

АВЕНАРИУС: НАЧАЛО ОПЫТА ПОЗНАНИЯ

Гайдабрус Наталья Викторовна

К.ф.н., доцент, ГБОУ ВО МО «Технологический университет», г.о. Королёв
n.v.gaidabrus@yandex.ru

AVENARIUS: THE BEGINNING OF THE EXPERIENCE OF KNOWLEDGE

N. Gaidabrus

Summary: In the act of knowing consciousness, the experience (experience) of a thing by another individual is put into it. All the components of the environment that manifest themselves in movement, sound, light, resistance, etc. become a source of introjection in the experience. As a result of animism, what exists outside of man is divided into an external world and an extra-world existence, and knowledge is differentiated into sensuous and non-empirical. The original naive-empirical duality becomes a metaphysical dualism.

Keywords: Avenarius, empiriocriticism, cognition, experience, introjection, animism.

«Мышление не есть ни обитель, ни повелитель, ни другая половина или сторона и т.п., а также – ни продукт, ни физиологическая функция, ни даже вообще состояние мозга», – пишет в своей работе «Человеческое понятие о мире» (1891) эмпириокритик Рихард Авенариус (1843-1896). [1, 52] «Это высказывание не только вызвало в свое время издевательские замечания В.И. Ленина, но и по сию пору новичкам в философии кажется достаточным основанием отказаться от того, чтобы внимательно прочесть книгу, которая содержит подобные утверждения – к тому же выделенные авторским курсивом». [2, 91]

Побуждение Авенариуса – определить естественное человеческое понятие о мире. Для этого он обращается к началу опыта познания человека, отказываясь от непосредственной данности сознания, рассматривая факты опыта вне любого философского влияния.

Все составные части окружающей среды, которые «замечаются» благодаря своему движению, а также потому, что они светят, звучат, оказывают сопротивление и т. д., и затем получают названия – в них вкладывается способность воспринимать и мыслить, испытывать и познавать, чувствовать и хотеть. Не только ближний, но и дерево, источник, река, море, камень и гора, ветер и облако, луна и солнце, земля и небо стали такими же существами, как человек; именно содержание этого положения становится «опытом», если не для всех индивидуумов одинаково самобытным и самостоятельными, то, во всяком случае, для тех, которые образуют авторитетную инстанцию в обществе.

Если первобытный опыт обуславливался для членов

Аннотация: В акте познающего сознания переживание (опыт) какой-либо вещи другим индивидом вкладывается в него самого. Все проявляющие себя составные части окружающей среды становятся источником интроекции в опыте. В результате анимизма происходит раздвоение сущего вне человека на внешний мир и внемировое бытие, познание дифференцируется на чувственное и не-эмпирическое. Первоначальная наивно-эмпирическая двойственность становится метафизическим дуализмом.

Ключевые слова: Авенариус, эмпириокритицизм, познание, опыт, интроекция, анимизм.

человеческого общества, например, для М, преимущественно движениями (включая жесты и речь), то вариации этих условий со стороны ближних, например, со стороны Т также могла обуславливать вариацию опыта для М. Индивид Т не всегда отвечает на вещи, находящиеся или происходящие вокруг него, одинаковыми движениями (включая жесты и речь). Именно этого не бывает, когда Т спит. Составная часть окружающей среды остается той же самой, но Т – уже другой. Однако Т вновь переходит от своей неподвижности к движениям (жестами, словами) и высказывает (описывает) опыт, что он находился в отдаленном месте, то есть был в отсутствии. Вследствие слияния опыта М с опытом Т, Т испытывается индивидуумом М уже не как одна (количественная) единица, но как двойственность, как совокупность двух индивидуумов Т1 и Т2. [1, 26]

Появляется особенный первобытный опыт – бессмертие. Умерший может вновь являться другим членам общины, именно и в особенности в сновидениях, это обстоятельство объясняет дальнейший первобытный опыт, что сущность индивидуума не только самостоятельна, но и неразрушима. Сообразно с этим после одной жизни, человек, согласно опыту, переживает вторую. Умерший человек не уничтожается, не смертность человека, а бессмертие его есть первобытный опыт. Но под «человеком» здесь нужно понимать, конечно, не Т1, а Т2. Первый индивидуум назван «телом» или же «плотью», а второй «духом» или же «душою». Для «души» становится возможным двоякое состояние: воплощения в теле и освобождения от тела, а для «тела» или «плоти» состояние одушевленности и состояние утраты души. Становится возможным опыт, что душа человека может

жить воплощенной в теле и освобожденной от него; что человек может принять в себя дух и отдать его (из себя), испустить дух; что живой человек «одушевлен», а мертвый «лишен души» и что человек смертен именно в силу возможного отделения его души.

