

Евгений Иванов

Апология идеализма



Евгений Иванов

Апология идеализма

«Издательские решения»

Иванов Е. М.

Апология идеализма / Е. М. Иванов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-832545-8

В книге исследуется идеалистическое мировоззрение, основанное на идее первичной реальности сознания и вторичности всякой внеположной сознанию реальности. Дано обоснование истинности идеалистической онтологии и гносеологии. Показаны преимущества идеализма над классическим репрезентационизмом и интуитивизмом, а также возможность истолкования с позиций идеализма смысла неклассической квантово-релятивистской научной картины мира и решения с позиций идеализма психофизической проблемы.

ISBN 978-5-44-832545-8

© Иванов Е. М.

© Издательские решения

Содержание

Сознание как интегральный опыт	6
Конец ознакомительного фрагмента.	13

Апология идеализма

Евгений Михайлович Иванов

© Евгений Михайлович Иванов, 2016

ISBN 978-5-4483-2545-8

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Почему идеализм, т.е. воззрение, основанное на идее первичной реальности сознания и вторичности всякой иной, внеположной сознанию реальности, должен быть возрожден и почему он имеет преимущество над всеми другими альтернативными философскими системами – на этот вопрос мы попытаемся ответить в данной работе. В последних двух главах мы также рассмотрим возможность использования идеалистического миропонимания для прояснения смысла современной научной квантово-релятивистской картины мира, а также проясним перспективы использования идеализма как методологии решения психофизической проблемы.

Сознание как интегральный опыт

Начнем с вопроса: что такое сознание. Сознание, с позиции идеализма, естественно определить как совокупный опыт, в той или иной форме (чувственной или внечувственной) данный субъекту (иные подходы к пониманию сознания мы рассмотрим ниже). Такое понимание сознания автоматически ведет нас к признанию приоритетности идеалистического воззрения. Действительно, если сознание есть совокупный опыт, данный субъекту, то следует признать, что сознание, его содержимое – это единственная известная нам форма бытия. Все прочее (если оно вообще существует) – дано через посредство фактов сознания: либо в виде чувственных образов (если мы признаем, что за образами, в качестве их «внешней причины», стоят «сами вещи»), либо в виде смысловых образований (например, когда мы говорим об элементах научной картины мира – атомах, полях, элементарных частицах и т.п.). Действительно, с точки зрения научной психологии и физиологии восприятия, мы видим не «сам предмет», а его сенсорный образ, существующий непосредственно в сознании. Также естественно предположить, что и мыслим мы не «саму вещь», но мысль о вещи. Иными словами – все, что доступно нам в качестве опыта – есть лишь содержимое нашего собственного сознания.

Не верно было бы с этих позиций говорить, подобно Б. Расселу, что мы видим «внутренность собственного мозга», т.к. и мозг и наше тело – как мы их воспринимаем, есть с этой точки зрения лишь образы, существующие внутри нашего собственного сознания. Если нам дано лишь наше собственное сознание, точнее, его содержимое, то предполагать какое-либо иное бытие, внеположное сознанию, по меньшей мере, рискованно, а по сути даже и бессмысленно. Само бытие, как таковое, известно нам лишь как наше собственное бытие – мы знаем, что «что-то существует», поскольку существуем мы сами. Если я не существую, то для меня вообще ничего не существует. Следовательно, всякое «инобытие» дано мне лишь в формах моего собственного бытия.

