

Нет автора

**Вопросы философии и
психологии: Книга 71**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
Н57

Н57 **Нет автора**
Вопросы философии и психологии: Книга 71 / Нет автора – М.: Книга
по Требованию, 2021. – 272 с.

ISBN 978-5-458-04719-7

Вопросы философии и психологии. Состоит из 137 книг.

ISBN 978-5-458-04719-7

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2021

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2021

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первозданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

біологіи. По крайней мѣрѣ внутренній опытъ требуетъ для своего объясненія совершенно другихъ понятій и принциповъ. И если исторически эмпиризмъ чаще всего былъ связанъ съ позитивизмомъ, т.-е. съ отрицаніемъ метафизики, то причиной этого былъ не столько самый методъ, сколько пользованіе этимъ методомъ, а также то предвзятое мнѣніе, что будто бы цѣнность познанія измѣряется исключительно несомнѣнностью полученныхъ выводовъ и возможностью ихъ провѣрки. Современная метафизика неизбѣжно обращается къ эмпирическому методу, поскольку она стремится дать дѣйствительное обоснованіе своимъ основнымъ положеніямъ. И если она не выдаетъ своихъ выводовъ за непреложную истину, въ чемъ нерѣдко грѣшили метафизики раціоналисты, то, во всякомъ случаѣ, она имѣетъ возможность отстаивать большую вѣроятность своего міропониманія и большую или меньшую обоснованность его во внутреннемъ и внѣшнемъ опытѣ.

Сущность спиритуалистическаго міровоззрѣнія состоитъ въ признаніи всего міра состоящимъ изъ *духовныхъ существъ* различныхъ степеней совершенства и силы, называемыхъ монадами, субстанціями или душами. Въ этомъ воззрѣніи на міръ сходятся такіе разнородные представители новѣйшаго спиритуализма, какъ Шеллингъ, Шопенгауэръ, Фехнеръ, Лотце, Тейхмюллеръ, Вундтъ. Путемъ различныхъ гносеологическихъ соображеній приходятъ они къ тому выводу, что дѣйствительность становится намъ понятной лишь тогда, когда мы ее мыслимъ внутренно живой, т.-е. одаренной внутренней чувствительностью и активностью, словомъ въ той или иной степени подобной нашему сознанію. Изъ этого общаго спиритуалистическаго положенія будемъ исходить и мы въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи, принимая всѣ остальные выводы и соображенія на свою собственную отвѣтственность. Но уже это въ самой общей формѣ высказанное предположеніе о духовности всего существующаго встрѣчаетъ самыя разнообразныя возраженія. Мы не будемъ разсматривать тѣ

способы критики спиритуалистической гипотезы, которые характерны для классических формъ матеріализма и позитивизма. Эти способы, основанные частью на полномъ незнакомствѣ съ основными положеніями гносеологіи, частью на произвольномъ установленіи границъ человѣческому познанію, не представляютъ въ настоящее время какого-нибудь интереса. Кромѣ того считается со всѣми этими способами значило бы повторять лишній разъ то, что уже много разъ было въ той или иной формѣ высказано. Мы не станемъ также входить въ разборъ тѣхъ возраженій, которыя могутъ быть выставлены противъ насъ со стороны критицизма. Борьба съ этимъ, стяжавшимъ себѣ всеобщее почтеніе противникомъ, является въ настоящее время весьма затруднительной. И не потому, чтобы позиція критицизма представляла изъ себя какую-нибудь непоколебимую твердыню, а скорѣе въ силу тѣхъ трудностей, которыя сопряжены съ разысканіемъ этой позиціи. Едва ли можно оспаривать, что центральнымъ пунктомъ всей системы критицизма является понятіе „вещи въ себѣ“. Только по отношенію къ этому понятію все доступное человѣческому разуму познаніе получаетъ значеніе феноменальнаго, на чемъ такъ настаиваетъ критицизмъ. Только въ немъ коренится существенное различіе между идеализмомъ Канта и идеализмомъ Беркли¹⁾. Наконецъ только „вещи въ себѣ“ дѣлаютъ мыслимой „причинность черезъ свободу“, и вообще даютъ почву всѣмъ тѣмъ идеямъ, которыя постулируются практическимъ разумомъ. Казалось бы, что относительно такого основного понятія не можетъ быть двухъ мнѣній. Въ дѣйствительности же именно этотъ основной пунктъ критицизма получаетъ самое разнообразное толкованіе. Бытіе

