

ТЕЛЕОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Телеология есть метод, который позволяет рассматривать самодвижение бытия, как стремление к благу. «Благо есть цель всякого возникновения и движения» (Метафизика, 983 в32), — поясняет Аристотель. По своей сущности оно является деятельностью. У Платона высшее бытие, иерархия идей завершается идеей блага, которая у неоплатоников превратится в неизреченное «единое». У Аристотеля она чистая форма, божественный ум, мыслящий самого себя. Бог есть цель мира и всего мирового процесса. Поэтому метафизика, или первая философия, есть одновременно и теология. Ее предмет «есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно» от материального мира, который не может быть вечным (1071 b22). Вечное существует не в возможности, а в действительности. Основу вечности составляет не случайность, а абсолютная необходимость, иначе мир превратился бы в ничто (1050в). Телеология рассматривает категории возможности, деятельности и действительности в их противоречивом единстве и намечает связь этих категорий с понятиями «случайность» и «необходимость». Действительность есть осуществленная цель, энтелехия. Энтелехийное «перводеление» чистой мысли имеет аналогию в греческом языке¹, подчеркивает Стагирит: «Ибо дело цель, а деятельность — дело, почему и “деятельность” (energeia) производно от “дела” (ergon) и нацелена на «осуществленность» (entelecheia)» (1050 a22).

* Печурчик Юзеф Юзефович — канд. филос. наук, доцент кафедры философии БГТУ им. Д. Ф. Устинова

Разумное рассматривается у Аристотеля как причина причин, или субстанция, сущность, как он ее называет: «Мудрость есть наука об определенных причинах и началах» (982a), «ведь благо, и есть один из видов причин» (982 b10). «То, ради чего», есть определение блага, наивысшей цели. Разумная деятельность целесообразна и по своей сущности и по существованию. Сущность мышления состоит в познании, целью которого служит знание, истина. Кроме того, разумное есть высшая форма бытия, к которой стремится как к цели все сущее. Истинное, или высшее, благо существует ради себя, является целью для себя: «К знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы» (982 b20). «Философия называется знанием об истине... Но мы не знаем истины, не зная причины... Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными... Так что, в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (993 a30–b). Постижение истины выше человеческих возможностей (982 b28). «Божественна та из наук, которой, скорее всего, мог бы обладать бог... Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало» (983 a8).

В этике энтелехия полагается как единство всеобщего и особенного блага, что позволяет конкретизировать интенции Платона. Благо одно, но у каждого человека оно приобретает особенный вид: «Если есть для всего... некая цель, она-то и будет благом, осуществляемом в поступке» (1097 a20). Одна и та же цель может иметь множество реализаций. Энтелехия, реализуя благо, полагает цель и средства для его осуществления. Действительное благо суть блаженство, эвдаймония — дар бога. Благо самодостаточно: «Поступки, сообразные добродетели... будут доставлять удовольствие сами по себе...»

Счастье ведь нужды ни в чем не имеет, но довлеет себе» (1176 в5). Личное благо «относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное» (1099 в15). Счастлив мудрец, любимец богов (1177 в30), ибо он «обладает истинным [знанием самих] принципов» (1141 а15). «Человек не есть высшее из всего в мире» (1141 а20), поэтому в полной мере блаженны только боги, так как они вечно деятельны (1178в).

Благо, по сути, является первой причиной, причиной причин, благодаря которой удастся систематизировать другие категории. Из понятия блага следует, что мир возник не случайно, а стал результатом осуществления определенной цели. Материалом ему служит идеальная возможность. Не было бы этой возможности, как бы мы ее ни называли — будь то материя или идея, не было бы и действительности, которую можно определять как осуществленная возможность, так и осуществленная цель. Под понятие возможности можно подвести в качестве материала Вселенной любую форму материи (вещество, энергия, поле и т. д.). Возможность и энергия предполагают целесообразность. Цель не может быть осуществлена, если при этом нет возможности и энергии. Истинно существующее есть единство возможности и действительности, энергичности и целесообразности, вынужден сказать Аристотель. Высшей категорией телеологии полагается действительность (энтелехейя). А так как высшая форма природы — человек, разумное существо, то по аналогии с ним и рассматривается высшая реальность. Разумная деятельность характеризуется целесообразностью. Следовательно, высшей причиной может быть только благо (высшая цель) или бог, мыслящая субстанция.