Мысль о «внеположном сознанию бытии», если она осмысленна, имеет конкретное содержание, должна каким-то образом «указывать» на свой предмет, должна как-то «иметь его в виду». Если я мыслю «сам стол» (в качестве внеположной сознанию реальности), то мысль о столе должна как-то указывать именно на этот внеположный мне стол, как-то иметь его в виду в качестве своего предмета. Но как такое интенциональное указание на предмет мысли возможно, если предмет мыслится именно как внеположный сознанию, а значит внеположный по отношению ко всякому возможному опыту? Предметом указания, «имения в виду» может быть, очевидно, лишь то, что как-то присутствует в опыте, как-то дано субъекту, а дано оно может быть лишь как факт сознания. Мы не можем «выпрыгнуть» за пределы собственного сознания, «выпрыгнуть» за рамки возможного опыта к «самой внеположной вещи», так, чтобы эта вещь, при этом, не стала частью нашего опыта. Как только мы помыслили вещь в качестве «трансцендентного предмета», она в тот же миг стала частью нашего опыта, т.е. стала чем-то существующим в пределах сознания, поскольку мысль становится содержательной только через указание на свой предмет, на то, что в этой мысли мыслится. Таким образом, «внеположный предмет», с т.з. понимания сознания как «интегрального опыта», есть некий нонсенс, нечто подобное «круглому квадрату». Замысливая «трансцендентный предмет», мы тем самым пытаемся генерировать мысль, которая отрицает собственную принадлежность к классу мыслей, т.е. утверждает сама о себе: «я не мысль», что противоречиво. Все, что мы мыслим – это наши мысли, все, что воспринимаем – наши сенсорные образы. Если это так, то нужно признать, что никакой «трансцендентной» в абсолютном смысле реальности, полностью пребывающей за пределами нашего сознания, не существует. Ведь если мы такую «трансцендентную реальность» способны помыслить, то уже этот факт сам по себе делает эту реальность имманентной нашему сознанию. Наше «Я», как говорил Фихте, «вбирает в себя весь мир», а значит,

ничего за пределами сознания не существует, есть лишь факты сознания и наша способность постигать, исследовать эти факты. Этот ход мысли и лежит в основе философского идеализма.

Далее мы рассмотрим, как философы пытаются обойти эту систему аргументации, насколько им это удастся, и как на фоне этой контраргументации можно отстоять правоту идеалистической точки зрения.

Преодоление солипсизма и «экзистенциального одиночества». Критика интуитивизма. «Метафора пещеры» Платона как образ решения проблемы статуса трансцендентного предмета

Стандартный аргумент против идеализма заключается в том, что идеализм, как полагают его противники, неизбежно влечет солипсизм (т.е. точку зрения, что существуют лишь «я один»), а также порождает «экзистенциальное одиночество» субъекта-мыслителя – ибо для этого субъекта не существуют не только какие-либо «другие сознания», но также и окружающие его вещи лишаются всякого самобытного бытия (бытия «в себе»), оказываются лишь «элементами опыта» и, по сути, по своему онтологическому статусу не отличаются от предметов, данных субъекту в сновидении или в галлюцинаторном опыте. Часто здесь используют метафору сна – субъект как бы спит наяву, а окружающий мир, вместе со всеми окружающими человека предметами и персонажами, – снится ему, т.е. существует лишь как бессознательная продукция глубинных слоев его души. Мы полагаем, что в принципиальном плане исключить солипсизм и «экзистенциальное одиночество» – не возможно. Мир действительно может быть нашей галлюцинацией или «ясным сновидением» и полностью опровергнуть такую возможность какими-либо аргументами мы не в силах. Единственное, что мы можем здесь сделать – это выяснить, при каких условиях солипсизм все же может быть преодолен, т.е. при каких условиях наши суждения о внеположном статусе данных нам в опыте объектов могут обрести значение истины.

Поскольку нам, очевидно, дан лишь наш собственный опыт, выход за рамки своей ограниченной субъективности возможен лишь в том случае, если хотя бы некоторые элементы этого опыта обладают надындивидуальным статусом – либо, существуя в моем сознании, одновременно обладают некой формой «самобытного бытия», т.е. существуют не только «для меня», как предметы эксклюзивные лишь для моего сознания, но существуют и «сами для себя», как некие «вещи существующие сами по себе», или же, не обладая «самобытным бытием», тем не менее, существуют как некие intersубъективные предметы, т.е. обладают способностью проявляться не только в моем опыте, но и коррелятивно (взаимосогласованно) проявляться в опыте других субъектов.