¹⁾ Если устранить вещи въ себѣ—то все различіе между этими міросозерпаніями сведется къ различіямъ, касающимся *способа* познаваемости феноменальнаго міра. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ вся внѣшняя природа будетъ имѣть значеніе абсолютной иллюзіи. Въ критицизмѣ эта иллюзія получаетъ только характеръ большей законмѣрности и необходимости. Но призракъ міра и въ этой свѣдѣй необходимости и законмѣрности остается все же призракомъ.

вещей въ себѣ признается дѣйствительнымъ, проблематичнымъ, наконецъ вовсе отрицается. А въ зависимости отъ этого толкованія мѣняется весь обликъ критицизма. Признаніе вещей въ себѣ дѣйствительнымъ бытіемъ, находящимся по ту сторону человѣческаго опыта, несмотря на всѣ оговорки о проблематичности и пограничности этого понятія—является наиболѣе характернымъ для чистаго критицизма въ томъ видѣ, какъ онъ былъ созданъ Кантомъ. Отрицаніе вещей въ себѣ, вызванное неустранимыми противорѣчiями, которыя вносятъ съ собою это понятіе — перерождаетъ критицизмъ въ субъективный идеализмъ Фихте. Что касается истолкованія понятія вещи въ себѣ, какъ чисто проблематическаго понятія, то мы болѣе всего склонны видѣть въ немъ спасительную соломинку, за которую хватаются представители критицизма въ тѣ минуты, когда они начинаютъ сознать свое „критическое“ положеніе. Но и эта соломинка обезпечиваетъ только лишь самое кратковременное удержаніе „statu quo“. Не говоря уже о томъ, что проблематичность основнаго понятія системы указываетъ на проблематичность и самой системы, оно не помогаетъ дѣлу и въ силу другихъ соображеній. Если ставить вещь въ себѣ, какъ нѣчто проблематичное, то проблема, заключающаяся въ этомъ понятіи, неизбѣжно разрѣшается въ простую диллему: вещи въ себѣ или существуютъ или не существуютъ; *tertium non datur*. Но если вещи въ себѣ существуютъ, то критицизмъ опять принимаетъ въ себя всѣ тѣ неустранимыя противорѣчiя, которыя были вскрыты еще Энизидеомъ-Шульце, Маймономъ, Фихте и Шеллингомъ. Если же вещей въ себѣ нѣтъ, то критицизмъ превращается уже въ нѣчто совсѣмъ другое, въ систему Фихте, имманентную философію и т. п. Итакъ, критицизмъ, утверждающій проблематичность вещей въ себѣ, въ сущности ничего другого не утверждаетъ какъ то, что защищаемое имъ міровоззрѣніе или содержитъ въ себѣ неизбѣжныя противорѣчiя или перестаетъ быть критицизмомъ, и превращается уже въ другое міровоззрѣніе. Проблема