Постулируя какие-либо свойства материи (материя способна двигать себя, она может мыслить, она существует вечно), мы абстрагируемся от реальности, предупреждает Аристотель: «Ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет» (1071 b18). «Поэтому должно быть такое начало, сущность которого — деятельность. А, кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными...» (1071 b22). Причина движения, мышления, вечного бытия должна обладать энергией. Следовательно, должна существовать абсолютная субстанция, объединяющая возможность (материю), деятельность (энергию) и действительность; она есть то, что представляет собой цель и все для ее осуществления, а высшая цель — это бог или благо. Чтобы существовало время, пространство, движение и т. д. необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность, деятельная, энергичная, которая только и может соответствовать понятию действительности (1071 b5–20). Стагирит формулирует парадоксальное для обыденного сознания положение, что бог — вечное, неподвижное, деятельное мышление и есть действительность: «Действительность, или деятельность, первее возможности или способности» (1049 b5), ибо «вечное не существует в возможности» (1050 b8), так как «цель — это действительность, и ради цели приобретает способность» (1050 a8).

«Бог сотворил человека по своему образу и подобию», — мог бы сказать Аристотель. Как творческая способность блага, так и душа человека есть энтелехийное единство действующей, формальной и целевой причин, «основание (logos) сущего в возможности — энтелехия... Душа есть причина в значении цели. Ибо как ум действует ради чего-то, так и природа... Цель у живых

существ по самой их природе есть душа. Ведь все естественные тела суть орудия души — как у животных, так и у растений, и существуют они ради души. Цель же понимается двояко: как то, ради чего, и как то, для кого». Вожделение исходит из души, а нам кажется, что его причиной являются телесные потребности (415 в9–28). Душа властвует над собой посредством воли. Не душа гневается, а «человек делает это душою, сочувствует, учится или размышляет» (408 в12).

В трактате «О душе» показано, что самодвижением в действительности обладает только мышление: «Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой как знание, или такой как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле как знание», логос (412 а20). Душа «есть сущность как форма, а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому, как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например, топор. . . Раскалывание для топора и видение для глаза суть энтелехия. . . Так же как зрение и зрачок составляют глаз, так и тело и душа составляют живое существо. Итак, душа неотделима от тела. . . Душа же есть суть бытия и форма не такого тела, как топор, а такого. . . , который в самом себе имеет начало движения и покоя», ощущения и мышления (412 в10–15). О боге и уме можно судить только по результатам их деятельности. Человеческий разум — творец форм, его сущностью является деятельность, воссоздающая действительность, сотворенную божественным интеллектом (429а–432а). Поэтому Аристотель называет предметы природы «первичными сущностями». Первая субстанция (сущность), единичное («отдельный человек») есть конкретное единство всеобщего (человек вообще) и особенного. Знание (логос) может быть

и субъектом и предикатом, т. е. единством противоположностей. «Одна первая сущность не в большей мере сущность, чем другая. Ведь отдельный человек есть сущность несколько не в большей мере, чем отдельный бык» (2 в25). «Сущность не допускает большей и меньшей степени. . . Один человек не в большей мере человек, чем другой» (4 а10).

Как мысль, так и предмет мысли порождены богом и поэтому обладают одинаковой реальностью, что приводит к диалектике возможности и действительности. Мышление «в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом» (429 а15) в действительности, т. е. каким оно создано творцом. «И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т. е. чтобы [все] познавать» (429 а20). Ум есть способность облекать сущность бытия, «сущее как таковое», в форму мысли, т. е. придавать всему его первоначальную форму, «ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его. Таким образом, ум по природе не что иное, как способность» (429 а21). Чуждое для ума — это представления, чувственные образы, абстрагируемые рассудком, поэтому они определяются как «вторые сущности». «То, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то)» (429 а24). Ум бестелесен, так как он «имеет формы не в действительности, а в возможности» (429 а28). Быть в возможности означает одновременно быть в действительности, т. е. мыслить самого себя. Получается тождество возможности и действительности. Чтобы пояснить, что здесь нет нарушения закона непротиворечия², Аристотель проводит

сравнение. Когда ум обретает действительность «в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь на самого себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя» (429 в9). Чувствуя, что его пояснения не убедительны, Аристотель вновь возвращается к разъяснению единства возможности и действительности, приводит другое сравнение: «В возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум. И он мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же» (429 в30–430 а5). Ум в возможности тождествен самому себе в действительности, но только не реально, а потенциально. Потенциальная возможность заключена в нем самом изначально, а не приходит извне, как учит эмпиризм и материализм.