По отношению духов к их образу действия, измеряемому человеческими потребностями, происходит их дифференциация на вредных и полезных, или злых и добрых; по отношению к могуществу и мудрости, оцениваемым по мерке человеческого могущества и человеческой мудрости, на духов - людей, духов - существ, стоящих ниже людей и выше их; по отношению к пространственному определению их местопребывания, применительно к земле – на духов земных, подземных и надземных; данные и некоторые другие отношения, например, культ, также, конечно, обусловленный этими отношениями, порождают дифференциацию духов на самые разнообразные классы, из которых здесь достаточно будет упомянуть «духов» народного суеверия (включая призраки), души предков, демонов и (в более узком смысле) божественных духов. Как на самый важный из классов духов, возникших для первобытного опыта путем дифференциации «мира духов» достаточно указать на класс божественных духов, а из них наиболее важный тот, который именуется «духом в небесах». [1, 27-28]

Пусть М познает «дух» или «душу ближнего», «духа небесного» и «бессмертие души». Но (сообразно с тем, что дух лишь модификация вложенного внутреннего мира) бессмертные духи вообще и, в частности, дух божественный уже не испытываются им заодно с другими составными частями во внешнем мире опыта. В таком случае, индивидуум почувствует, что у него есть неэмпирическое познание, которое не происходит из эмпирического внешнего мира и не может определяться в своих свойствах каким-либо эмпирически данным объектом внешнего мира, так как ценности эти ведь не представляют уже собою более никакой составной части, никакого объекта эмпирического внешнего мира.

Если до сих пор (телесный) внешний мир был в то же время единственным данным вне человека миром, то теперь существует еще (призрачный и сверхъестественный) мир подле и вне этого внешнего мира: сущее вне человека раздвоилось на бытие внешнего мира и на внемировое бытие. [1, 29]

Руководством для дальнейшего обозначения послужит добытый тем временем опыт: материальный внешний мир воспринимается, испытывается посредством известных составных частей тела, именно, органов чувств, причем эти телесные органы стали «органами» или «орудиями» чувств, конечно, лишь потому, что с помощью интроспекции им была придана «функция»

служить посредниками восприятия или же опыта. Теперь познание дифференцировалось для опыта-М на эмпирическое познание, или чувственное, которое обнимает чувственный внешний мир, и неэмпирическое, или не-чувственное, которое постигает не-чувственное сущее, безразлично, принадлежит ли оно, помимо того, внутреннему или внешнему миру, но во всяком случае нечто духоподобное. Существующий у М-опыт, что человек – пусть будет им опять Т – может иметь чувственные и не-чувственные познания, можешь быть выражены также следующим образом: Т имеет чувственную и не-чувственную способность познания.

Как «мир духов», поскольку он в то же время надземный мир, представляет собою «высший» мир, так и не-чувственное, то есть духовное и сверхъестественное, есть в то же время и сверхчувственное; и высшее не-чувственное познание сверхчувственного есть в то же время сверхъ-эмпирическое, то есть превосходящее низшее чувственное познание простого опыта. Следовательно, первобытная форма неэмпирического, или же не-чувственного познания в этом случае является также и сверхъ-эмпирическим, или же сверхчувственными познанием. Добытое в такой длинной предшествующей истории неэмпирическое познание сохранится в какой угодно форме ещё на долгое время. [1, 31]

Для М становится предметом опыта иерархия трех родов познания, которым, смотря по степени культурного развития, будет соответствовать множественность душ, или только частей душ, или даже душевных способностей, или же познавательных способностей. Высшим членом этой иерархии было бы мышление, или, по другому обозначению – разум, так как то, что для более ранней культуры было чувственно-воспринимаемым и испытываемым, для более поздней могло бы стать лишь мыслимым. Низшим членом иерархии была бы чисто чувственная душа или же душа, поскольку она обладает чистой чувственностью или, соотносительно, чистая чувственность сама по себе: она, как способность чувственных впечатлений, представляет собой самого подчиненного рабочего, который не годен ни к чему большему, как доставлять человеку чистые ощущения. Наконец, средний член можно было бы назвать рассудком или интеллектом, и интеллектуальная душа или душа, — поскольку она имеет рассудок или интеллектом или же сама является рассудком, соотносительно, рассудок или интеллект сами по себе как способность сочетания, расчленения, сравнения и т. д., высшая инстанция, обрабатывающая сырой материал чувственных ощущений. [1, 32-33]

В нашем познании не-чувственный придаток не обусловлен никаким объектом внешнего мира, но он находит определение в смысле рассудка (интеллекта) и формы, т.е. он начинает находиться в нас, следовательно,

предметы опыта начинают зависеть от не-эмпирических познаний.

Пространственное отношение не-эмпирического определяется в полной гармонии с ранними культурными стадиями как «внутри-бытие». Наоборот, отношение ко времени способно изменяться в различные стадии культуры. Более раннее объяснение, еще близко стоящее к первобытной культуре, не замедлило бы приписать независимое от М-опыта познание некоторому до-эмпирическому опыту предсуществующей души, т.е. опыту до рождения; более поздняя культура признала бы такие познания врожденными; еще более поздняя, не принимая, чтобы эти познания по времени находились в человеке до опыта, удерживала бы их лишь как некоторую способность (или природный задаток), которая приводится в движение посредством предметов (М-опыта), или достигается посредством чувственных впечатлений действительности и деятельности.

Во всех этих выросших на почве интросекции обозначениях: «сверх-чувственное, до-чувственное, не-чувственное» – чувственное означает уже не только некоторый характер познаний, но и теорию их приобретения.

