

Самойлов Дмитрий Вячеславович

ПРОБЛЕМА ДРУГОГО "Я" И ЕЕ РЕШЕНИЕ С ПОЗИЦИЙ КАНТИАНСТВА В ТРУДАХ А. И. ВВЕДЕНСКОГО И И. И. ЛАПШИНА

Статья раскрывает суть проблемы другого "Я" в сочинениях А. И. Введенского и И. И. Лапшина, а также сходство и различие ее решения у этих русских кантианцев. Особое внимание уделяется значению морали для обоснования реальности другого "Я", что имеет большое значение для решения проблемы межличностной коммуникации.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/7-1/32.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 7 (13): в 3-х ч. Ч. I. С. 127-130. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/7-1/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 17

Статья раскрывает суть проблемы другого «Я» в сочинениях А. И. Введенского и И. И. Лапшина, а также сходство и различие ее решения у этих русских кантианцев. Особое внимание уделяется значению морали для обоснования реальности другого «Я», что имеет большое значение для решения проблемы межличностной коммуникации.

Ключевые слова и фразы: коммуникация; этика; мораль; нравственность; другое «Я»; чужая одушевленность; кантианцы; русская философия; критицизм; солипсизм; вера; знание.

Дмитрий Вячеславович Самойлов

Кафедра философии религии и религиозных аспектов культуры

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

dmvsam@rambler.ru

ПРОБЛЕМА ДРУГОГО «Я» И ЕЕ РЕШЕНИЕ С ПОЗИЦИЙ КАНТИАНСТВА В ТРУДАХ А. И. ВВЕДЕНСКОГО И И. И. ЛАПШИНА[©]

В XX веке одной из наиболее важных проблем в философии была проблема коммуникации, которая не утратила своей актуальности и в начале XXI века. По мнению многих современных мыслителей, проблемы философии диалога и межличностной коммуникации являются особенно важными в связи с постоянно ускоряющимся развитием цивилизации, процессами глобализации, научно-техническим прогрессом и все более усиливающимся влиянием на каждого человека и человечество в целом информационных технологий.

Проблему коммуникации можно рассматривать в разных аспектах: онтологическом, гносеологическом, моральном и т.д. В русском кантианстве эта проблема тесно связана с другой проблемой – проблемой другого (чужого) «Я». Один из современных исследователей по данной тематике – И. В. Зиновьев – считает, что проблема «другого», то есть проблема встречи, общения «Я» с другим «Я» является центральной проблемой философии диалога [10].

Не менее важной в настоящее время является и этическая проблематика, которую, собственно, можно назвать вечной, поскольку она актуальна во все времена человеческой истории. А в коммуникационном взаимодействии субъектов этика жизненно необходима практически с любой точки зрения. Особенно явно это прослеживается при исследовании проблемы другого (чужого) «Я».

В русском кантианстве конца XIX – начала XX века проблему чужого «Я» исследовали А. И. Введенский и И. И. Лапшин. Главный вопрос по данной проблеме, который решали русские мыслители, заключается в том, насколько можно обосновать реальность чужой одушевленности. С кем происходит общение нашего «Я», когда мы взаимодействуем с другими людьми – с реальным чужим «Я» или с явлением нашего собственного сознания? Разработку данного вопроса оба философа осуществляли с позиций кантианства. Однако хотя в их рассуждениях есть много сходного, но есть и существенные различия.

Собственно, вопрос о чужой одушевленности с позиций критической философии был впервые рассмотрен Введенским. А его ученик Лапшин продолжил эту тему, однако представляется целесообразным обратиться сначала к Лапшину, а затем переходить к Введенскому. К этому побуждает то обстоятельство, что Лапшин проблеме чужого «Я» пытался решить с позиций узко понимаемого им критицизма, редуцировав моральный аспект кантовской философии. В то же время Введенский рассуждал о чужой одушевленности, используя как теоретическую, так и практическую философию основателя критического учения.

В целом задача данной статьи заключается в том, чтобы, используя сравнительный анализ сочинений Введенского и Лапшина, ответить на вопрос, может ли чужое «Я» быть наделено реальностью, и если может, то на каком основании? И кому из двух рассматриваемых русских кантианцев удалось сделать это убедительнее, основываясь на философии Канта.