С точки зрения последовательного идеализма, сама идея «объективной реальности» или «материального мира» может быть лишь следствием анализа состава наличного опыта. Чем принципиально отличается опыт, данный нам в сновидении или в галлюцинаторном переживании, от опыта восприятия окружающего нас мира «наяву»? Специфика опыта «яви» видится в том, что этот опыт более упорядочен, регулярен (предметы сохраняют свои основные свойства во времени и пространстве), а также в том, что предметы этого опыта оказывают сопротивление нашей воле – и именно поэтому мыслятся нами как существующие «сами по себе», а не как продукты нашего собственного сознания. Эти две идеи – регулярность и сопротивление воле – и образуют, как представляется, идею «материи», или «объективной реальности».

Однако, для того, чтобы образовать идею «другого Я», а также связанную с ним идею «intersубъективности» (скоррелированной данности предмета сразу несколькими познающим субъектам) – этого не достаточно. Здесь я апеллирую непосредственно к идее чего-то за пределами по отношению к моему сознанию, к предмету, который обладает поистине надындивидуальным статусом. Однако если все, что мы можем помыслить, – есть лишь данности нашего опыта, то содержательно помыслить нечто трансцендентное нашему сознанию мы

можем лишь в том случае, если это трансцендентное как-то дано в опыте и, следовательно, имманентно нашему сознанию. Таким образом, если идея трансцендентного действительно имеет в виду то содержание, которое в ней подразумевается, т.е. сам трансцендентный предмет, то эта идея может быть лишь продуктом прямого доступа субъекта к чему-то поистине трансцендентному, а значит, и, одновременно, имманентному, нашему сознанию. В самом деле, идея трансцендентного, именно как идея моего сознания, должна быть имманентна моему сознанию – ибо я эту идею непосредственно мыслю. Но по своему содержанию она указывает за пределы сознания, как бы говорит сама о себе: «я не есть только идея, я есть сама вещь». Таким образом, идея трансцендентного должна быть парадоксальным образом и имманентна, и трансцендентна по отношению к нашему сознанию. Как это возможно, как совместить в одном объекте и имманентность, и трансцендентность?

Простейший способ решения этой проблемы, который, собственно, широко и использует современная философия, заключается в переопределении смысла понятия «сознание». Вместо того, чтобы понимать сознание как «интегральный опыт» (что предполагает включенность в состав сознания всех данных в опыте содержаний – мы, с этой точки зрения, буквально «видим внутренность собственного сознания»), мы можем определить сознание не как «опыт», а лишь как «форму данности предметов опыта», или как «систему отношений между элементами опыта» или, наконец, как «сцену», на которой нам даны предметы нашего опыта. Смысл этих определений в том, что мы всевозможными способами исключаем из состава сознания сами предметы опыта – они уже не есть «составные части» индивидуального сознания (по принципу – «я и есть данный мне опыт»), но есть лишь то, что «дано» сознанию, то, что противостоит «Я» как объект – субъекту. В этом случае элементы опыта, поскольку они уже не есть части моего сознания, вполне можно истолковать как «сами вещи», т.е. как те самые «трансцендентные предметы», возможность помыслить которые мы и пытаемся объяснить. Здесь эта проблема решается элементарно – я имею идею трансцендентного предмета потому, что сам этот трансцендентный предмет непосредственно дан мне «в подлиннике» – именно в качестве внеположного по отношению к сознанию или к познающему «Я» предмета.

Этот способ решения проблемы возможности мыслимости трансцендентного предмета известен в философии как интуитивизм или неореализм. Родоначальником этой идеи был Анри Бергсон, который впервые изложил эти идеи в книге «Материя и память» в 1897 году [1]. В России родоначальником интуитивизма был Н. О. Лосский [2], наиболее видным представителем – С. Л. Франк [3]. По сути, и феноменологию Гуссерля (особенно в ранней ее версии) и «фундаментальную онтологию» Хайдеггера – следует отнести к этому же типу интуитивистских философских систем.

