

Докучаев И. И.

09.00.01

I. I. Dokuchaev

ДОСТОВЕРНОСТЬ СКВОЗЬ ПРИЗМУ РЕФЛЕКСИИ VERACITY THROUGH THE PRISM OF REFLEXION



Докучаев Илья Игоревич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии, проректор по связям с общественностью Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. E-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru.

Ilya Igorevitch Dokutchayev — Doctor in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology, Provost for Public Relations, Komsomolsk-on-Amur State Technical University. E-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru.

Аннотация: Статья посвящена анализу основных вариантов первой философии. Рассматриваются способы логически корректного определения бытия, на которых основана философия тождества и философия дуализма.

Summary: The article is concerned with the problem of analysis of the main variants of the first philosophy. The first philosophy is shown as the method of providing a logically correct definition of the entire, upon which (definition) the two ways of ontology are based: dualism and monism.

Ключевые слова: Первая философия, онтология, дуализм, монизм, феномен бытия, метод.

Keywords: phenomenological philosophy, ontology, dualism, monism, phenomenon of existence, method.

Вопрос о том, что есть истина, принадлежит к числу вопросов, которыми человечество «переболело»; не в том, конечно, смысле, чтобы оно научилось отвечать на них, но скорее, оно отказалось серьезно к ним относиться. Их статус первостепенных — все, что оставлено за ними. Они продолжа-

ют существовать, в своем бесконечном вопрошании разрушая фундамент всего здания человеческого знания, — их никто старается не замечать, памятуя о тех многочисленных попытках ответить, которые с предельным напряжением предпринимал человеческий ум. Но насколько удачны или неудачны были эти попытки? Вероятно, ответ на этот уже вопрос зависит от философского вкуса, присущего отвечающему. Хорош этот вкус или нет — решать присутствующим при ответе. Выберем же, согласно нашему вкусу, несколько таких истин. Они, конечно, будут аксиоматичны, как и любое начало дедуктивного разговора. Действительное начало не имеет доказательства, оно просто принимается или не принимается в зависимости от продуктивности продолжения. Однако несколько скандальной является ситуация, когда речь идет о начале всякого разговора, то есть об истине. Можно ли в этом случае отступить от правила начала? Или как раз в этом случае нельзя: за началом такого рода (началом начал) не отыскать никакого начала. Но если за началом начал ничего нет, то нет ли рядом с ним чего-то, что было бы, по крайней мере, равнозначально исходному началу? Равнозначальность не есть предел одного начала для другого, ибо они остаются началами. Равнозначальность таких начал должна порождать у них такое общее, которое позволит лишь обнаружить одно из них в другом. Быть может, в этом случае специфическая логика обнаруживаемого начала будет поглощена или, что хуже, заменена логикой того начала, в котором мы его стараемся обнаружить, тем не менее, есть все основания решиться на такой эксперимент. Он, конечно, не откроет нам очередное «безусловное» начало в ряду обусловленных, но он позволит, во-первых, определить неслучайность того или иного начала (в случае обнаружения одного в другом) и, во-вторых, уточнить или пополнить значение обнаруживаемого начала (в случае относительно безущербного встраивания его в другой контекст). Одним из таких равнозначальных (первых) вопросов в философии, наряду с вопросом об истине, является вопрос о бытии. Отвечая на него, мы и попытаемся обнаружить в этом ответе специфическую проблематику вопроса об истине.

Вопрос о бытии

Первейшее из начал нельзя возвести к какому-либо началу. Если строго понять этот тезис, то станет ясным, что идея «равнозначальности начал» позволяет всего лишь на некоторое время уйти в сторону от разговора о начале.