состоитъ только въ выборѣ между этими неизбежными двумя выводами. Намъ могутъ возразить, что противорѣчивость понятія вещи въ себѣ нисколько не опасна для критицизма, который именно и утверждаетъ неприменимость нашей мысли къ трансцендентному бытію. Противорѣчіе недопустимо лишь въ области феноменального бытія, подчиненнаго законамъ разсудка. Вещь же въ себѣ, по самому понятію своему изъятая отъ власти этого разсудка, неизбежно должна мыслиться противорѣчиво, или вѣрнѣе должна представлять нѣчто немислимое. Что вещь въ себѣ есть *nonsens*,—это не уничтожаетъ, а только подтверждаетъ критицизмъ. Однако и такая аргументація не могла бы помочь дѣлу. Критицизмъ въ правѣ предполагать за предѣлами познанія какое угодно абсурдное съ точки зрѣнія нашего разсудка бытіе, но онъ не въ правѣ допускать абсурдовъ и противорѣчій въ *предѣлахъ* своего гносеологического построения, которое пользуется вѣдь тѣмъ же самымъ разсудкомъ. Но противорѣчивость вещи въ себѣ вполне имманентна для критицизма, отрекающагося отъ сходства съ иллюзионизмомъ. Или вещь въ себѣ какъ-либо лежитъ въ основѣ внѣшнихъ воспріятій или же она пустой миражъ какого-то фантастическаго бытія. Но если такъ, то не этому миражному понятію заступать дорогу метафизическому познанію. И проблематическая возможность какого-то миражнаго міра нисколько не устраняетъ то, во всякомъ случаѣ мыслимое, бытіе, о которомъ говорили предшественники Канта. Немислимое никогда не можетъ вытѣснить мыслимое и поставить себя на его мѣсто. Вообще пора перестать играть въ прятки съ вещами въ себѣ, пора признать въ нихъ или пустую, по существу безобидную, фантазію или недопустимое противорѣчіе. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ считаться съ воззрѣніями критицизма, необходимо знать, съ какимъ видоизмѣненіемъ его приходится имѣть дѣло: съ классическимъ ли критицизмомъ Канта или съ какою-нибудь изъ новѣйшихъ переходныхъ формъ. Что касается критицизма Канта, то его слабые пункты давно уже вскрыты. Во-

обще этому міровоззрѣнію въ настоящее время скорѣе подходитъ позиція защиты чѣмъ нападенія. Относительно же различныхъ видоизмѣненій неокантіанства ничего нельзя сказать вообще, а можно обсуждать лишь ту или иную систему въ частности. Мы съ своей стороны думаемъ, что *критика неокантіанства можетъ состоять лишь въ доказательствѣ того, что каждая попытка спасти критицизмъ отъ самопротиворѣчій перерождаетъ его въ иное міровоззрѣніе.* Конечно, такая критика въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ должна быть различной. Но сущность ея должна состоять въ выясненіи различныхъ туманныхъ пунктовъ системы, въ требованіи категорическихъ отвѣтовъ на вопросы, которые не безъ основанія обходятся молчаніемъ, и главное въ устраненіи всѣхъ противорѣчивыхъ понятій, при посредствѣ которыхъ критицизмъ достигаетъ самыхъ блестящихъ результатовъ. Образцомъ такихъ понятій является проблематическая „вещь въ себѣ“. Этотъ призракъ въ одно и то же время и блюдетъ границы въ заповѣдныя страны трансцендентнаго, и утверждаетъ, что этой страны можетъ быть совсѣмъ не существуетъ.

Итакъ, оставляя въ сторонѣ всѣ старыя разногласія по вопросамъ: *большой частью уже исчерпаннымъ*, мы обратимся къ тому способу опроверженія спиритуализма, который, по мнѣнію многихъ, является послѣднимъ словомъ въ области философскаго творчества и во всякомъ случаѣ имѣетъ нѣкоторую прелесть новизны. Сущность этого опроверженія сводится къ тому взгляду, что духъ и матерія, объектъ и субъектъ, внѣшнее и внутреннее представляютъ чистыя фикціи ума. Дѣйствительность не духовна и не матеріальна, а представляетъ по отношенію къ этимъ вымышленнымъ категоріямъ нѣчто третье.

