работ по гносеологии и метафизике. У Канта термин «сознание вообще» встречается раз девять. *Никогда* Кант не придает ему значения *сверхиндивидуальной реальности*, возвышающейся над эмпирическими сознаниями, не впадает в то, что он сам называет «софизмом опредмеченной апперцепции». Нельзя сказать, с другой стороны, что понятие «сознания вообще» у Канта совпадает с понятием «трансцендентального единства апперцепции». Под последним следует разуместь ту априорную закономерную структуру моего сознания, в силу которой его содержания отливаются в известные всеобщие и необходимые формы (пространство, время, категории). «Сознание вообще» есть взятое за скобку единство синтеза апперцепции для всех мыслящих существ, т. е. в нем мыслится принцип формальной однородности познавательной организации для всех мыслящих существ, и в этом смысле оно является добавочным источником объективности знания, получающейся из согласованности показаний отдельных индивидуумов между собой. Можно вводить понятие «сознания вообще», как чисто эмпирического критерия для установки более или менее вероятной общезначимости знания, отнюдь не принимая учения о трансцендентальном единстве апперцепции. Именно подобную трактовку «сознания вообще»

rationalis» 1734 года (§ 38 и 43) говорится: «Idealismi apex est egoismus, ultra quem progredi non licet». «Egoistae affirmant se existere quatenus sunt ens sibi sui conscium, negant entia alia extra ideas suas existere»⁴. Вольф говорит об эгоизме лишь как о виде догматизма. Отличительная особенность Канта в том, что он вводит понятие гипотетического эгоизма (т. е. скептического солипсизма). Кант уже часто употребляет слово «эгоизм» и в моральном значении (например, в «Антропологии»).

мы находим у Лааса *⁶. Что Кант одним из критериев объективности знания признавал согласование в показаниях отдельных индивидуумов, видно, между прочим, из следующей цитаты, на которую не обратил внимания Амрейн. В «Reflexionen» (с. 339, № 1192) есть следующее место: «Ausser den mit anderen Menschen consentirenden Vorstellungen des Wachens, habe ich keine andere Merkmale vom Gegenstande ausser mir»⁷. Итак, нет никаких оснований предполагать, что Кант рассматривал это «сознание вообще» как сверхличную реальность, как «абсолютное Я», заключающее в себе все эмпирические сознания. Но несомненно, что превращение «Bewusstsein überhaupt», «сознания вообще», во «всеобщее сознание» легко могло произойти у мыслителей послекантовского периода. Более точек соприкосновения у Канта с монадологической формой идеализма. В этом отношении, по моему мнению, очень метки замечания Арнольда, указывающего на то, что Кант и в критический период своей философии не вполне освободился от пережитков монадологической метафизики. Хотя вещи в себе и «непознаваемы», но все же мы, по Канту, кое-что об них знаем **: 1) они вневременны и внепространственны; 2) они нематериальны; 3) подчинены своеобразной закономерности; 4) суть причины явлений; 5) каждому эмпирическому «Я» соответствует вневременная и внепространственная монада — homo noumenon. Все это очень похоже на *захудалую монадологию* ***. Я говорю «захудалую», *во-первых*, потому, что Кант допускает ее как объект веры, но не знания, и, *во-вторых*, умалчивает об одушевленности всей материи в смысле монадологическом. В этом последнем пункте он приближается к вольфовскому дуализму

* Нужно сказать, что книга Амрейна дает историю термина, а не понятия «сознания вообще». Вот почему он оставляет намеренно в стороне те случаи в новейшей немецкой философии, когда понятие это встречается под другим названием. Этим, мне кажется, объясняется то, что он вовсе не упоминает о Ланге и его «Logische Studien» (1877).

** См. 1-е приложение к книге проф. Александра Ивановича Введенского «Опыт построения теории материи» (1888).

*** «Verschämte Monadologie», по выражению Vaihinger'a в его рецензии на книгу Riedel'я. Те кто, подобно Паульсену⁸, склонны рассматривать метафизические пережитки в системе Канта как составные элементы, как суть критицизма, могут с пользою прочесть превосходную статью Haus'a Vaihinger'a «Kant — ein Metaphysiker?». Эта статья помещена в «Philosophische Abhandlungen», посвященных Зигварту⁹ (1900).