Попытка опровержения солипсизма И. И. Лапшиным

И. И. Лапшина историки русской философии называют кантианцем [9; 14]¹, однако некоторые авторы, в частности А. И. Абрамов, считают, что исследовать его кантианство можно лишь по написанной им докторской диссертации «Законы мышления и формы познания» [1]. Общность с критицизмом у Лапшина прослеживается лишь в области гносеологии. Он принял кантовскую схему теоретического разума, однако главной своей задачей считал выяснить, как относятся законы мышления к формам познания. Лапшин отрицает возможность метафизики, называя метафизические построения проблематическими объектами мысли, а учение о вещах в себе считает «допотопным» [9]. Собственно, в метафизике он видит стеснение для свободной мысли. То, что называется у Канта «вещью в себе», Лапшин считает неисчерпаемостью явлений. А потому он уверен, что предлагаемое им мировоззрение уничтожает тусклые метафизические схемы и открывает нам всю красочность бытия.

Лапшин считает, что законы мышления могут как распространяться на бытие в себе, так могут и не распространяться – это неизвестно. То есть законы мышления могут не действовать вне сферы возможного

[©] Самойлов Д. В., 2011

¹ Хотя чаще по отношению к этим мыслителям используется термин «неокантианцы». Об общности и различии терминов «кантианцы» и «неокантианцы» см. у А. И. Абрамова [1, с. 759-760].

опыта, а потому метафизика не имеет смысла. Но законы мышления применимы к явлениям, а так как природа – это явление, то законы мышления – это законы природы. Потому познание – это познание природы, познание явления, в котором нет ничего помимо своего собственного сознания. А как же быть с другими сознаниями? С кем взаимодействует субъект при общении – с другим реальным субъектом или с явлением своего сознания, которое, может быть, только и есть явление, представление, а не реальное лицо?

Лапшин пытается решить эту проблему следующим образом. Мыслитель считает, что наш опыт, наше переживание прошлого формируют у нас представление о душевном состоянии другого человека. То есть мы переносим свою психическую жизнь на наблюдаемого индивидуума и приписываем ему те или иные душевные качества и психологические состояния. Однако все, что мы наблюдаем, – это наши субъективные ощущения и представления, которым мы придаем значение интуитивного познания душевной жизни другого «Я». В действительности же невозможно доказать трансцендентную реальность иного (помимо своего собственного) сознания, можно говорить лишь об его имманентной реальности. Все душевные состояния другого человека и даже его существование мы можем считать не достоверными, а «как будто». Человек как будто улыбается, как будто волнуется, как будто существует [13, с. 57]. То есть при общении мы только думаем, что воспринимаем психическую жизнь другой личности; на самом же деле воспринимаем только свои ощущения и домыслы о причинах этих ощущений.

Вместе с тем Лапшин признает, что существует чувство глубокой внутренней связи между сознаниями. Чужое «Я» хотя дано в моем сознании, но и не дано; оно имманентно, но и запредельно моему опыту, трансцендентно. Но эту трансцендентность Лапшин обосновать не может, он не может сказать ни о чем другом, как об «иллюзии» непосредственной данности чужого «Я», назвав его «гипотетической конструкцией, имеющей такое же значение для наук, изучающих духовный мир, как атомная теория для физики» [Там же, с. 60].

Таким образом, не нужно слишком глубоких размышлений, чтобы увидеть, что проблема чужого «Я» не была решена мыслителем, исходя из его позиций. Сам он в конце сочинения «Опровержение солипсизма» признает, что его могут упрекнуть, что в своем труде он не столько опровергает, сколько утверждает солипсизм [Там же, с. 64]. А в процессе рассуждения мыслитель пишет, что сознает «чужовищность» идеи отрицания чужих «Я». Но добавляет, что «чужовищность» идеи не обозначает ее ложности.

Таким образом, практически исключив нравственную проблематику из своих исследований, Лапшин не смог решить проблему существования чужого «Я», не смог ответить на вопрос: *с кем же взаимодействует субъект при коммуникации – с другим субъектом или с самим собой?* При всем желании русского кантианца не выйти за рамки критицизма и в то же время опровергнуть солипсизм, сделать ему это не удалось. Потому, как отмечает В. Зеньковский, труды Лапшина полезны тем, что они указывают на «невозможность абсолютного имманентизма» [9]. Ценность его трудов для нас обусловлена тем, что на примере мировоззрения Лапшина мы видим, что критицизм с устранением морально обоснованной веры как важнейшей составляющей этого учения перестает быть критицизмом в собственном смысле этого слова. И тогда мы не сможем достаточно убедительно преодолеть солипсизм, не сможем обосновать реальность коммуникационного взаимодействия между субъектами. Как показано ниже, учитель Лапшина – Введенский – именно при помощи морально обоснованной веры в рамках критической философии выстраивает мировоззрение, в котором солипсизм исключается.