Если вопрос об истине мы попытались разрешить в ответе на вопрос о бытии, то как поставить вопрос о бытии? Ясно, что вопрос о бытии не может иметь ответа в форме классического субъектно-предикатного суждения с термином «бытие» в ка-

честве субъекта, коль скоро мы признали бытие началом всего сущего и всякого вопроса о сущем. Бытие в этом смысле неопределимо, бытие не имеет предела в чем-либо и само не задает чему-либо предел... Поэтому бытие не имеет предела и для ничто. Но если вопрос о сущности бытия нельзя разрешить классическим способом, если для бытия нельзя найти ни одного предиката, что же — знание о бытии невозможно? Быть может, оно находится не вне «бытия», а внутри его? Если содержание этого понятия бедно, то ведь оно не обязательно пусто. Вопрос о сущности бытия можно изменить (не заменить), поставив вопрос о возможности бытия: как возможно бытие? Каковы составляющие бытия, его материя, его внутренняя форма? Теперь стало ясно, что если бытие возможно, то у бытия должна быть материя, должна быть внутренняя форма, должно быть хотя бы две составляющих, задающих эту форму как свой предел. Со времен Платона известно, что если есть только единое, то «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его» [4, 369]; «и поэтому единое никаким образом не существует» [4, 368]. Но, с другой стороны: «Все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз — все это действительно существует» [4, 316]. Итак, если бытие есть, то должно быть присутствие одного и другого. Поскольку «бытие» — всегда есть предикат всякого субъекта, но само никогда не является субъектом, наше раскрытие этого понятия представлено в предельно универсальном виде. Определение возможности бытия в терминах «одно» и «другое» позволяет вести разговор о бытии как высшем роде всякого сущего, его начале и форме.

Теперь вопрос о бытии поставлен: как присутствуют одно и другое. Возможны два ответа на этот вопрос: первый — одно не относится к другому, и второй — одно относится к другому. Рассмотрим первый случай. Если одно не относится к другому, то другое не существует для одного, и одно для другого. Но в этом случае существует либо одно, либо другое; то есть существует единое, и, следовательно, ничего не существует. Рассмотрим второй случай. Если одно относится к другому, то одно тождественно другому, а другое — одному. Но в этом случае существует либо одно, либо другое; то есть существует единое, и, следовательно, ничто не существует. Очевидно, что чтобы бытие было возможно, необходимо как тождество одного и другого, так и отсутствие отношений между ними. Бытие задается присутствием одного и другого парадоксально, то есть ему приписываются прямо противоположные характеристики: дуализм и тождество. О бытии также можно сказать, что оно есть ничто, коль скоро мы пришли к этому результату, рассматривая по очереди каждый из случаев присутствия одного и друго-

го. Перед нами встает новый вопрос: «Что выбрать как результат — бытие или ничто?». Если мы выберем ничто, мы должны будем отказаться от бытия и всякого разговора о нем; если же мы выбираем бытие, мы оказываемся в ситуации парадокса. Путь философии, таким образом, есть разрешение этого парадокса.

Достоверность бытия и достоверность мышления

Основной тезис Парменида, выражающий существо философского выбора, гласит: бытие есть; небытия нет. «"Есть" и "не быть" никак невозможно» [5, 295]; «бытие ведь есть, а ничто не есть» [5, 296]. Достоверным оказывается бытие. Бытие есть, но бытие, как уже отмечалось, возможно как отношение. Отношение чего и чего? Наша прежняя формулировка содержания «бытия» в терминах «одно» и «другое» оказывается теперь слишком универсальной, требующей конкретизации в феноменологическом направлении. Теперь мы спрашиваем: что значит «бытие есть присутствие одного и другого»? Нас интересует теперь не форма присутствия одного и другого, но содержание этого присутствия, коль скоро оно явилось как достоверное. Что же есть как достоверное? Что есть? Как будто нам может помочь замечание, сделанное на этот счет М. Хайдеггером о том, что из всего сущего в первую очередь выделяется такое, которое способно задать этот вопрос. Обыденное сознание также чаще всего различает отношение вопрошающего сущего ко всякому остальному, но наряду с отношениями внутри вопрошающего сущего и внутри остального. Это различие обыденное сознание формулирует в терминах «внутреннее» и «внешнее». Но сразу же становится ясным, что вопрос о достоверности отношений внутри внешнего нельзя поставить сразу, так как он уже предполагает в наличии ответ на вопрос об отношении внутреннего ко внешнему, ибо, действительно, всякий вопрос задается с позиции внутреннего и всякая достоверность может быть получена лишь на этом пути.