В интуитивистских системах (например, у Бергсона, Лосского) акцент, прежде всего, делается на возможности прямого доступа «к самим вещам» уже на уровне чувственного восприятия (хотя, по Лосскому, мышление также есть форма прямого доступа к реальности). Мы, с этой точки зрения, видим не образы «внутри нашей головы» – но «сами вещи в подлиннике». Таким образом, отвергается «репрезентативная» теория восприятия (созданная еще в 17 веке Декартом и Локком), утверждающая опосредованный характер любых форм чувственного восприятия. Сильная сторона «репрезентативной» теории восприятия видится в том, что эта теория непосредственно опирается на результаты научных исследований в области физиологии и психологии восприятия. С позиции физиологической теории зрения, мы видим не саму вещь, но субъективный образ, порожденный сложным, многоэтапным процессом преобразования информации в зрительном анализаторе. Непосредственно от вещи в периферическую зрительную систему (сетчатку глаза) попадает поток отраженных от нее фотонов. Этот поток порождает реакцию в виде совокупности разрядов светочувствительных клеток сетчатки (палочек и колбочек), и эти разряды, опосредованно, через ганглиозные клетки сетчатки, по зрительному тракту направляются в латеральные колленчатые тела таламуса, а затем, через зритель-

ную радиацию (пучки волокон белого вещества больших полушарий переднего мозга) попадают в затылочную долю коры больших полушарий (поле 17, по Бродману) где, как полагают физиологи, и возникает зрительный образ примерно через 200 мсек. после начала сенсорной стимуляции.

Аналогичным образом функционируют и другие сенсорные модальности: ни один из органов чувств, с точки зрения физиологии и психологии, не дает нам прямого доступа «к самим вещам». Везде мы имеем дело с репрезентациями, построенными нашим мозгом на основе информации, полученной от соответствующих сенсорных рецепторов. Причем исследования показывают, что процесс восприятия устроен весьма сложно, он не является пассивным отображением в сознании состояния стимуляции периферических рецепторов. В каждом случае мозг решает сложную задачу по «реконструкции» облика предмета на основе весьма неполной и неопределенной сенсорной информации. В случае зрительного восприятия наша зрительная система решает т.н. «обратную задачу рассеяния» – задачу восстановления формы мишени на основе анализа пучка рассеянных на этой мишени фотонов. С точки зрения математики, эта задача квалифицируется как «некорректно поставленная», т.е. исходные данные (информация, содержащаяся в рассеянном свете) не достаточны для того, чтобы однозначно восстановить свойства рассеивающей свет мишени. Для однозначной интерпретации сенсорных данных необходимо использование априорной информации. Иными словами, для того, чтобы правильно увидеть предмет, необходимо заранее (на основе прошлого опыта) представлять, в общих чертах, как вообще устроены и выглядят предметы данного класса. Если априорная информация не соответствует действительность – возникают иллюзии восприятия, что и является доказательством недостаточности интегральной сенсорной стимуляции для однозначного решения познавательной задачи.

Все сказанное показывает, что репрезентативная теория восприятия хорошо научно обоснована и, по сути, является однозначным следствием твердо установленных научных фактов в области физиологии и психологии восприятия. Почему же тогда интуитивизм отвергает идею опосредованности восприятия и настаивает на прямом характере «схватывания» «самих вещей» в акте чувственного восприятия? Общую причину мы уже указали выше: это необходимость преодоления солипсизма и «экзистенциального одиночества» субъекта. Более конкретная аргументация основана на внутренней противоречивости Декарто-Локковской теории познания, предполагающей опосредованность восприятия и производность (у Локка) мышления от чувственного материала, полученного в восприятии. Фактически, это аристотелевская схема процесса познания: человек – есть «чистая доска» в момент рождения, чувственные восприятия заполняют эту «доску» конкретным материалом – перцептивными образами, а мышление занимается «вторичной переработкой» данных органов чувств и, т.о. оказывается еще в большем «отчуждении» от «самих вещей», по сравнению с восприятием. Таким образом, ни восприятие, ни тем более мышление – не имеют доступа к «самим вещам», а имеют дело лишь с их субъективными репрезентациями.