Решение А. И. Введенским проблемы реальности другого «Я» при помощи моральной веры

А. И. Введенский справедливо признан исследователями русского кантианства и неокантианства, в частности, Н. А. Дмитриевой [7], В. Ф. Асмусом [2] и И. И. Ивановой [11], единственным последовательным кантианцем. И, действительно, учение этого философа во многих вопросах аналогично кантовскому, но с привнесением в него логицизма оно становится более четким и ясным, сама критическая философия обогащается блестящим методом изложения и обоснования. Но этим заслуга Введенского не ограничивается. Его рассуждения и конечные выводы выходят за границы кантовского критицизма.

Хотя Введенский шел по пути, уже проторенному основателем критической философии, но он в некотором смысле и преодолевал Канта, демонстрируя определенную ограниченность кантианства изнутри его самого. Русский философ высоко оценил и развил учение Канта о моральной вере и примате практического разума, а в вопросе об одушевлении других людей он пошел далее, чем немецкий мыслитель. Кроме того, он составил собственное учение о четырех видах веры.

Введенский так же, как и Лапшин, считает, что знание возможно только относительно явленного бытия; бытие в себе не может быть предметом научного исследования. Знанием русский философ считает математику и естествознание при условии, что изучаемые этими дисциплинами предметы относятся к нашим представлениям о вещах, но не к самим вещам [4]. Даже в психологии, по мнению Введенского, невозможно познать саму душу, а только лишь душевные явления.

Но такие выводы ставят перед мыслителем важную проблему – проблему достоверности постижения чужой душевной жизни (чужого «Я»), если использовать терминологию Лапшина). Этот вопрос Введенский рассматривает в духе гносеологического критицизма (то есть подобно тому, как это делает позднее Лапшин), делая вывод об отсутствии объективных признаков душевной жизни в других людях. Такой вывод был назван мыслителем «основным законом одушевленности» [6]. Но Введенский показал, как можно исключить сомнения в этом при помощи веры, а не знания. По мнению Введенского, чужая душевная жизнь не может стать знанием, но ее признание *диктуется* человеку нравственностью. Подобным же образом долг постулирует свободу воли, бессмертие души, существование Бога.

Знаменательно, что ортодоксальный русский кантианец нашел решение проблемы чужой душевной жизни в рамках критицизма, в то время как сам Кант прямого ответа на данный вопрос не дал. Выводы русского

последователя Канта свидетельствовали, скорее, не столько о недостатке кантовского учения, сколько об огромном потенциале его развития. В этой связи стоит признать правоту Зеньковского, который высказал мнение, что, «попав в плен критицизма и построив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский оказывается философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее» [9].

Еще в сочинении «О пределах и признаках одушевления» Введенский ставит вопрос: почему все наше существо противится тому, что другие сознания, другие «Я» – это лишь явление нашего сознания? Почему мы в глубине души не можем согласиться с отсутствием доказательства существования чужой душевной жизни? И отвечает на этот вопрос тем, что противоречит таковым доводам разума некое «метафизическое чувство», основывающееся на моральном законе. То есть реальность чужому «Я» придает нравственный долг, который был бы невозможен, если бы вокруг нас были лишь бездушные образы людей [6, с. 83-88]. В других своих произведениях русский философ развивает эти положения.

Как было показано выше, по Введенскому, наше знание ограничено явлениями, то есть нашими представлениями о вещах, и распространять его на сами вещи мы не имеем права. Сами доказательства «уместны и логически позволительны только в применении к нашим представлениям о бытии и вещах, то есть в применении к тому, как нам представляются бытие или вещи, но отнюдь не в применении к истинному бытию или к вещам в себе» [3, с. 311]. То есть наука не может подтверждать или опровергать метафизические положения не потому, что область сверхчувственного есть нечто недостоверное, а потому что возможности самой науки ограничены и не могут выходить за пределы опыта, за пределы наших представлений о вещах. А потому, по замечанию Н. С. Дорониной, Введенский допускает трактовать метафизику как особое знание, имея в виду только метафизические гипотезы. Причем выбор той или иной гипотезы определяется не степенью ее истинности, а степенью полезности [8].