Вопрос об отношении внутреннего и внешнего был поставлен и разрешен Рене Декартом в терминах «Я» и «Мыслимое». Обратимся же теперь к тексту «Размышлений...» Р. Декарта, чтобы увидеть, что же оказывается достоверным в этих отношениях. Техника всякого разговора о достоверном есть сомнение; сомнение в чем-либо с тем, чтобы доказать это как достоверное или опровергнуть. Ясно, что сомнение есть другая позиция сравнительно с самим отношением, которое подвергается сомнению. Сомнение осуществляется за пределами своего предмета — отношения «Я» и «Мыслимого»; но очевидно, что сомневающееся тождественно относящемуся «Я», поскольку предмет сомнения — не отношения внутри внешнего, но отношения внутреннего и внешнего. Если сомневающееся «Я» и относящееся «Я» тождественны, то условие сомнения не выполнено;

нет специфической позиции сомнения, с которой как внеположенной определяется достоверность предмета сомнения. Но сколько раз не осуществлялась бы попытка выйти за пределы исходного отношения во внеположенную ему позицию сомнения, указанное тождество «Я» сохранится. Следовательно, сомнение на этот счет невозможно. Смысл действия (сомнения в существовании как отношении) противоречит самому действию (сомневающийся «Я» тождественен относящемуся «Я», а значит, сомнение есть само отношение или бытие). Если нельзя усомниться в отношении (существовании), выйдя за его пределы, значит само отношение (существование) существует (от бытия никуда не деться).

«Коль скоро я себя в чем-то убедил (в возможности сомнения — И. Д.), значит, я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытия, пока я буду считать, что я — нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова «Я есмь», «Я существую» или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным» [3, 21-22], — такова кульминация сомнений Р. Декарта в бытии.

Р. Декарт делает вывод о достоверности «источника» отношения (т.е. «Я») и самого отношения. Но если есть отношение одного и другого, указывали мы выше, значит, одно и другое тождественны. Если достоверно относящееся «Я», значит, оно относится с собой же, а именно такое отношение называется рефлексией (отражением, удвоением/или мышлением). Невозможно сомнение в мышлении; из невозможности сомнения в мышлении доказывается Р. Декартом его (мышления) достоверность в тезисе «Я мыслю, следовательно, существую». «Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум, дух, интеллект, разум; все это — термины, значение которых прежде мне было неведомо. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я — вещь мыслящая.» [3, 23]. Если чувство или чувствование как отношение «Я» с чем-либо иным, называемое непосредственностью и единственно противоположное мышлению как отношению «Я» с самим собой, возможно (как не мое), то лишь для мышления, в качестве конструкции мышления, в форме мышления (как моего).

Феноменологически достоверно, что чувствование и его предмет никогда не действительны для относящегося «Я» (я никогда не вижу свое видение,

не слышу свое слышание, и так далее, и их предметы, но всегда думаю, что слышу, вижу, и так далее какой-либо предмет). Вне конструкций и форм мышления чувство и его предмет суть чистые возможности, получающие свою действительность лишь в мышлении. «Конечно, может показаться, что видимое мною на самом деле вовсе не воск (не то, что я мыслю как воск или что-либо другое — И. Д.); может также оказаться, что у меня нет глаз, с помощью которых я могу что-либо видеть; но, когда я вижу или мысленно допускаю, что вижу (а я не делаю здесь различия), невозможно, чтобы сам я, мыслящий, не представлял собой нечто» [3, 28]. Итак, с достоверностью существует лишь мышление, которое есть не что иное, как отношение одного с самим собой или тождество «Я».