Тем не менее, репрезентативная теория постулирует существование вещей вне сознания, которые мыслятся как причины, порождающие (не прямо, а через цепочку «посредников») чувственные образы, а значит, в конечном итоге, и содержание нашего мышления. Достаточно очевидна внутренняя противоречивость данной конструкции: здесь постулируемая онтология явно противоречит теории познания. Последняя утверждает, что все, что мы можем знать – есть «внутреннее содержание» нашего собственного сознания. Однако тут же полагается, что мы можем знать и еще нечто сверх содержимого сознания – а именно, то, что вне сознания существуют «сами вещи», порождающие опосредованным путем чувственные образы и идеи в сознании. Если мы знаем лишь содержимое собственного сознания, то выяснить каковы же «сами вещи» вне сознания мы, очевидно, принципиально не способны. Это убедительно продемонстрировал И. Кант в своей «трансцендентальной эстетике». Зная лишь следствия неких

внешних причин, невозможно однозначно восстановить сами эти причины, ибо одно и то же следствие может порождаться множеством самых разнообразных причин. Отсюда абсолютная непознаваемость кантовской «вещи в себе». Однако можно пойти и дальше и, вслед за Фихте, признать немыслимость и самой «вещи в себе» как таковой – даже в качестве чего-то содержательно неизвестного. Ведь, как уже отмечалось, пытаюсь помыслить «саму вещь» мы, по сути, пытаемся выработать такую мысль, которая отрицает свою принадлежность миру мыслей, что, очевидно, противоречиво. Интуитивизм как бы героическим усилием «разрубает» это противоречие, посредством отрицания опосредованного характера чувственного восприятия.

Однако, принимая точку зрения интуитивизма, мы неизбежно вступаем в конфликт с физиологией и психологией восприятия, которые недвусмысленно указывают нам на истинность именно репрезентативной теории чувственного восприятия. Основоположники интуитивизма – А. Бергсон, Н. О. Лосский, были явно озабочены этой проблемой. Однако ответ, который они давали на вопрос, касающийся роли органов чувств и мозга в возникновении чувственного опыта, вряд ли можно считать убедительным. Они, по сути, предлагали свести функцию физиологического аппарата восприятия к обеспечению направленности внимания на исследуемый объект, а также к функции констатации различных чувственно схватываемых свойств объекта, таких, как сходство, различие, отнесение к предметной категории и т. п. Все это явно противоречит данным физиологии и психологии восприятия, которые убедительно показывают активную роль перцептивной системы в построении самого содержания чувственного образа. Мы знаем, также, что вполне полноценные чувственные образы, также как и отдельные чувственные качества, могут быть актуализированы в сознании и в отсутствие «объективного» предмета восприятия. В сновидении, в галлюцинаторных видениях, при электрической стимуляции зрительных нервов и зрительной коры, – появляются вполне полноценные ощущения (например, «фосфены» – ощущения вспышек света, при электрической стимуляции зрительного нерва или зрительной коры) и даже полноценные предметные зрительные образы без наличного «внеположного» по отношению к мозгу и сознанию предмета восприятия.

Наше сознание в этих случаях работает в автономном режиме как «генератор» чувственного опыта. О каком схватывании внеположного предмета, например, в случае истинных галлюцинаций (которые «спроецированы» во внешний мир, в отличие от псевдогаллюцинаций, и нередко, неотличимы от «реальных» предметов чувственного опыта, способны с ними взаимодействовать, закрывать собой «реальные» предметы обзора) может идти речь, если нет самого предмета схватывания? Трудно допустить, что режим «генерации» чувственных образов в отсутствие внешнего объекта восприятия, существует лишь для того, чтобы развлечь нас ночными сновидениями или для того, чтобы запугивать психических больных галлюцинациями. Скорее всего – сны и галлюцинации и, тем более артифицированные (вызванные электрической стимуляцией нервной системы) ощущения, – есть следствие работы того же механизма, который производит обычные «дневные» чувственные образы. В этом случае можно утверждать, что наше обычное «восприятие внешнего мира» – есть, по сути, тот же сон наяву, но в гораздо большей степени, чем ночной сон, контролируемый внешней сенсорной стимуляцией.

