

Аргумент по аналогии
в понимании «другого сознания»:
к истории проблемы

В статье прослеживаются истоки проблемы «другого сознания», ее связь с проблемой самосознания, решение этой проблемы, которое получило название «аргумент по аналогии». Рассматривается критика аргумента по аналогии, а также попытка его усовершенствования отечественным философом С.А. Аскольдовым.

Ключевые слова: Декарт, проблема «другого сознания», аргумент по аналогии, вчувствование, интуитивизм, формы аналогии.

Проблема знания о «другом сознании», о ментальных состояниях «другого Я» относится к одной из самых запутанных проблем эпистемологии. Особенностью этой проблемы является то, что в своей повседневной жизни, во взаимодействиях с другими людьми мы без особых трудностей решаем ее. Альфред Шюц считал, что в постановке этой проблемы недостает четкого различия понимания «другого сознания»: как опытной формы обыденного знания человеческих дел; как эпистемологической проблемы; как специфического метода социальных наук. При этом он считал «скандалом в философии» то, что в эпистемологическом плане «удовлетворительного решения проблемы чужих сознаний и связанной с ним проблемы интерсубъективности нашего опыта, как природного, так и социального мира, до сих пор не найдено и что до самого последнего времени эта проблема вообще ускользала от внимания философов»¹.

Можно согласиться с А. Шюцем в том, что до сих пор отсутствует убедительное и общепринятое решение проблемы «другого сознания». Но, так или иначе, она возникала и решалась целым

рядом философов. В свое время русский философ И. Лапшин написал книгу «Проблема “чужого Я” в новейшей философии» (1910), в которой проследил различные подходы и попытки решения этой проблемы. В своем классическом виде эта проблема была поставлена Декартом. Для него наличие собственного сознания есть нечто абсолютно достоверное, в чем невозможно сомневаться. Но, оказавшись перед опасностью солипсизма, он был вынужден как-то доказывать, что в мире существуют иные сознания, кроме собственного. Эта проблема подразделяется у него на две других. Во-первых, это проблема «одушевленности», или проблема существования других сознаний: по каким признакам я могу судить о том, что в мире есть другие существа, кроме меня самого, обладающие сознанием. Ее ответвлением является вопрос о том, где проходит граница между существами, обладающими сознанием и не обладающими им. Аристотель, например, утверждал, что существуют растительные, животные и разумные (человеческие) души. Декарт же считал, что животные являются сложными машинами, не обладающими сознанием. Во-вторых, это проблема знания о содержании другого сознания: как мы можем знать ментальные состояния другого человека, и насколько такое знание достоверно. Решение этих проблем у Декарта тесно переплетено с проблемой самосознания, поскольку оно опиралось на так называемое эгоцентрическое допущение. Оно состоит в том, что в самосознании, во внутреннем опыте человеку с несомненностью дан факт существования его собственного сознания и он имеет непосредственное и достоверное знание о своих собственных ментальных состояниях.

Относительно первой проблемы – существования других сознаний – в пятой части «Рассуждения о методе» Декарт называет «два очень верных средства» или признака, по которым можно судить, что перед вами «настоящий человек», обладающий сознанием, а не искусно построенный автомат или бездушное животное². Первый признак – это свободное использование языка. Можно создать очень похожий телесно на человека автомат, произносящий какие-то слова, когда его трогают в определенных местах. Но, по Декарту, невозможно сделать так, чтобы эта машина располагала слова и строила фразы в соответствии со смыслом всего того, что может делаться в ее окружении. Между тем это могут делать, отмечает Декарт, даже довольно тупые люди. Второй признак – универсальный характер движений человеческого тела. Автомат (и животное, как считал Декарт) движется и действует лишь в силу расположения своих частей-органов, он запрограммирован этим в своем поведении. Человеческое тело движется универсально, оно

не запрограммировано. Это свидетельствует о том, что его движения направляются универсальным в своих возможностях разумом. До сих пор решение проблемы одушевленности решается примерно в том же плане, который наметил Декарт. Хотя узкие границы, которые он полагал существованию сознания, обычно несколько расширяют, прежде всего за счет признания наличия психических функций у высших животных.