Однако необходимо сделать еще один вывод из тезиса Р. Декарта. Если бы кроме тождества «Я» или мышления нельзя было найти никакого достоверного феноменологического раскрытия содержания бытия, мы получили бы лишь отрицательный результат: всякое тождество есть ничто. Но в самом отношении внутри мышления обнаруживается нечто, выходящее за пределы этого отношения, а именно — я, относящееся с собой в форме предметов этого отношения, не является причиной этого отношения, причиной себя и своих предметов; «Я» лишь обнаруживает свое существование, но не порождает его. «Я» субстанционально как единственное действительное бытие, и «Я» несубстанционально как не имеющее причины своего бытия в самом себе. Причина бытия «Я» имеет место вне самого «Я», и именно это обстоятельство позволяет в итоге дать положительный ответ на вопрос о бытии «Я». Вне бытия «Я» нет никакого действительного бытия, но лишь возможность бытия «Я». Само по себе бытие «Я» как тождество есть также ничто, но его внутренняя необходимость собственного отрицания в форме собственной возможности создает дуализм отношения «Я» и возможности этого «Я», а дуализм и тождество — как раз те условия, выполнение которых для содержания бытия делает его действительным.

Теперь наш исходный онтологический парадокс переформулирован в терминах гносеологических: нельзя познать что-либо, не имея предмета познания, отличного от познающего, но то, что отлично от познающего непознаваемо. Следовательно, познание действительно лишь как познание познающим самого себя при условии возможности познающего, познания и его предметов, с необходимостью признаваемой самим познанием как не зависящей от самого познания. Парадокс переформулирован, но сохранен. В самом деле, тождество «Я» дает ничто, отношение этого тождества к иному, которое для этого тождества есть также ничто, сохраняет тождество в его одиночестве и вновь превращает в ничто. Наша гносеолого-феноменологическая интерпретация парадоксальности содержания «бытия» лишь обогатила его новым содержанием,

но несколько опять-таки не продвинула вперед само разрешение парадокса.

Философия тождества

Описанный выше парадокс актуален, на наш взгляд, для всей истории вопрошания о бытии. Эта история периодически воспроизводит те или иные возможные «разрешения», которые не снимают его, но лишь позволяют (теперь уже после двух с половиной тысяч лет истории философии — позволяют) составить свой полный реестр в виде системы. Вопрос о том, почему в разные исторические времена бывают актуальнее именно те, а не иные «разрешения», выносятся нами за пределы данного сочинения, отчасти из-за несоответствия его цели сочинения, отчасти и из-за невозможности, на наш взгляд, строгого разговора на этот счет. Каждое такое разрешение — достоверность той или иной эпохи, но в рамках беспристрастного разговора о сущности бытия каждое разрешение имеет место постольку, поскольку оно предоставляется самой системой этих разрешений, эксплицирующей гностико-онтическое парадоксом, как мы будем называть его в дальнейшем. Быть может, сама такая беспристрастность есть плод достоверности еще одной эпохи, — что же, это лишь подтвердит — в случае своей справедливости — то, что историческое время не замкнуто и представляет в этой своей незамкнутости чистую возможность развития системы. Однако очевидно также и то, что уже определенные члены данной системы не есть ряд последовательно разворачивающегося развития человеческой мысли, но есть ее постоянные возможности, которыми также чревато будущее: к их изложению мы теперь и приступаем.