Справедливости ради нужно заметить, что были попытки построения психологической теории зрительного восприятия, близкие по духу к интуитивизму. Речь, прежде всего, идет об «экологической теории зрительного восприятия» Дж. Гибсона [4]. Однако и Гибсон не решился утверждать, что мы «видим сами вещи». Непосредственный предмет видения, по Гибсону, – это «световой поток», из которого субъект непосредственно (путем выделения инвариант) извлекает информацию о предметах восприятия, т.е., фактически, Гибсон отрицал лишь наличие «внутренних когнитивных механизмов» переработки сенсорной информации, что отнюдь не эквивалентно теории «прямого схватывания» реальности в чувственном

восприятии. Все же, генеральное направление современной психологии восприятия – когнитивная психология, – строится на основе репрезентативной модели, в основу которой кладется «компьютерная метафора»: поступающая сенсорная информация, по представлению когнитивных психологов, подвергается сложной, многоэтапной обработке в различных отделах мозга, и результатом этого процесса является перцептивный образ, рассматриваемый именно в качестве внутренней (субъективной) «репрезентации» окружающей нас «объективной действительности».

Если на ранних этапах развития интуитивизма создатели данной парадигмы пытались как-то согласовать интуитивистскую теорию восприятия с данными научной физиологии и психологии восприятия, то современный интуитивизм, как правило, вовсе игнорирует данную проблему. И это не случайно. Ранний интуитивизм, по сути, носил не вполне последовательный характер, и эта непоследовательность проявлялась в стремлении согласовать новое философское видение восприятия с данными естественных наук. Однако вскоре стало ясно, что если мы принимаем концепцию «прямого схватывания реальности» в чувственном восприятии, то мы не можем сохранить представление об «онтологичности» научной картины мира, т.е. сохранить представление, что то, что изображает наука (например, физика) есть некие реальные, объективно существующие вне нас предметы.

Действительно, современная научная картина мира отнюдь не является простым повторением того, что нам дано в чувственном восприятии. Чувственно мне даны твердые, сплошные, окрашенные предметы: стол, стул, стены, компьютер и т. п. Наука же утверждает, что эти объекты отнюдь не сплошные, но состоят из отдельных дискретных единиц – атомов, разделенных значительными промежутками пустоты, и «скрепленных» друг с другом лишь силовыми связями. Более того, сами атомы на 99,9% состоят из пустоты. Наука утверждает, что не существует цвета, как объективно существующего, присущего самим вещам качества. Объективно существуют лишь длины отраженных от предмета электромагнитных волн, воздействие которых на соответствующие, настроенные на эти волны, рецепторы в глазе (колбочки) порождает, в конечном итоге, ощущение цвета, которое, по сути, есть как бы данное субъекту «кодовое обозначение» определенного интервала длин электромагнитных волн. С точки зрения науки (физики, физиологии), объективно нет ни запахов, ни вкусов – все это лишь субъективные символы, отображающие в нашем сознании определенную геометрическую форму молекул тестируемого органами чувств вещества.

Таким образом, даже с точки зрения классической физики, мир сам по себе отнюдь не таков, каким мы его видим: прежде всего, в нем нет чувственных качеств. Любым качественным различиям в восприятии, наука сопоставляет лишь количественные различия в материальном субстрате. По Декарту, материя – есть не что иное, как «протяженность и движение». Если мы взглянем в фундаментальные уравнения современной физики (уравнения Ньютона, Шрёдингера, Эйнштейна), то мы увидим, что они в точности соответствуют парадигме Декарта – в качестве параметров уравнения содержат в себе лишь пространственные координаты и время, а также первые и вторые производные от функций, зависящих также от координат и времени, а также числовые коэффициенты, которые, по сути, тоже имеют динамический смысл (масса – как мера инертности и т.п.). По сути, современная физика, особенно если учесть тенденцию к геометрической интерпретации фундаментальных силовых взаимодействий, представляет собой как бы расширенную геометрию, в которой к пространственным измерениям добавлено временное измерение (Дж. Уилер даже определял физику как «геометродинамику»). Все, что не вписывается в эту «геометродинамическую» парадигму, – объявляется чем-то субъективным, существующим лишь в сознании познающего субъекта.

Поскольку в сознании явно есть «качества» (квалии) – которые объявляются несуществующими в природе, то отсюда уже следует невозможность истолкования сознания как чего-то производного от материи. Как материя может породить качества, если она сама по себе бес-

качественна? Но пока мы отложим обсуждение психофизической проблемы (проблемы отношения материи и сознания) до последней главы этой работы, и продолжим анализ научной картины мира в плане степени ее несоответствия чувственно-воспринимаемой реальности.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.