Это третье дается въ томъ, что можно назвать *переживаниями.* Переживания человѣка свободнаго отъ всякихъ философскихъ теорій и объясненій переживаемаго, какъ разъ и представляютъ искомую реальность, которую спиритуализмъ и матеріализмъ напрасно ищутъ въ своихъ

мертвыхъ абстракціяхъ. Такой взглядъ въ той или иной формѣ нерѣдко высказывался многими представителями новейшей философіи. Какъ это ни странно, но его можно найти даже у такого чистаго спиритуалиста, какъ Шопенгауэръ. Однако, высказываемый обыкновенно вскользь, онъ только сравнительно недавно былъ положенъ въ основу цѣлаго философскаго міровоззрѣнія, извѣстнаго подъ именемъ *эмпириокритицизма*. Мы далеки отъ намѣренія—дать въ нашемъ изслѣдованіи обстоятельную оцѣнку эмпириокритицизма. Мы считаемъ себя вынужденными считаться съ этимъ міровоззрѣніемъ *лишь въ той мѣрѣ*, въ какой оно является враждебнымъ основоположеніямъ спиритуализма. Для нашей цѣли вполне достаточно будетъ рассмотреть основное положеніе эмпириокритицизма, состоящее въ томъ, что духовное бытіе вовсе не представляетъ какой-либо непосредственной данности, а должно быть признано искусственной и при томъ логически несостоятельной абстракціей. Въ этомъ именно и видитъ Авенаріусъ коренное отличіе своей точки зрѣнія отъ взглядовъ той общепринятой гносеологии, которую онъ презрительно называетъ „школьной“. Посмотримъ, на чемъ же основанъ такой рѣшительный разрывъ съ результатами многовѣковаго гносеологическаго анализа, и какія новыя перспективы открываетъ намъ смѣлое предпріятіе цюрихскаго профессора ¹⁾.

Исходнымъ пунктомъ своей философіи Авенаріусъ ставитъ „естественное понятіе“ о мірѣ, т.-е. то понятіе, которое свойственно каждому человѣку, свободному отъ всякихъ философскихъ теорій. Сущность этого понятія состоитъ въ слѣдующемъ. Каждый человѣкъ М. полагаетъ себя находящимся посреди нѣкоторой обстановки или среды. Эта среда

1) Въ качествѣ опроверженія идеализма Авенаріусъ выставилъ главнымъ образомъ свою теорію интросекціи, подробно развитую имъ въ его сочиненіи „Человѣческое понятіе о мірѣ“. Это сочиненіе мы и будемъ имѣть въ виду въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи, цитируя его по русскому переводу, редактированному М. М. Филипповымъ (библіотека „Научнаго обозрѣнія“, 1901 г.).

составлена изъ разнообразныхъ частей, находящихся въ различныхъ отношеніяхъ зависимости. Къ средѣ относятся также и люди съ ихъ разнообразными тѣлесными проявленіями. Въ такое естественное понятіе о мірѣ входитъ кромѣ наличнаго опыта даннаго лица М. и нѣкоторая гипотеза, состоящая въ опредѣленномъ истолкованіи движеній и звуковъ, производимыхъ органами рѣчи другихъ людей. А именно эти движенія и звуки понимаются въ томъ же смыслѣ относящимися къ разнаго рода элементамъ опыта, какъ звуки и движенія самого М., т.-е. они понимаются, какъ нѣкоторыя высказыванія. Съ этой точки зрѣнія Авенариусъ устанавливаетъ два обозначенія для содержанія опыта. Все то, что понимается М., какъ относящееся къ его средѣ онъ означаетъ буквою R, а высказыванія другихъ людей („ближнихъ“ по отношенію къ М.), относительно той же среды, обозначаетъ буквою E. Опытъ показываетъ, что какъ высказыванія М такъ и высказыванія ближнихъ его находятся въ непосредственной зависимости отъ центральной части нервной системы каждаго высказывающаго индивида, означаемой буквою C. Тотъ же опытъ даетъ право установить зависимость E отъ R, а также между R и C. Все познаніе ни въ чемъ другомъ не состоитъ какъ въ установленіи зависимости между различными элементами и измѣненіями этихъ трехъ областей опыта. Съ другой стороны въ этомъ опытѣ, будемъ ли мы его мыслить какъ нѣкоторую непосредственную данность, или какъ упорядоченную и подвергнутую научной обработкѣ систему соотношеній,—нѣтъ ничего такого, что могло бы быть понято, какъ противоположности духа и матеріи. Весь этотъ опытъ, несмотря на относительное различіе своихъ составныхъ частей, гносеологически „однозначный“. Если мы прослѣдимъ всѣ опредѣляющія какое-нибудь высказываніе условія, а именно: составную часть среды, процессъ внѣшняго движенія (колебаніе воздуха или эѳира), возбужденіе органа чувствъ, центростремительный нервный процессъ, измѣненіе C, центробѣжный процессъ и, наконецъ, высказываніе—то