У Декарта намечено решение и второй стороны проблемы «других сознаний», которое получило название «аргумент по аналогии». Г. Райл описывает декартово решение следующим образом: «У одного человека нет какого бы то ни было доступа к внутренней жизни другого человека. Он не может предпринять ничего лучшего, чем на основании наблюдаемых движений тела другого человека сделать проблематичные заключения о состояниях его сознания. Эти заключения он делает по аналогии со своим собственным образом поведения: он полагает, что сходное поведение другого сигнализирует об определенных, сходных с его собственными, состояниях другого сознания»³. Можно описать структуру этого аргумента более точно. На основе прямого, «от первого лица», знания о собственных состояниях сознания и полученного на основе наблюдения и опыта знания о своем телесном и вербальном поведении можно индуктивно установить ряд «психо-поведенческих обобщений». Они фиксируют устойчивые связи между определенными ментальными состояниями и событиями сознания и видами поведения. Например, я испытываю чувство боли от укола об острый предмет и одновременно отдергиваю руку и вскрикиваю «Мне больно!» Далее я по аналогии допускаю, что установленные мною психо-поведенческие обобщения справедливы не только для меня, но и для других людей. И когда я наблюдаю поведение другого человека, аналогичное моему поведению, то я могу сделать вывод, что в «другом сознании» существует ментальное состояние, аналогичное моему. В таком индуктивистском духе представлял и популяризировал в XIX в. этот аргумент Дж.С. Милль:

Я сознаю в себе серию фактов в однообразной последовательности, началом которой являются изменения моего тела, серединой – ощущения, чувства, последним звеном – внешнее поведение. В случае других человеческих существ у меня есть наблюдаемые свидетельства о первом и последнем звене цепи, но нет доказательств среднего звена. В моем собственном случае я знаю, что первое звено производит последнее через среднее и не может произвести иначе. Опыт, таким образом, обязывает меня заключить, что здесь должно быть среднее

звено. У других оно может быть таким же как и у меня, но может быть и другим. Однако если я предполагаю, что это звено имеет ту же сущность, то я подчиняюсь законным правилам экспериментального исследования⁴.

Такое решение проблемы «другого сознания» кажется весьма логичным. Не так просто представить, что могут быть какие-то иные пути к пониманию эмоций, намерений и других ментальных состояний другого человека. Известный психолог в свое время четко обозначил эту ситуацию: «Мы постигаем боль другого исключительно благодаря нашей собственной способности испытывать чувство боли. Никакого иного способа проникнуть во внутренний мир другого человека у нас нет»⁵. Однако уже к началу XX в. стали ясны некоторые изъяны аргумента по аналогии и появились попытки найти новые решения этой проблемы. К слабостям вывода по аналогии обычно относили следующее. Во-первых, этот аргумент по своей структуре индуктивен, но индуктивный вывод психо-поведенческих обобщений опирается на опыт только самого (одного) Я, поскольку только ему даны обе части психо-поведенческих связей. Во-вторых, этот аргумент допускает заключения о существовании у других лишь таких ментальных состояний, которые Я может найти в собственном сознании. Это не позволяет объяснить, как возможно для человека знание о ментальных состояниях у людей, о которых можно предположить, что их психика существенно отличается от его собственной. Это ставит под сомнение возможность знания в таких областях, как психиатрия, этнография и т. п. В-третьих, в психологии появились исследования, которые показывали, что человек, наблюдая поведение других людей, сразу приписывает ему в качестве причин различные мотивы и желания. Но если это так, то возникает логический круг. Как может человек использовать наблюдаемое поведение другого, чтобы вывести из него психическое состояние другого, если это наблюдаемое поведение уже осмыслено им как вызванное психическими причинами? В принципе, аргумент по аналогии требует не интерпретирующих, «сырых» наблюдений за поведением другого. Но такие наблюдения трудно осуществимы, если только человек не является специалистом по биомеханике и физиологии движений.