В наивном эмпиризме не прибегают к помощи не-чувственного придатка, вещи познаются лишь в характеристике опыта; для наивного рационализма форма не-чувственного есть сверх-чувственное; а для наивного критицизма такой формой является до-чувственное. Обозначение «наивный» относится к основанию, а не ко всей воздвигнутой на этом основании научной системе. [1, 36]

В смысле созданной путем интросекции двойственности Т произойдет такое разделение, что реальность, чувственность, телесность будут для опыта М внешней стороной Т, а идеальность, не-чувственность, духовность – внутренней. Второй индивидуум по своим свойствам является для первобытного опыта не чем иным, как первым индивидуумом, взятым еще раз; и если первый индивидуум называется телом или плотью второго, а второй индивидуум – духом или душой первого, то дух или душа представляют собою, для первобытного опыта, не что иное, как простое удвоение тела или плоти. Лишь продолжительное развитие, в котором выступают как плодотворные авторитетные моменты дальнейшие противоречащие опыты (относительно неосвязаемости и т. д.) и умозрения теологии, а также христианской философии, удастся достигнуть того, что дух или душа определяются, как «нечто совсем иное, чем тело» (как нечто лишнее протяжения, неделимое, неосязаемое и т. д.), что дух, как нечто призрачное и сверхъестественное возвышается на степень духа как чего-то духовного. Двусторонность человеческого существа стала абсолютной

разнородностью, первоначальная наивно-эмпирическая двойственность индивида ($T=T_1+T_2$) стала метафизическим дуализмом, анимизм перешел в идеализм. [1, 38]

По мнению Авенариуса, если в философском поступательном развитии анимизма в пределах его спекулятивного направления «душа» дошла до того, что съезжилась до «монады» или чего-то вроде нее, то в его критическом направлении (способном к более быстрому развитию) она захирела, превратилась в какую-то «психику», на которую воздействует предмет, и затем – так как и «предметы» были лишь «представлениями» – в «сознание», и лишь одно «сознание» есть нечто «непосредственно данное» [1, 68].

Авенариус вводит понятие G – воспоминаемое понятие мира в противоположность Δ G – приобретенному. Иначе, вопрошает он, «как можно было бы вообще даже поднять вопрос об отношении «вещей в себе» и «явлением = представлением», или о «сущем» и «кажущемся», о «реальном значении» составных частей «идеализма» вообще или в частности о «реальном значении» «восприятий», «явлений» и т.д.?! Из какого же мистического «откровения» возникла бы непреодолимая мысль о «независимой от неё действительности», если не из этого воспоминаемого мировоззрения? Как можно было бы допытываться о «реальном значении» «восприятия» («ощущения») или «явлений», или чего-либо подобного, если бы вы не обладали сначала и потом утратили бы его? В горделиво-разумном здании «идеализма» появляется призрак «реализма», и его уже не изгонишь. Как считает философ, целый ряд естественнонаучно образованных представителей философского идеализма приняли бы восстановление своего прежнего «реализма» как облегчение и с радостью бы его допустили, если бы умели с чистой – в логическом смысле – совестью отделаться от идеализма. Способствовало бы этому подлежащий выключению момент интросекции, так как опыт духа развивался на почве интросекции, но идеалист не в состоянии его выявить, так как интросекция совершается у индивидов без их ведома и намерения, она не достигает до формального выделения. [1, 68-69]

Но что останется в «понятии мира», если будет выключена интросекция? Авенариус отвечает, что остается то «понятие мира», которое имеет содержанием «общие признаки» всего наличного; а эти общие признаки заключаются в том, что наличное есть член ряда: вещь – (образ) – мысль, и не содержит в словесной форме ничего, чего не содержало бы естественное «понятие о мире» в форме созерцания. Ни анимистическая «воодушевленность», ни Платоново удвоение, ни материалистический монизм, ни идеалистическое улетучивание, ни абсолютно скептическое сомнение и т.п. не мыслимо без естественного понятия о мире: последнее долж-

но всегда заранее предполагаться, чтобы затем через положительное или отрицательное увеличение стать всем тем, что оно представляет для философских школ – в противоположность чисто аналитическому определению наличного. Пусть философ сколько ему угодно объясняет, что «мир пред ним», «мир, сущий там, во вне»

есть просто «явление» или просто «призрак», или что-то «среднее между сущим и не-сущем, или же нечто «не-сущее» – но, чтобы иметь возможность таким образом думать про среду в отношении к обозначаемому словом – «я», он всё-таки должен был прежде найти её в наличности. [1, 72-73]

ЛИТЕРАТУРА

1. Авенариус, Рихард. Человеческое понятие о мире: Пер. с нем. / Под ред. М.М. Филиппова. Изд. стереотип. – М.: Издательство ЛКИ, 2014. 96 с.
2. Зотов, А.Ф. Современная западная философия: Учеб./А.Ф. Зотов.— 2-е изд., испр. М.: Высш. шк., 2005. 781 с.

© Гайдабрус Наталья Викторовна (n.v.gaidabrus@yandex.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»