мы увидимъ, что все это вполнѣ однородныя части опыта не нуждающіяся въ предположеніи какой-либо особой духовности. Точно такъ же то, что обозначается какъ мысль, желаніе, чувство—не представляетъ изъ себя чего-либо абсолютно различнаго (*toto genere*) отъ того, что понимается какъ среда. Вещь, образъ, мысль—представляютъ рядъ, всѣ члены котораго сравнимы между собою. Здѣсь можетъ идти рѣчь только объ относительномъ, а не объ абсолютномъ различіи. Откуда же въ такомъ случаѣ появляются эти древнія, какъ міръ, категоріи духа и матеріи? Въ качествѣ отвѣта на этотъ вопросъ служить у Авенариуса его теорія „интроекціи“. Интроекція значитъ: вкладываніе. Процессъ интроекціи присущъ какъ философскому, такъ и наивному мышленію, а потому имѣетъ свою исторію, начинающуюся съ первобытныхъ временъ и продолжающуюся до нашихъ дней. Общая сущность его заключается въ слѣдующемъ. Пока индивидъ М. истолковываетъ высказыванія Е. другого индивида Т, точно такъ же, какъ свои собственные, т.-е. понимаетъ ихъ находящимися въ извѣстной зависимости отъ R,—его естественное понятіе о мірѣ не нарушается. Интроекція и вмѣстѣ съ тѣмъ „варьированіе“ этого понятія начинается съ того момента, когда М., представляя Т переживающимъ тотъ же опытъ, начинаетъ влагать этотъ опытъ внутрь индивида Т. Такъ какъ въ составъ опыта входитъ содержаніе среды R, то это содержаніе начинаетъ пониматься при этомъ двояко. Одно R понимается, какъ внѣшнее, находящееся передъ М, другое, какъ внутреннее, находящееся внутри индивида Т. То внѣшнее понимается теперь какъ воспринимаемое тѣло, а внутреннее, какъ воспріятіе. Вмѣстѣ съ этимъ Т начинаетъ пониматься какъ воспринимающій субъектъ, а R, какъ воспринимаемый объектъ. Такимъ образомъ единство опыта раскалывается на двѣ половины. И все это происходитъ отъ помѣщенія воспріятія въ качествѣ отдѣльной отъ R сущности внутрь субъекта Т. Эта интроекція дополняется вкладываніемъ въ Т тоже въ качествѣ особаго отъ R, бытія