На фоне этих трудностей, а также с использованием данных набиравшей силу научной психологии в первые десятилетия XX в. появились новые концепции понимания «другого сознания». Одну из них, связанную с понятием «вчувствования» (*Einfühlung*), предложил немецкий психолог и эстетик Т. Липпс. Он трактовал

«вчувствование» как «исчезновение двойственности в сознании между объектом и субъектом». Эту способность Липпс считал важной для психологического обоснования эстетического опыта. Наряду с этим вчувствование выступало механизмом восприятия и понимания «субъективного опыта» другого человека. Липпс конкретизировал вчувствование через врожденную способность подражанию, к внутренней имитации чужого психического состояния. Так, человек, воспринимающий эмоции другого Я, не только понимает их, но и до известной степени сопереживает эти эмоции. Стоит заметить, что американский психолог Э. Титченер в качестве перевода липпсовского «вчувствования» предложил термин «эмпатия», который весьма широко стал использоваться в психологии.

Концепция Липпса вызывала не только интерес, но и критику со стороны ряда философов, в частности М. Шелера и Н.О. Лосского⁶. Они, наряду с А. Бергсоном, выдвинули собственные концепции «другого сознания», которые можно отнести к числу интуитивистских. Основной тезис этих концепций состоит в том, что мы способны воспринимать и осознавать состояния сознания других людей в прямой интуиции, столь же непосредственно, как и телесные движения, мимику, смысл произносимых слов и т. п. Поэтому сторонники этих концепций не нуждаются в эгоцентрическом допущении и обходят трудности, связанные с формированием психо-поведенческих обобщений. Основные доводы интуитивистов исходят из того, что непредубежденный феноменологический анализ не обнаруживает при восприятии состояний сознания другого индивида каких-то следов интроспекции и последующего вывода по аналогии. Мы прямо, «в подлиннике», как это говорил Лосский, сознаем эти состояния. Об этом свидетельствует и наш язык: мы не говорим «я вижу признаки гнева у Ивана», но говорим «Иван сердится» подобно тому, как мы говорим «вода кипит», «яблоко зрелое» и т. п. При всей оригинальности интуитивистских концепций их слабость проявляется в затруднениях с описанием механизма интуитивного восприятия «другого сознания» (Лосский в этой связи говорит даже о телепатии) и невозможности дать критерии достоверности таким образом полученного знания о чужих ментальных состояниях.

Мы не будем дальше проследивать более современные теории «другого сознания» (а их в нынешней философии сознания предложено немало), поскольку цель статьи – рассмотреть способы «спасения» аргумента по аналогии. Дело в том, что несмотря на отмеченные выше и другие его слабости, идея аналогии в понимании «другого Я» по сути неустраима. Среди философов ее различные

варианты отстаивали Б. Рассел и А. Айер, ее можно найти в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля. Даже у таких лидеров современного антикартезианства, как Д. Деннет и Д. Чалмерс есть слова от том, что в суждениях об иной психике мы опираемся на понимание своего сознания. Не иначе дело обстоит и в социальной психологии, где выработано много теорий восприятия другого Я в процессах взаимного общения людей, где в ходу такие понятия, как идентификация, рефлексивное понимание, атрибуция как приписывание намерений, чувств другой личности – все это различные модификации аргумента по аналогии. Нечто похожее происходит и в социально-гуманитарных науках, для которых, как правило, достаточно этой схемы знания о другом сознании. Важно также то, что эта схема понимания другого, видимо, встроена в наш здравый смысл, в «народную психологию», как это называют современные представители философии сознания. Недаром один из защитников здравого смысла Н. Малкольм заметил, что аргумент по аналогии все время пытаются усовершенствовать, что он постоянно «находится в ремонте».

В этом контексте интересно рассмотреть, как такое усовершенствование предпринял русский философ С.А. Аскольдов (Алексеев). Хотя его концепция достаточно почтенная, выработанная в первые десятилетия прошлого века, она заслуживает внимания по двум причинам. Во-первых, Аскольдов рассматривает аналогию весьма широко, одна из его работ называется «Аналогия как основной метод познания»⁷. Во-вторых, он с 1914 г. работал на кафедре философии Санкт-Петербургского университета, где А.И. Введенский, И.И. Лапшин, его близкий друг Н.О. Лосский и другие философы много дискутировали по проблемам сознания, в том числе по проблемам «одушевленности» и «другого Я».

