

Парадокс смысла в метафизике Аристотеля

Научный руководитель – Комаров Сергей Владимирович

Торошин Егор Александрович

Аспирант

Пермский государственный национальный исследовательский университет,
Философско-социологический факультет, Кафедра философии, Пермь, Россия

E-mail: egtoroshchin@gmail.com

Аристотель утверждал, что метафизика — это наука, которая имеет дело с первоначалом. Как можно определить это первоначало? Необходимо найти такое начало, изначальное которого ничто существовать не может. При этом, раз это первоначало, то оно должно содержать в себе все то, что происходит от него - быть первопричиной [1]. Традиционно такое первоначало определялось в истории философской мысли как бытие. И, действительно, логически невозможно представить более общее понятие, чем бытие.

Таким образом, бытие должно само являться как высшее родовое понятие, которое подчиняет себе все нижележащие виды. Однако, в XX веке Хайдеггер делает попытку переосмысления понятия бытия и, вместе с тем это означает и переосмысление всей «старой» метафизики. Так Хайдеггер утверждает, что бытие не есть род сущего [5]. Однако, сам Аристотель высказывался о такой мысли. [1, с.108], но если бытие не есть род сущего, то из него не представляется возможным выведение всех частных видов. Чтобы избежать этого, необходимо преобразовать вопрос «что есть сущее?» в вопрос о сущности [4]. При такой формулировке становится возможным говорить о сущем как о чем-то определенном. Тогда появляется возможность думать и говорить именно об этой вещи, а не о какой-нибудь другой. В таком случае сущность становится основанием родовидовых определений вещи, т.е. началом и причиной вещей. Таким образом, Аристотелю в своей «Метафизике» удаётся определить, казалось бы, то, что определить нельзя и выразить то, что невозможно выразить. Тем не менее, несмотря на это та сторона сущего, которая не поддается такому родовидовому определению, все-таки иногда проявляется в мысли античного философа. Тем не менее, основание бытия как первоначального тождества присуще философскому мышлению от Платона до Гегеля.

Эта «сторона», по мнению Ж.Делёза [6], выступает в конечном итоге как различие между самим бытием и сущим. Основная часть работ Ж.Делёза направлена на то, чтобы утвердить философию различия [2,3], то есть такую философию, где бытие дается не в его тождестве с вещью, а в его различии. Разрушение тождества подобия вещи и идеи означает, что бытие не может быть схвачено понятийно как род сущего. При этом, по мнению Делёза, если Платон закладывает основу такой традиции, то именно в философии Аристотеля законченную систему представления сущего как сущности, которая подчиняется, то есть тем самым определяется, вышестоящим родом. Выстроенная «иерархия» сущностей в родо-видовых отношениях выступает перед нами таким образом как система понятий.

Когда сущее определяется как сущность, она проявляется как неизменная данность. Однако Аристотель прекрасно понимал, что помимо сущего существует то, что сущим может и не являться. Но при этом это не-сущее присуще определенному сущему. Такое не-сущее Аристотель и называет привходящим или случайным по отношению к сущему. [1, с.178]. Тогда о таком свойстве «говорится и в другом смысле, а именно относительно того, что присуще каждой вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности, например: треугольнику свойственно иметь [в совокупности] два прямых угла» [1. с.330]. В

таком случае, привходящее свойство становится условием определения вещи как сущности. Но если рассматривать другой пример проявления привходящего, а именно, когда оно возникает случайно (с точки зрения обыденного смысла), то можно увидеть, что такое свойство так же является условием бытия сущности. Так Аристотель утверждает, что привходящее всегда означает нечто высказываемое о некотором предмете. Это и является отличием сущности и привходящего: «так, например, бледное есть нечто привходящее для человека, потому что он бледен, но он не есть сама бледность. Если же обо все говорилось бы как о привходящем, то не было бы ничего первого, о чем [что-то сказывается], раз привходящее всегда означает нечто высказываемое о некотором предмете» [1, с.129]. Таким образом, Аристотель утверждает первичность сущности и, тем самым, случайный характер привходящего, но мы можем заметить, что в конкретном утверждении «бледный человек» сущность «человек» утверждается именно благодаря привходящему свойству «быть бледным». И, действительно, бледность не есть определение человека, ведь он (человек) может быть бледным, а может не быть, так как это и есть его привходящее или случайное свойство. Однако, факт данности сущности человека утверждается именно через его преходящее свойство и неважно одно ли такое свойство присуще человеку или бесконечное множество. Более того, различие «бледного человека» от человека как сущности и обуславливает возможность определения сущности и приходящего свойства, и, следовательно, возможность определения видов и родов.

Здесь мы можем увидеть и другую особенность. По мнению Аристотеля, суть бытия сущности не выражается через такое свойство (акциденцию), так как быть определенным нечто свойственно лишь сущностям. В таком случае, суть бытия бледного человека не сводится к тому, чтобы быть бледным. Однако, при этом суть бытия «бледного человека» все же не есть суть бытия человека (самого по себе). Данное словосочетание как бы выражает и человека, и бледность, но здесь мы не можем говорить о наличии «третьей» сущности, так как определенным сущим тут выступает только «человек», когда «быть бледным» есть только его свойство. Как же тогда можно определить суть бытия «бледного человека»? Акциденция в таком случае указывает на определенную данность сущности, сущность же, в свою очередь указывает на случайный, преходящий характер акциденции, но также в совокупности акциденции и сущности проявляется их общая суть. Такое отношение взаимозависимости сущности и акциденции обнаруживается как онтологическое различие. Это различие проявляется уже как различие между сущностью и акциденцией, но из-за того, что оно является именно различием, а не тождеством вещи, его нельзя определить или выразить отдельным понятием.

Тем не менее, в створе такого различия мы вправе говорить о наличии неопределимой сути или смысла. В таком случае, можно утверждать о существовании двух смыслов сразу: смысла, который утверждает тождественную данность сущего и смысла различия, который в «Метафизике» Аристотеля появляется в различии не только сущности и акциденции, но и цели и причины, формы и материи, и, самого главного, бытия и сущего. Такое утверждение одновременности двух смыслов сразу есть парадокс [3]. Можно предположить, что Аристотель пытался избежать такого парадокса путем встраивания различия в систему, которая подчиняет различие тождественному. Однако, обнаруживается, что различие само по себе присуще как мышлению, так и всему сущему в целом, следовательно, можно говорить и о парадоксальности мышления и сущего как такового.

Источники и литература

- 1) Аристотель. Соч. в 4-х т.т. Т.1. – М., 1976.
- 2) Делез Ж. Различие и повторение. М., 1998.
- 3) Делёз Ж. Логика смысла. М, 2015.

- 4) Комаров С.В. Онтологическое различие: Аристотель, Хайдеггер, Делез // Новые идеи в философии, 2020. Вып. 28. С. 69-79.
- 5) Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997.
- 6) Deleuze G. What is Grounding? Grand rapids, MI: K& Publishing, 2015.