Первая такая возможность явилась первой и в историческом отношении. Еще Парменид вслед за своим исходным для всякого философского выбора тезисом, поставившим парадокс, высказал следующее положение, оказавшееся принципиальным уже для разговора о разрешениях этого парадокса: «мыслить — то же, что быть» [5, 296]; «то же самое — мысль и то, о чем мысль, ибо без бытия, о котором ее изрекают, мысли тебе не найти» [5, 297]. Разрешение парадокса здесь и в дальнейшем виделось в интерпретации неизвестного в этом парадоксе, то есть возможности мышления или «внемыслительной реальности». Эта «внемыслительная реальность» у Парменида под именем «бытие» определяется как достоверная относительно мышления. Речь идет о тождестве «бытия» (в смысле, придаваемом этому термину Парменидом) и мышления в форме «бытия». В мысли нет ничего, кроме «бытия», и поэтому мыслить — то же, что быть. Однако, что же значит «быть»? О таком бытии нельзя ничего сказать, кроме того, что оно есть как возможность мышления, констатируемая мышлением с необходимостью. О таком «бытии» можно сказать,

что оно «есть» (как отрицание мышления) и что оно «ничто» (как утверждение мышления). Парменид выбирает первую возможность: «бытие» есть. Но поскольку мышления в этом случае «нет», Парменид больше ничего положительного не говорит; мышление становится пребыванием. Парадокс разрешается непродуктивно: как невозможность разговора.

Следующая точка зрения принадлежит Г. Гегелю: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект. В то же время надо заметить, что субстанциональность в такой же степени заключает в себе всеобщее, или непосредственность самого знания, как и ту непосредственность, которая есть бытие, или непосредственность для знания» [2, 9]. И так, утверждается другое тождество «бытия» и мышления, в форме мышления. Оказывается достоверным мышление относительно «бытия»: в «бытии» же теперь нет ничего, кроме мышления. Но что же такое тогда это мышление? Перед нами два мышления: собственно мышление и «бытие» как мышление (субъективный и объективный дух — в терминах Г. Гегеля). Первое отличается от второго тем, что не имеет своей причины в самом себе: «В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, то есть порождает свое становление и свою рефлексию в себя» [2, 15]. Однако и первое, и второе одинаковы в своей сущности: «Лишь духовное есть то, что действительно; оно есть сущность или в-себе-сущее, оно есть то, что вступает в отношения, и то, что определено; оно есть инобытие и для-себя-бытие, — и в этой определенности или в своем вне-себя-бытии, оно есть неизменное внутри себя; — или оно есть в себе и для себя» [2, 12]. Если «бытие» и мышление тождественны, значит, «бытие» раскрывается как отношение с собой (тождество), способное порождать это отношение. Исходный момент диалектики объективного духа — в-себе-бытие духа или то, что вступает в отношения с собой (тезис). Следующий момент — собственно отношение с собой или отрицание себя: полагание себя как наличного бытия, относящегося к себе как к предмету, данному себе в форме знания или для-себя-бытие духа (антитезис). И последний момент — различение знания и предмета (предмет есть и без знания), дающее возможность проверки знания предметом и предмета знанием, изменения предмета и, следовательно, тождества в-себе-бытия и для-себя-бытия (синтез). Абстрактно пребывающий в себе мир логики полагает свое отрицание как мир физической природы, который связан с исходной точкой полагания в виде знания о природе (или о себе как о предмете знания), или инобытие и для-себя-бытие. Последние два момента диалек-

тики объективного духа есть диалектика субъективного духа, как такого физически сущего, которое наделено духом, способно отнестись к себе и осознать себя как дух. Исходная ситуация — бытие субъективного духа как наличное или возможность знания, способность отношения с собой как своим предметом (тезис). Следующий момент — познание себя как своего предмета (поскольку предмет есть и без знания, он отличен от знания и дан знанию, его можно проверить знанием, а знание им) или для-се-бя-бытие (антитезис). Заключительный акт этого движения — в том, что так как проверка предмета изменяет его, субъективный дух устанавливает тождество своего предмета и знания о нем в форме духа (как свое), и поскольку ничто кроме духа (себя) не обнаруживается в этой диалектике, определение духа распространяется и на самую возможность субъективного духа, то есть выясняется объективный дух. Так отрицается отрицание объективного духа и устанавливается его тождество с самим собой.