Исходя из вышеизложенного, Введенский констатирует факт открытия Кантом для веры очень широкой области, которая совершенно недоступна знанию. Русский философ дает следующее *определение веры* – это *уверенность, исключая состояние сомнения*. Определение это основывается на том, что неверие – это также уверенность, только это уверенность в ошибочности какой-либо веры. Противоположное же вере состояние – это не неверие, а сомнение. Потому вера исключает сомнение, но делает это иначе, чем это делает знание. Сомнение исключается различными способами, потому существуют различные виды веры. При пробудившейся критической деятельности рассудка веру можно считать наивной. Она допускается рассудком, но без рассмотрения ее на предмет согласия с логикой и фактами.

При пробудившейся критической деятельности рассудка последний устраняет сомнения или добровольно (то есть, оценивая критически наши познания, он находит положения определенной веры неопровержимыми), или же недобровольно, когда сомнения заглушаются насильственно. В последнем случае получается слепая вера, то есть вера, встречающая протест со стороны рассудка как противоречащая логике или фактам.

Вера, критически рассмотренная и допущенная рассудком, не подвергается протесту с его стороны, так как не противоречит логике или фактам. Потому эта вера неопровержимая, хотя и недоказуемая. В то же время последний вид веры, в свою очередь, подразделяется на суетную и на сознательную, что зависит от ценности ее мотивов [5, с. 170, 186-187].

Если мотивы допущенной рассудком веры ничтожны по своей ценности, то такую веру следует назвать суетной. Если же мотивы веры высокие, ценные, то тогда ее следует назвать сознательной верой. Так, например, суетной следует признать веру, которая может быть допущена рассудком, но исповедуется ради моды, оригинальности или наиболее простого объяснения мира и т.д. Материализм, по мнению Введенского, есть вера, а не знание, так как касается вещей в себе. Это мировоззрение, по мнению русского философа, не противоречит логике или фактам, то есть может быть допущено в качестве недоказуемой и неопровержимой веры. Одни материалисты пропитываются такой верой из-за стремления к новизне, другие – из подражания модному мировоззрению. Сознательная же вера основывается на высоких и ценных мотивах. К таким мотивам, бесспорно, принадлежит безусловная обязательность нравственного долга.

Введенский указывает на признаки сознательной веры. Во-первых, она мотивирована нравственными требованиями; во-вторых, в состав ее догматов входят лишь такие, которые допускаются критическим рассудком, то есть неопровержимые, хотя и недоказуемые (так как если бы они были доказуемые, то это была бы уже не вера, а знание). Признание безусловной обязательности нравственного долга само по себе является верой, так как не соответствует критерию знания. Действительно, если отказаться от такой веры, то не будет никакого противоречия с логикой или фактами. Логика безразлична и одинаково применима и к нравственному, и к безнравственному. Факты же говорят о том, что есть, было, бывает, но не о том, что должно быть. То есть безусловную обязательность нравственного долга нельзя доказать или опровергнуть, но можно признавать или не признавать. «Ее можно доказывать другим только – практически, своей жизнью, осуществляя нравственный долг на деле, а не какими-либо аргументами» [Там же, с. 171-172].

Итак, вера сознательная названа Введенским таковой потому, что она неопровержима, ее мотивы есть мотивы высокой ценности, и еще потому, что она сознает, что является именно верой, но не знанием. Такая вера достаточно прочна, так как ее права признаются критической деятельностью рассудка, и в то же время ценна и не может быть ненормальной или нежелательной.

Таким образом, рецепция критицизма у Введенского осуществлена во всей полноте – как теоретическая часть критической философии, так и ее практическая часть воспринята и усвоена им без всякой редукции, но, напротив, с развитием основных ее положений. Без морального обоснования разум не сможет принимать

метафизические положения, в том числе и реальное существование чужой душевной жизни. Сам того, по-видимому, не желая, это показал Лапшин, который не смог опровергнуть солипсизм без морального учения.

