

УДК 14

ВЕЩЬ И ЕЕ ФОРМА. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Ноговицын Олег Михайлович

канд. филос. наук

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург

author@apriori-journal.ru

Аннотация. В статье исследуются условия данности предмета сознанию. Таким условием является способность сознания давать форму предмету. Вне формы, проистекающей из сознания, предмет не становится предметом сознания. Такая традиция в понимании отношения сознания и предмета восходит к Канту. Наше уточнение заключается в том, что форма является не условием данности, познаваемости содержания, а условием его существования: содержание становится в актуальной, тождественной себе форме. Такой подход, на наш взгляд, позволяет преодолеть внешнее отношение формы и содержания, сделать более активной роль сознания в познании вещей.

Ключевые слова: Кант; Аристотель; бытие; форма.

THING AND ITS FORM. SUGGESTING AN APPROACH

Nogovitsyn Oleg Mihailovich

candidate of philosophy

Saint Petersburg state university, Saint Petersburg

Abstract. Our topic is condition of the given object of consciousness. The condition is the ability of consciousness to give form to subject. Form is not just condition of givenness of subject but form is condition of being of subject. In our approach consciousness plays more active role than in Kantian's one.

Key words: Kant; Aristotle; being; form.

Введение

В статье исследуются условия данности предмета сознанию. Таким условием является способность сознания давать форму предмету. Вне формы, проистекающей из сознания, предмет не становится предметом сознания. Такая традиция в понимании отношения сознания и предмета восходит к Канту. В качестве первой, исходной формы данности предмета сознанию Кант называет пространство. Тем самым он обосновывает философский дуализм, смысл которого требует разъяснения. Но начать следует с предпосылок философского дуализма – с того дуализма, который сложился в мифологическом сознании.

Форма в основании вещи

Греческое язычество, как мы знаем, строится на отношении хаоса и смысла. Хаос – это именно лишенность всякой формы. В хаосе содержится все, но то, «что» заключается в хаосе, лишено какой бы то ни было связи, порядка – другими словами, неосмысленно. С другой стороны, бог для греков – это чистая форма, которая подчиняет себе хаос, делает его связным и познаваемым. Бог не творит мир – в том смысле, что не создает из ничего содержание мира, но бог придает уже имеющемуся содержанию определенность.

Такова вообще деятельность человеческого сознания. Наше сознание не создает качества вещей; не создает, скажем, красное или твердое как таковое. Но всем этим качествам сознание придает порядок и форму. Как мы можем убедиться в этом? Философия предлагает вполне определенный способ, который носит название рефлексии. Рефлексия – это попытка сознания отдать отчет в своей собственной деятельности. Как мы мыслим? Что дано в качестве предмета мышления и в чем заключается само мышление, т.е. что «делает» мысль со своим предметом? Очевидно, что наше сознание может быть направлено на внешний мир и может быть направлено на самого себя. Когда мы отдаем отчет в собственном сознании, мы занимаемся рефлексией.

Надо сказать, что рефлексия – малопривычное занятие. Более привычным представляется обратить свое внимание и свои познавательные способности на внешний мир, на существующие перед нами вещи. Но если мы признаем, что существуют только вещи и только их законы, то признаем, что не существует нас. Узнав все о вещах, мы ничего не узнаем о самих себе. Мы говорим, что отличаемся от природы прежде всего способностью познания. Значит, только рефлексия может дать ответ на вопрос, что такое мы.

Нет ничего удивительного в том, что греческое язычество, как и любая серьезная духовная традиция – результат внутреннего опыта, т.е. размышления человека о самом себе, об отношении себя и мира. И первый фундаментальный вывод такого опыта состоит в том, что сознание не творит содержание мира – это содержание существует совершенно независимо от сознания, предпослано ему – но дает этому содержанию форму. Что представляет собой содержание вне формы? Можем ли мы, скажем, распознать красное, если оно не находится в ряду других цветов, не ограничено ими и не имеет какой-то формы? Очевидно, нет. Вне формы красное не может быть познано как красное. То же относится и ко всем другим «качествам», «свойствам», «элементам» мира. Отсюда следует, что вне формы мир (т.е. составляющее его содержание) не существует для сознания. Чтобы познать нечто, нужно придать ему определенность или вид. Познание и состоит во внесении формы в мир. Форма вносит в мир смысл.