Поскольку речь идет об одном духе, эту диалектику объективного и субъективного духа можно изложить короче и как единое движение. Объективный дух в своем в-себе-бытии есть чистое ничто, для своего существования ему необходимо отнестись с собой. Он полагает себя как предмет, способный к отношению с собой в знании об этом предмете или как отрицание себя. Так он становится причиной субъективного духа или самим субъективным духом. И уже субъективный дух обнаруживает тождество знания о себе и себя как предмета. Теперь делается последний вывод: если все действительное — дух, то и причина духа — дух. Так объективный дух обретает свое тождество. То, что теперь определение мышления строится как диалектическое полагание его моментов, объясняется характером интерпретации возможности мышления как мышления и причины его одновременно (объективный дух). В силу порождающего характера исходной причины все моменты мышления выстраиваются в причинно-следственный ряд. «В движении в целом, понимаемом как покой, то, что в нем различает себя и сообщает себе обособленное наличное бытие, сохранено как нечто такое, что вспоминает себя, наличное бытие его есть знание о себе самом, так же как это знание есть столь же непосредственно наличное бытие. Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно метода этого движения или науки. Но понятие этого метода заключается уже в том, что сказано, а изложение его в собственном смысле относится к логике, или, вернее, есть сама логика. Ибо метод есть не что иное, как все сооружение в целом, воздвигнутое в его чистой сущности» [2, 25].

В итоге настоящей интерпретации — тождество в форме мышления или ничто. Настоящая интерпретация продуктивна не в смысле ответа на вопрос о бытии, но в смысле отвечания или метода, начало которого тождественно концу и приводит к кругу,

признанному Г. Гегелем как бытие.

Философия дуализма

С одинаковой степенью убедительности должны быть приняты две следующие интерпретации «бытия». Философия тождества исходит из внутренней необходимости сознания во внешней причине себя, и, поскольку не находит ничего действительного вне сознания, объявляет и причину сознания сознанием.

Дуалистическая же философия появляется тогда, когда «бытие» остается для сознания в качестве необходимого, но абсолютно непознаваемого момента. В самом деле, ведь причина сознания не дана сознанию. Такое «бытие» определяется как «чистая возможность», возможность быть в себе чем угодно, но и возможность действительности сознания и его определений самого себя. Таков, на наш взгляд, характер философии Аристотеля, его учения о форме (действительности) и материи (возможности): «Материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма» [1, 246]; «Сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию, и составное из материи и формы, а также лишенность формы, например, темнота или больное; а в возможности существует материя, ибо она способна принимать определенность и через форму, и через лишенность формы» [1, 305]. Если рассматривать с этой точки зрения наш случай с действительностью как сознанием и внутренней необходимостью сознания во внешней причине себя, которая в силу своей внешности неопределима, то есть лишена действительности, то определение сознания как формы, а внешней возможности его как материи является одной из допустимых интерпретаций категориальной пары Аристотеля: материя — форма. Поскольку сознание в своей действительной, внутренней сущности «нуждается» во внешнем и недействительном как своей причине, оно в своей же сущности есть недействительное. Сознание оказывается причастным недействительному. Это значит, что в самом сознании, у самого сознания должно быть нечто недействительное, способное быть причастным недействительному.

Так дедуцируется философская категория тела. Тело есть у сознания как его (сознания) возможность и недействительность. Но следует сказать больше: у сознания не просто есть тело, само сознание есть тело в своей причастности недействительному. Сознание есть тело, и, следовательно, его нет; но сознание есть сознание, и, следовательно, оно действительно. Диалектического движения здесь не может возникнуть, ибо недействительность в полной мере сохраняет свою сущность, и как причина действительности, недействительность определяет действительность недействительной; но и непродуктивности парменидова молчаливого бытийствования сознания здесь нет, ибо сознание полностью располагает своей действительностью