В названной работе об аналогии Аскольдов развивает концепцию трех форм или уровней аналогии, а затем применяет ее к проблеме знания о другом сознании. Первой, низшей формой аналогии является обычная «миллевская» индуктивная аналогия, при которой наблюдатель, обобщая наблюдавшиеся связи с одних случаев на другие, имеет в виду лишь сходство и количество сходных случаев. Более высокую и сложную форму аналогии Аскольдов называет типологической. Ее основа состоит в разнообразных типологических структурах реальных вещей и явлений. В свою очередь, типичность предполагает идею целого, как неделимого соотношения частей, признаков и свойств. В своей типологической структуре предмет есть целостный индивид. Суть типологической аналогии состоит в том, что мы можем восстановить определенную целостную структуру,

зная лишь ее часть или фрагмент и опираясь на ее типологическое сходство с известными нам структурами. Например, как это делает палеонтолог, изучающий древний органический мир по сохранившимся фрагментам или следам жизнедеятельности животных и растений. Если индуктивная форма аналогии лучше приспособлена для наук о неживой природе, то типологическая – для наук о жизни, которые исходят из понимания каждого данного организма как целого, в таких областях, как «сравнительная морфология», «сравнительная анатомия» и т. п. Это влечет различия в основаниях индуктивной и типологической аналогии.

В индуктивной аналогии таким основанием была многократность сочетания свойств. <...> В типологической аналогии такая многократность уже не играет никакой роли. Как мы уже выяснили, в ней истинной основой уподобления является усмотрение целостности предмета как типической формы. Именно такая целостность, раз воспринятая во всей полноте в определенном конкретном случае, дает путеводную нить для построения такого же целого в других случаях, когда эта целостность в опыте сполна не дана. Знакомое помогает здесь уяснить неизвестное. <...> Тип постигается, несомненно, через сопоставление и сравнение типически подобного. А это и есть сущность аналогии⁸.

Третью, высшую форму аналогии Аскольдов называет «интродуктивной». Она нацелена на воспроизводство, исходя из частей, целостности уже не только в ее структурном обнаружении, но и в ее скрытом ядре, что открывает сам принцип организующей силы, «душу предмета».

Интродуктивная аналогия вводит нас в одушевляющее всякую целостность духовное начало. Она одухотворяет окружающее нас бытие. <...> Если область индуктивной и типологической аналогии – познание низшей природы, и притом рассматриваемой лишь со стороны чувственного восприятия, то полем действия интродуктивной аналогии является действительность высшего порядка – человек и высший мир. Но, кроме того, она же открывает нам внутреннюю сторону и низшего бытия, позволяет представить его внутреннюю духовную сущность. Первый вопрос, который нас здесь встречает, будет тот, действительно ли заключение о чужой душевной жизни происходит по аналогии⁹.

На этой основе Аскольдов пытается спасти и усовершенствовать аргумент по аналогии. Сначала он стремится ответить на

основные контраргументы противников аналогии в разрешении проблемы чужой одушевленности. «Противники заключения по аналогии чаще всего опровергают теорию аналогии, представляя ее в слишком простом, чтобы не сказать глупом, виде»¹⁰. Свое же понимание аналогии он, естественно, не считает таковым. Поэтому он полагает несостоятельной критику Липпса, которую разделяет и Лосский, заключающуюся в том, что телесное поведение других людей, например чужой гнев, дано нам иначе, чем собственное, поскольку мы гневаемся «без зеркала в руках». Аскольдов указывает на то, что поведенческая палитра для проведения аналогий гораздо богаче, чем подобные простые примеры. С его точки зрения, реальной опорой для аналогии являются сложные комплексы поведения, в которых люди естественно пользуются подручными вещами, едят, рубят дрова, пользуются огнем, общаются с ближними и т. п. Но даже и на этой почве возникает лишь общее заключение о наличии сознания у наших ближних и его основные типизации. Другой его контраргумент имеет локальную, «петербургскую» почву. Дело в том, что долговременный руководитель кафедры философии, кантианец А.И. Введенский считал принципиально недоказуемым тезис об «одушевленности» и полагал в духе Канта нравственное чувство как основание веры в чужую одушевленность. Аскольдов считал это решение слабым, совершенно недостаточным для всех сложных ситуаций в отношениях людей между собой, а тем более в их отношении к животным. Если бы эта теория была справедлива, то человек, incapable ни к каким нравственным отношениям, должен был бы считать животных бездушными телами.