Сравнивая мотивы такой веры с сознательной (моральной) верой Введенского, можно без труда сделать вывод, что последняя более предпочтительна. То есть хотя вера Введенского с позиций критицизма не может быть признана более соответствующей действительности, но она может быть признана наиболее приемлемой по ценности ее мотивов. Доказать, сделать знанием существование чужого «Я» невозможно, как и его любые душевные состояния, так как мы воспринимаем лишь явления, то есть состояния нашего сознания: мы домысливаем чужую душевную жизнь, поскольку наши ощущения говорят нам о ней; то есть от сознания наших ощущений мы переходим к дилемме: или наши ощущения выражают реальное положение вещей помимо нашего сознания, или находятся только в нас и ничего вне нас им не соответствует. Наша же *нравственность вынуждает нас считать всех окружающих людей не только явлениями, но и реальными лицами*, к которым должен быть применен моральный закон, который формулируется основателем критической философии так: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [12, с. 256]. Так можно относиться только к реальному лицу, а не такому, которое есть только явление нашего сознания. Не вызывает сомнений, что такая моральная вера более предпочтительна, чем вера в иллюзорность чужого «Я». И эта вера неопровержима, то есть не противоречит логике или фактам, что делает ее не слепой или наивной, а сознательной, разумной.

Из сопоставления учений Введенского и Лапшина можно сделать вывод, что проблема существования «другого», проблема чужой одушевленности в рамках критической философии может быть решена, только исходя из моральных соображений. И это имеет большое значение, которое заключается в следующем. Если сама реальность чужого «Я» не может быть доказана в виде знания, но сомнения в ней исключаются при помощи морально обоснованной веры, то это указывает для морали достойное место в межличностной коммуникации. Значение морали становится настолько важным, что здоровое мировоззрение можно построить, только руководствуясь этическими принципами в своей жизни. Решение проблемы другого «Я» Введенским и Лапшиным показывает также, что обосновать чужую душевную жизнь с позиций критицизма можно, используя учение Канта во всей полноте, а не обращаясь лишь к его гносеологии.

Список литературы

1. **Абрамов А. И.** О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант: pro et contra. СПб., 2005.
2. **Асмус В. Ф.** Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2.
3. **Введенский А. И.** Логика как часть теории познания. Пг., 1917.
4. **Введенский А. И.** Новое и легкое доказательство философского критицизма // Кант: pro et contra. СПб., 2005.
5. **Введенский А. И.** О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996.
6. **Введенский А. И.** О пределах и признаках одушевления: новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892.
7. **Дмитриева Н. А.** Русское неокантианство: «Марбург в России»: историко-философские очерки. М., 2007.
8. **Доронина Н. С.** Феномен моральной веры и проблема метафизического знания: И. Кант и А. И. Введенский [Электронный ресурс]. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/doronina/ruseur_30.html (дата обращения: 31.07.2011).
9. **Зеньковский В. В.** История русской философии [Электронный ресурс]. URL: http://www.kursach.com/biblio/0004006/308_1.htm (дата обращения: 31.07.2011).
10. **Зиновьев И. В.** Проблемы русской философии диалога: историко-философский анализ: автореф. дисс. ... доктора философских наук. Екатеринбург, 2008.
11. **Иванова И. И.** Доктрина И. Канта: обеспечение единства системы средствами религиозной проблематики [Электронный ресурс]. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/ivanova_ii/kant-krsu_08.html (дата обращения: 31.07.2011).
12. **Кант И.** Критика практического разума: основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М., 2005.
13. **Лапшин И.** Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3.
14. **Лосский Н. О.** История русской философии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rondon.org/Ino/irf.htm#a39> (дата обращения: 31.07.2011).

THE PROBLEM OF ANOTHER “I” AND ITS SOLUTION FROM THE PERSPECTIVE OF KANTIANISM IN A. I. VVEDENSKY AND I. I. LAPSHIN’S WORKS

Dmitrii Vyacheslavovich Samoilov

*Department of Religion Philosophy and Religious Aspects of Culture
St. Tikhon Orthodox Classical University
dmvsam@rambler.ru*

The author reveals the problem of another “I” in A. I. Vvedensky and I. I. Lapshin’s works, analyzes similarities and differences in its solution by these Russian Kantians and pays special attention to the value of morality for justifying the another “I” reality which is of great importance for solving interpersonal communication problem.

Key words and phrases: communication; ethics; morality; goodness; another “I”; someone else’s animativeness; Kantians; Russian philosophy; criticism; solipsism; faith; knowledge.