мышленія, чувствъ и желаній. Въ результатѣ Т оказывается одареннымъ особымъ „внутреннимъ“ міромъ ощущений, мыслей, чувствъ, желаній, при чемъ ему противостоитъ особый міръ вещей. Тотъ внутренний, недоступный чувствамъ міръ, образуетъ категорію *духа*, чувственный міръ вещей—*матерію*. Понявъ такимъ образомъ своего ближняго Т, М начинаетъ примѣнять эту точку зрѣнія интроекціи и къ самому себѣ (автоинтроекція), и начинаетъ сознать себя воспринимающимъ, желающимъ, мыслящимъ—въ качествѣ особой духовной сущности. Критика этого процесса состоитъ по Авенаріусу въ обнаруженіи его полной невозможности и противорѣчія дѣйствительному опыту. М, Т и R согласно этому опыту представляютъ три взаимозависимыхъ члена одной системы. Всѣ эти члены занимаютъ разные пункты пространства, при чемъ ни одинъ изъ нихъ не можетъ занять мѣсто другого, безъ того, чтобъ этотъ другой не оставилъ предварительно этотъ пунктъ. Между тѣмъ, интроекція, по мнѣнію Авенаріуса, какъ разъ и предполагаетъ такое невозможное нахожденіе двухъ членовъ этой системы въ одномъ пунктѣ. М. мысленно переноситъ себя со своимъ мышленіемъ на точку Т., оставляя его на той же точкѣ. При этомъ перенесеніи Т. оказывается получившимъ мышленіе и все содержаніе опыта М., въ качествѣ внутренняго бытія. Нарушая естественное и логически правильное понятіе о мірѣ—интроекція приводитъ познаніе къ неразрѣшиму дуализму съ его вѣчными вопросами о взаимодействіи духовнаго и тѣлеснаго. Съ другой стороны съ уничтоженіемъ интроекціи для познанія могла бы наступить новая эра: „не только „Богъ“ *вне* міра или *внутри* міра, не только „вещь“ со своей „субстанціей“, своими „акциденціями“ или „свойствами“, не только сила въ ея отношеніи къ веществу и движенію, не только причинность, но и самъ человѣкъ не былъ бы болѣе понимаемъ „антропоморфически“, т.-е. анимистически“ ¹⁾. Мы не беремся здѣсь

1) Р. Авенаріусъ, „Человѣческое понятіе о мірѣ“, стр. 44.

разоблачать весь тотъ искусный подборъ ¹⁾ понятій и терминовъ, благодаря которому теорія интроекціи воспринимается какъ нѣчто правдоподобное, даже и людьми вполне чуждыми точки зрѣнія эмпириокритизма. Мы ограничимся только разборомъ нѣкоторыхъ ея пунктовъ и ея конечнаго вывода.

Что понятіе о ближнихъ, какъ объ одушевленныхъ существахъ, возникаетъ по особому способу, напоминающему вложеніе одного въ другое, и что этотъ способъ можно назвать интроекціей,—съ этимъ мы не будемъ спорить. Несомнѣнно, что чужая духовная жизнь возсоздается нами по аналогіи съ нашей, и поскольку мы ее связываемъ съ пространственными воспріятіями, она какъ бы влагается нами въ тѣла нашихъ ближнихъ. Является только вопросъ, что именно и въ какомъ порядкѣ вносится нами въ нашихъ ближнихъ, какъ ихъ духовное содержаніе. Авенаріусъ начало интроекціи видитъ во вкладываніи воспріятій. По его изложенію выходитъ, что мы прежде всего начинаемъ интроицировать такъ называемый внѣшній опытъ; такъ, напр., наблюдаемое нами дерево мы мысленно вкладываемъ въ нашего ближняго, какъ его воспріятіе. Такое рѣшеніе вопроса должно сразу вызвать сомнѣніе. Безспорно, что философъ, признавшій дерево своимъ представленіемъ, можетъ произвести такую интроекцію. Но можно ли признать способнымъ къ этому человѣка, философски необразованнаго? Едва ли, думается намъ. Гораздо правдоподобнѣе представлять этотъ процессъ такъ, что сначала мы вкладываемъ въ нашихъ ближ-

¹⁾ Да не подумаетъ читатель, что мы хотимъ выставить Авенаріуса ловкимъ софистомъ, сознательно ловившимъ умы въ сѣти своей діалектики. Напротивъ, мы убѣждены въ полной искренности этого писателя. Но мы убѣждены также и въ томъ, что когда изслѣдователь заранее поставитъ себѣ задачу оправдать или опровергнуть то или иное положеніе, то его разуму не остается дѣлать ничего другого, какъ изобрѣтать наилучшій способъ для достиженія заранее намѣченной цѣли. А то, что полная негодность философскаго идеализма, критикой котораго и является собственно теорія интроекціи, была очевидна для Авенаріуса уже ранѣе, подтверждается его собственнымъ признаніемъ въ предисловіи къ разбираемому сочиненію.