Сознание поэтому, согласно грекам, божественно. Не творя мир, оно творит его для самого сознания. Внося определенность, оно делает качества – качествами, элементы – элементами и, в конце концов, вещи вещами. Только усилием сознания мир становится «чем-то» для сознания. Не творя содержания, сознание *образует* его, дает ему схватываемый, познаваемый образ.

Такова общая духовная предпосылка, которая сложилась уже в ранней греческой мифологии и из которой со временем возникает определенный способ философствования. Дело философии заключается в том, чтобы систематически – последовательно и аргументировано – разрабатывать этот общий взгляд на вещи, на отношения сознания и мира. Если сознание делает мир осмысленным, познаваемым тем способом, что вносит в него определенность, порядок, форму – то, каково *первое* определение, которое делает мир *чем-то для сознания*?

Чтобы понять это, мы должны еще раз вдуматься в то, что «элемент» (красное, твердое, соленое и т.д.), лишенный *всякой* формы (хаос не малая степень порядка, а лишенность формы вообще), – такой элемент *не существует* для сознания, *не дан как элемент*, как красное или соленое. Поэтому первая форма может быть только формой *данности вообще*; формой, которая позволяет предмету *стать* предметом сознания. Что здесь имеется в виду? Первым условием или признаком данности является то, что предмет *протяжен*, т.е. занимает какое-то место в пространстве. Только то, что имеет протяженность, т.е. сохраняет *постоянство* своей природы или, как говорят философы, остается равным самому себе – только это может быть познано нами как «что-то» или «нечто». Если предмет не сохраняет постоянство в пространстве, он попросту не является предметом, т.е. чем-то определенным и познаваемым. И наоборот, если нет такого «от» и «до» равного себе предмета, не может быть и представления о пространстве.

Таким образом, сознание не создает вещь или простое качество, но сознание придает ему форму данности, т.е. устойчивости и равенства себе. Кант поэтому утверждает, что пространство – т.е. то очевидное обстоятельство, что вещь протяженна, расположена *перед* нами – является результатом деятельности сознания, а вовсе не свойством самой вещи [4, с. 52-53]. Разъясняя Канта, Фихте говорит, что в первоначальном опыте познания, т.е. в познании протяженного предмета, то, что

привносится внешним миром, можно определить как точку, т.е. то, что лишено пространственных характеристик, но несет качество как таковое [7, с. 622]. А то, что привносится сознанием, это пространственный способ существования точки, например, отрезок.

Чтобы отличить в пространственном опыте форму от содержания, Фихте предлагает проделать следующий опыт [7, с. 622-624]: взять геометрический отрезок и мысленно делить его. Если мы в состоянии делить отрезок до бесконечности, т. е. между двумя сколь угодно близкими точками располагать – мысленно – сколь угодно много точек, – это означает, что пространство – чистый продукт сознания. В своем оперировании над пространством сознание не встречает, не «натыкается» ни на что внешнее, независимое от самого сознания. Напротив, если бы существовал предел делению, это означало бы, что сознание обнаружило нечто внешнее ему, имеющее *свою собственную форму*, т.е. место и границы в пространстве, независимые от сознания. Но очевидно, что мысленное деление не имеет предела. Следовательно, пространство привносится сознанием.

Итак, мы получили первое определение бытия: существует то, что равно себе. В основании этого определения лежит принцип *тождества сущности и существования*. «Сущность» – это то, что представляет собой вещь: цвет, вкус, запах и пр. «Существование» – это действительность, бытие, достоверность, истинность вещи. Например, мы признаем существующим светлое на том основании, что оно сохраняет свое качество, остается, продолжает *быть светлым*. Никакого другого условия или критерия бытия мы пока не знаем. Это означает, что «быть светлым» и «существовать» для нас – одно и то же. Почему мы признаем нечто существующим (или признаем за «нечто»)? Потому, что оно сохраняет свое простое качество. Значит, светлое мы признаем существующим (действительностью, бытием) потому, что оно *является*

светлым. «Бытие» не скрывается где-то «за» вещью, в ее «глубине» или «основании», но бытие и есть сама вещь.