живого мира и мертвой материи. Этот дуализм кое-где просвечивает и в «Теории неба», и в «Критике чистого разума», и в «Метафизике», изданной в 1821 году (с. 217): «Животные — не простые машины, но имеют души; ибо вся природа делится на живое и лишенное жизни. Вся материя, как таковая, лишена жизни (*materia, qua talis, ist leblos*)». Шеллинг едва ли не первый метко указал на связь, существующую между кантовским учением об идеальности пространства и времени и монадологическим пониманием природы вещей в себе. Из допущения вневременности и внепространственности вещей в себе «*das wenigste wäre, dass wir uns wieder in eine Leibnitzsche Monadenwelt, eine Welt rein und bloss geistiger Wesen flüchten müssen*» *¹⁰. Бесспорно, Кант подвергнул монадологию уничтожающей критике, и все же она как *п е р е ж и т о к* продолжает жить в его душе в виде известного *символического* способа представления умопостигаемого мира **. Монада, по Канту, простая субстанция. Монадатум = целое из простых субстанций. Можно ли рассматривать мир как монадатум? Материальный мир ни в каком случае не есть монадатум, так как материя состоит из частей и потому наполняет пространство, ибо пространство всегда делимо, а следовательно, и все, в нем находящееся. Элемент же есть некоторая часть субстанциального целого, которая сама уже не имеет частей. Таковой и есть монада; мир, рассматриваемый как ноуменон¹², непременно состоит из простых частей; явление — мир, как феномен, отнюдь не есть монадатум. Мир как монадатум есть интеллигибельный мир, мир в качестве чувственного — не монадатум: границы вещей нельзя принимать в качестве субстанций (монад) (479). «*Mundus egoisticus* = в котором человек считает себя единственным существующим существом, но такой человек отрицает мир, ибо мир не есть одна субстанция, но совокупность таковых (*ein Ganzes von Substanzen*) (476). При таком отношении к панпсихизму монадологическому Кант самым отрицательным образом относится к панпсихизму гилозоистическому. В «Метафизических началах естествознания» Кант называет гилозоизм¹³ — «гробом всякой философии». О возможности интуитивного искания «чужого Я» Кант говорит в «Грезах духовидца» по поводу воззрений Сведенборга и в конечном счете отвергает интуитивизм.

* X. 1. S. 321.

** На это указывает Emil Arnold¹¹ в своей работе «*Kritische Excursus im Gebiete der Kant-Forschung*» (1894), где приведены выписки из «Космологии» Канта 1794—1795 гг.

Таким образом, мне кажется, отношение Канта к интересующей нас проблеме может быть сформулировано следующим образом:

1) Наивный реализм, гилозоизм, интуитивизм и материализм безусловно отвергаются Кантом. Равным образом им отвергается и монистический идеализм, и те, кто, как, например, Вл. Соловьев, истолковывают кантовское «сознание вообще» как «Всеобщее Сознание», ошибаются*.

2) Кант не разграничивает отчетливо в интересующем нас вопросе [по примеру разграничения, делаемого им по вопросу о физическом мире, пространствах и времени] *эмпирической реальности* чужих душевных состояний от *трансцендентной реальности* чужой души, как бессмертного homo noumenon, как внепространственной монады, как вещи в себе.

3) Эмпирическая реальность «чужого Я» не выдвигается им как моральный постулат веры (подобно Фихте) и не обосновывается теоретическими соображениями в качестве объекта опытного познания, хотя и опосредствованного, но скорее служит *научной гипотезой, еще подлежащей обоснованию*.

4) Множественность сознаний как умопостигаемых бессмертных монад постулируется Кантом как объект моральной веры.

5) *Скептический солипсизм* признается Кантом полезным методологическим приемом для разрешения проблемы эмпирической реальности чужих сознаний, которая еще не разрешена в теоретической философии. Догматический солипсизм и идеализм не имеют никакой цены: «Es muss der dogmatische Idealismus und Egoismus aus der Philosophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat»¹⁴. Наоборот, скептический солипсизм и идеализм имеют методологическую ценность: «Also bleibt der Egoismus und Idealismus problematisch in der Philosophie»¹⁵. В общем позиция Канта представляется достаточно неопределенной и дающей повод к развитию в самых различных направлениях, причем нередко замечаются сильные колебания именно по данному вопросу среди представителей новейшего критицизма в самом *широком* смысле этого слова.

<...>



* См. дополнительный том сочинений Вл. Соловьева, статья «Кант» (с. 150).