Между миром и мышлением, с одной стороны, существует принципиальное различие. С другой стороны, между ними должно быть тождество, которое тщательно анализирует Аристотель: «Мышление... должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом». Ум — это способность, некое духовное орудие, которое обладает реальностью только в деятельности, а не содержится в материальных структурах мозга или в его физиологических функциях. Ум, находящийся в покое, мыслительную способность, Аристотель сравнивает с дощечкой для письма, на которой

ничего не написано (430a). Такое состояние ума называется потенциальным, или возможностью, а деятельный ум — действительностью (энтелехией). На соотношении этих категорий Аристотель строит также и свою гносеологию. Человек преследует цель познания мира, поскольку мышление составляет природу разумного существа. Познанное выражается в мыслях. Таким образом, мышление имеет целью само себя (мыслит само себя). Поэтому оно самодостаточно, независимо от бытия. Оно божественно. Так описывает Аристотель основные атрибуты Божественной реальности.

Предмет мышления так отличается от способности к мышлению как способность ощущения и ощущаемое, рассуждает Аристотель. Актуальность способности ощущения дана от природы, а способность мышления, чтобы стать действительностью, требует обучения, определенного рода деятельности (энергии), поэтому оно есть энтелехия, единство потенции (способности), энергии и действительности (1047в). И поскольку ум может мыслить все, постольку он должен отличаться от всего, иначе он сольется со своим предметом как способность ощущения, вследствие чего он не будет знать предмета, а также не будет осознавать своей деятельности. Он будет действовать бессознательно. Знать, значит отличать способность познания от предмета познания, чего нет у ощущения, а появляется только у рассудка. Чтобы способность познания могла отличать себя от своего предмета, она должна знать саму себя. Вот что содержится в положении Аристотеля, ум способен мыслить сам себя. Поэтому, сделаем мы вывод за Аристотеля, который не знал этого термина, самосознание³ есть начало познания. Это, во-первых. И, во-вторых, как следствие из предыдущего, мышление противоре-

чиво, чего ни Аристотель, ни его последователи (перипатетики) не осознали. Поэтому принято противопоставлять Платона-диалектика Аристотелю-метафизику. Но у Аристотеля, на что обратит внимание Кузанский, единство противоположностей очень часто обсуждается, хотя высшим законом бытия провозглашается закон тождества. Так, рассуждая о мышлении противоположностей, Стагирит пишет: «Душа будет двигать и то и другое, связывая их с одним и тем же... ибо противоположности объемлются одним началом — разумом» (1046в). В другом месте отмечается, что единство противоположностей присуще и бытию: «Главная особенность сущности — это... то, что, будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности» (4 a10). Аристотель, занятый борьбой с последователями Гераклита, превратившими его закон о единстве противоположностей в софистику, не смог осознать, что оба этих закона совместимы.

Только тщательный анализ телеологии выявляет, что пример с дощечкой для письма приводится Аристотелем лишь для сравнения. Как и ум, дощечка способна воспринимать буквы и слова. Но в отличие от ума она, во-первых, не сама их пишет, а во-вторых, не знает, что на ней пишут. Так как ум мыслит сам себя, то он сам и создает свои собственные понятия. Они, следовательно, должны быть в уме изначально, но не реально, а потенциально. Чувственное восприятие способствует тому, что они проявляются в мышлении, подобно тому, как под воздействием заостренной палочки они появляются на дощечке из воска. Они должны быть в интеллекте изначально и в том случае, если активность в познании принадлежит не интеллекту, а вещам. Все равно нужно будет откуда-то их взять как образец, взи-

рая на который ум будет преобразовывать истекающие от предметов формы в понятия. К окончательной ясности автор не стремится, так как, видимо, его устраивала общая для школы Платона теория припоминания, которой он придает лишь большую убедительность. Аристотель не формулирует окончательных выводов, а подводит читателя к ним, рассматривая, как это делал Сократ, возможные следствия из исследуемой проблемы. Он предлагает различные варианты ответов и не всегда ясно, какому следствию он сам отдает предпочтение. Как и Сократ, он не знал точного ответа, но, предчувствуя более высокое умозрение, подводит нас к правильному решению. Такая позиция беспристрастного исследования создает трудности для интерпретаторов его творчества. Поэтому средневековые мыслители не смогли осознать диалектическое по форме суждение: мышление и дано, и не дано от природы. Это вполне понял только Н. Кузанский.

¹ Филологический анализ связи энтелехийных понятий см.: Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985, С. 143–153.

² Н. Кузанский показал, что Аристотель, сам того не подозревая, исходит из единства противоположностей (*Кузанский Н.* Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 113–119).

³ Плотин положил самосознание (Я есть Я) в основание своей философии. Аквинат сравнивает его с божественным светом, освещающим разум, что у Локка превращается в рефлексию.