Отсюда следует, что существует только одна-единственная вещь. Если мы утверждаем, что бытием является светлое, то что-либо иное, скажем, темное уже *не* является бытием, или, что то же самое, является небытием. Если сказать, что бытием является и светлое, и темное, то это будет пустой игрой словами, где разные вещи без всякого на то основания обозначаются одним термином. Такая игра будет основана на предположении, что бытие не совпадает с вещью и составляет общую основу разных вещей, тогда как на самом деле бытие *явлено* в вещи; существование тождественно сущности. Платон говорит об этом: «Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют» [6, с. 310]. Таким образом, сам *способ познания* предполагает, что бытием, истиной для нас обладает нечто одно. Философия поэтому необходимо начинает с этого утверждения. Фалес, по общему признанию, первый из европейских философов, говорит: все есть вода. Вода – конкретный, определенный предмет, который совпадает с бытием; вода – то, что есть. Всякая вещь, какую мы познаем, обладает достоверностью в той мере, в какой она есть вода. Все, говорит Фалес, выходит из воды и возвращается в воду [8, с. 109-110]. В той же мере, в какой вещи различаются, ограничивая друг друга, они утрачивают бытие, превращаются в нечто сомнительное и проблематичное. О конечном предмете нельзя сказать, есть он в действительности или его нет.

По существу Фалес ставит проблему *чувственного познания*. Всякий чувственный образ предполагает схватывание чего-то однородного и вытеснение всего остального «на задний план». Черное мы не можем увидеть рядом с белым, но всегда *на фоне* белого. С другой стороны, черное мы воспринимаем как однородное, лишённое внутренних различий, и если бы мы заметили такое различие, скажем, между черным и серым, то сразу вынуждены были бы сосредоточиться на чем-то одном,

черном или сером, а остальное превратить в фон, т.е. то, что актуально не воспринимается. Поскольку чувственный образ тождественен, равен себе, он является достоверным.

Но в то же время всякий образ конечен, ограничен чем-то иным. Черное не может восприниматься без светлого, теплое – без холодного. Поскольку это так, мы не можем сказать, какое из сопряженных друг с другом, предполагающих друг друга качеств существует в действительности. Например, мы не знаем, теплое существует как таковое, положительно, а холодное – только отрицание и отсутствие теплого, или наоборот, холодное – то, что есть, а теплое лишь отсутствие холодного. Декарт, который приводит это рассуждение о теплом и холодном, делает из него тот вывод, что в чувственном восприятии вообще нет истины и бытия [3, с. 36-37]. Однако, в чувстве нет истины лишь в той мере, в какой оно ограничено. С другой же стороны, чувство безусловно обладает достоверностью для нас, поскольку заключает тождественность. Гегель в «Феноменологии духа» дает свою более точную разработку этой темы [2, с. 52-54]. Всякая «чувственная достоверность», говорит Гегель, предстает для нас как нечто безусловное. Например, видя ночь, мы убеждены, что ночь – это «бытие и истина». Но эта истина «выдыхается» в полдень и, сравнивая два свои опыта истины, мы запутываемся: если ночь есть, то день – отсутствие ночи, чистое небытие; если есть день, то чистое небытие – ночь. Следовательно, ночь как тождественная себе – истинна, а как сопряженная и ограниченная иным – не истина и не ложь, не бытие и не небытие, а нечто проблематичное, не действительное, а лишь *возможное бытие*.