в себе, вне которой ничего нет как действительно. Теперь выясняется, что сознание или душа есть форма, а тело есть материя. Так и определяются Аристотелем эти категории (то есть душа и тело): «Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма, а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было бы какое-нибудь орудие, например, топор. А именно сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако это не только топор. Душа же есть суть бытия и форма не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе (а не благодаря иной душе — И. Д.) имеет начало движения и покоя (то есть душу — И. Д.)» [1, 395]. Это начало движения и покоя в качестве разумной души есть причина отношения сознания с самим собой (или, следуя Аристотелю, с формально тождественными сознанию его предметами). И теперь уже можно точнее высказать это отношение. Это отношение себя с собой, постольку, поскольку сознание есть единство сознания (тождество) и себя с собой, постольку, поскольку сознание есть тело (дуализм и чистая возможность). Поскольку сознание ограничено недействительным и причастно недействительному, оно есть бесконечная конечность, неограниченная ограниченностью (в отличие от всякой ограниченной невозможностью выйти за свои бесконечные пределы неограниченности), непрекращающаяся возможность быть иным, оставаясь тождественным.

Тело и материя тождественны в своей возможности быть чем-либо определенным, в своей недействительности; только сознание, определяющее себя как действительное, вносит различие между телом и материей. Тело оказывается частью целого материи, единичностью одного качества. Сознание относится к себе в теле или будучи телом, как частью материи. Сознание задает телу форму, сознание принадлежит такому телу, «которое в самом себе имеет начало движения и покоя», то есть отношение. Сознание есть единство бесконечного. При этом сознание, будучи телом, не есть тело, никогда не знает себя как тело, тело недействительно для сознания, всегда пребывающего в действительности, в себе. Поэтому сознание как отношение единства в бесконечности, несмотря на то, что оно является телом, не снимает бесконечности и телесности (наличности), не получает в своем отношении диалектического синтеза — телесность сохраняет все свои права чистой возможности, сознание никогда не знает свое тело.

Тело для сознания предстает уже в форме сознания: «Душа необходимо должна быть либо предметами, либо их формами, однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого» [1,

440]. Форма материи как бесконечность сознания есть то, с чем относится сознание как единство. Сознание определяет в бесконечности себя свое единство, оно есть отношение бесконечности и единства, удерживающийся предел или форма.

Так понятое сознание есть отношение в себе себя со своей неограниченной возможностью. Такое отношение, конечно, будет не просто отношением себя к себе, но отношением, различающим в себе многие другие «себя». В любом отношении нельзя просто отнести к чему-то единому, но можно отнести, различая в этом едином многое (хотя бы пару). Но в едином нельзя сразу получить качество, поэтому результаты различения будут всегда тождественны в отношении того, что различалось, но различны в отношении друг к другу, то есть они будут различаться количественно. Одно будет отлично от другого в двух смыслах: как одно рядом с другим и одно после другого. Так возникают философские категории времени и пространства. Но, различив нечто в форме материи, сознание не снимает эту различенность в новом, синтетическом тождестве, а соотносит различенное по принципу сходства его или противоположности. Соотнесение или образование качеств теперь оказывается возможным, так как количественно различенное уже не обладает единством. Полученные же качества, хотя и могут быть переоформлены, но составляют уже реальное многообразие образцов для такого переоформления. А постольку, поскольку за каждой формой всегда стоит материя или «бытие», мы впервые получаем многообразие бытийствующей действительности, а не круга, мы впервые получаем не только продуктивный метод, но и продуктивный результат.

Теперь, когда вопрос о бытии поставлен, когда получено по крайней мере, три ответа на него, вопрос об истине кажется уже не столь безнадежным, но выбор истины — все-таки выбор, и от того, бытие ли мы выбираем или небытие, тождество бытия ли, тождество мышления ли, или дуализм, зависит не только разговор о бытии, но и сама действительность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — 552 с.
2. Гегель Г.В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. 448 с.
3. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — 640 с.
4. Платон Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — 528 с.
5. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. §. 28. Парменид. — М.: Наука, 1989. — С. 274-297.