Более основательно Аскольдов разбирает и критикует интуитивистские теории. Он считает их кардинальной слабостью невозможность объяснить, как именно происходит непосредственное проникновение в чужую душевную жизнь без опосредствованного ее восприятия через органы чувств.

На этот совершенно неразрешимый для всякого интуитивизма вопрос можно только или отмолчаться, или дать явно недостаточные ответы. К таким ответам относим мы указание Н.О. Лосского на внимание и интерес, которыми обуславливается превращение потенциальной «данности» каждого предмета сознания в актуальную. Если бы это было так, то внимание и интерес вполне заменяли бы нам глаза и уши, и интересующийся слепой видел бы больше зрячего¹¹.

Эта слабость концепции Лосского (как и Бергсона) обусловлена тем, что она опирается на теорию восприятия, в которой смысло-

вой, интенциональный уровень резко отделен от каузальных связей, обеспечивающих чувственное восприятие вещей. В результате этого восприятие идет «мимо тела», что Аскольдов более подробно разбирает в другой своей работе¹². Сам же он настаивает на том, «что чужая душевная жизнь постигается нами *опосредствованно*, а именно *через посредство ее внешних телесных проявлений*. Мы видим чужую душевную жизнь не *сквозь* ее внешние обнаружения, как могли бы выразиться интуитивисты, а именно *в них*»¹³.

Это подкрепляется и его трактовкой познавательного значения интродуктивной формы аналогии. Он отмечает, что она проявляется не изолированно от других, но постоянно соединяется с низшими формами и находит в них свою опору.

Заключая о чужой душевной жизни, мы несомненно опираемся и на множество случаев, т. е. осуществляем некоторый индуктивный процесс и схватываем типическую организацию внешних проявлений. Интродуктивная аналогия дополняет это лишь тем, что открывает последнее, самое внутреннее звено находящейся перед нами телесной организации¹⁴.

Ментальные эквиваленты телесных проявлений через эту форму аналогии схватываются человеком более непосредственно и интуитивно. Но и здесь не утрачивается посредство внешних телесных проявлений. Аскольдов сравнивает это с восприятием музыкальной мелодии, которое невозможно без восприятия звуков, но переживается человеком как целое. Можно отметить здесь, что наш известный нейропсихолог А.Р. Лурия через несколько лет очень точно назовет сходный феномен «кинетической мелодией», восприятие которой позволяет «читать намерения» и предугадывать действия других людей.

Достоинством аргумента по аналогии как решения проблемы «других сознаний» является его относительная простота и последовательность, а также совместимость с «народной психологией». Конечно, нельзя упускать из виду и сомнительные стороны аргумента по аналогии, связанные с принятием эгоцентрического допущения и общей модели картезианского субстанционального дуализма, определяющей структуру этого решения проблемы знания о «другом сознании». Однако прослеживание его исторических вариаций показывает, что в него могут вноситься новые, оживляющие его моменты. Поскольку люди постоянно живут среди себе подобных, они развили много средств и путей к пониманию «других сознаний», и рассмотренный здесь путь является одним из них.

-
- ¹ *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 59.
 - ² *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 300–302.
 - ³ *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, 1999. С. 24.
 - ⁴ *Mill J.S.* An Examination of sir W. Hamilton's Philosophy. L.: Longmans, 1867. P. 237.
 - ⁵ *Симонов П.В.* О познавательной функции сопереживания // Вопросы философии. 1979. № 9. С. 67.
 - ⁶ *Лосский Н.О.* Восприятие чужой душевной жизни // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2.
 - ⁷ *Аскольдов С.А.* Аналогия как основной метод познания // Аскольдов С.А. Гносеология: Статьи. М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2012. С. 129–156.
 - ⁸ Там же. С. 142.
 - ⁹ Там же. С. 145.
 - ¹⁰ Там же. С. 146.
 - ¹¹ Там же. С. 147–148.
 - ¹² *Алексеев С.А. (Аскольдов).* Мысль и действительность. М.: Тип. С.К. Попова, 1914. С. 245–273.
 - ¹³ *Аскольдов С.А.* Аналогия как основной метод познания. С. 149.
 - ¹⁴ Там же. С. 148.