Итак, всякая вещь, данная в чувстве, *причастна тождеству*. Другими словами, разные вещи, в самих себе, в равной мере *заклучают тождество*: черное есть черное, белое есть белое. При переходе от одной вещи к другой, следовательно, удерживается, сохраняется *чувственная достоверность бытия*; ощущаемое простое «есть». В самом

деле, *тождество* является *формой*, *условием* восприятия. И когда мы *отдаем отчет* в своем восприятии, в том, как мы воспринимаем вещи, то вместе с обнаружением формы, способа чувственного восприятия, мы обнаруживаем тождественность в вещах. Здесь мы имеем дело с первым, самым простым видом рефлексии, т.е. самосознания, поэтому рассмотрим его несколько подробнее. Можем ли мы осознать форму или способ чувственного познания? Безусловно. Как давно замечено, было бы странно, если бы знание (или тот, кто знает) не могло знать о себе. Но такой формой или способом является тождество, равенство вещи себе. Значит, познавая способ познания, мы познаем тем самым тождественность вещей, единую вещную субстанцию.

В такой субстанции, как мы знаем, сущность (чувственная конкретность) совпадает с существованием (бытием, абсолютной достоверностью). Поэтому субстанция должна быть определенной данной в восприятии вещью, например, *водой*. С другой стороны, эта вещь, будучи чувственно воспринимаемой и в этом смысле определенной, не имеет границ, является беспредельной. А беспредельное не может быть той или иной вещью. Вода, не имеющая границ, уже не будет водой. Поэтому ближайший последователь и ученик Фалеса Анаксимандр выдвигает положение, что в основании вещей лежит конкретно-чувственное, но бесконечное и неопределенное начало – *апейрон* (по-гречески – бесконечное); вещь как таковая. Что касается определенных конечных вещей, то они также причастны бытию, но временны и, исчезая, расплачиваются этим за дерзость причастности к существованию.

А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу противозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени [8, с. 127].

Анаксимандру также не удастся разрешить логическую трудность – определить чувственно-конкретную и в то же время бесконечную вещь.

Верно, разумеется, что бесконечное не может быть *тем* или *иным* – водой, огнем и пр. Но верно и то, что *бескачественное* начало не может считаться чувственной вещью. Если нет качества, то нет и чувственной конкретности. Действительно, в опыте рефлексии мы обнаруживаем равную себе чувственно достоверную вещь. Но какова природа этой достоверности? Если воспринимается качество, то *какое* качество? Если же мы обнаруживаем бескачественную субстанцию, то как можно говорить о *чувственной* достоверности? Последователь Фалеса и Анаксимандра Анаксимен пытается разрешить проблему тем способом, что называет в качестве первоначала воздух – субстанцию конкретную и в то же время безвидную, неосязаемую. Но такое решение, конечно, не является удовлетворительным. Трудность совсем не в том, чтобы подобрать необходимый предмет, а в том, чтобы разрешить логическую проблему.

Сама проблема, как мы видели, порождена усилием рефлексии, т.е. осознанием формы данности. Когда мы отдаем отчет в том, как нам дан предмет, мы обнаруживаем или удостоверяемся *одновременно* и в форме, и в предмете нашего знания. Через форму знания мы сознаем достоверный предмет. Таков вообще путь познания истины. Сознание пассивно, если оно поглощено своим предметом и не обращается к способу познания, т.е. не сознает самое себя. В этом случае сознание интересуется только то, каков его предмет, каковы его свойства и его законы, и вовсе не интересуется, истинен ли, действителен ли этот предмет. Другими словами, сознание занято сущностью, а не существованием вещей. Напротив, сознание *активно*, когда оно совершает усилие рефлексии или *самосознания*. Открывая способ познания, оно тем самым обнаруживает *условия истинности*. Когда мы познаем форму чувственной данности, мы *в силу этого* открываем чувственную достоверность предмета, находим, *что* есть истинного в предмете знания. Результатом рефлексии является именно *истинный предмет*, через знание себя мы приходим к бытию предмета.

Особенность чувственной рефлексии, т.е. познания формы чувства, состоит в том, что предмет здесь не целиком является результатом рефлексии, иными словами, не все, что мы знаем о предмете, получено через опыт самосознания. Несмотря на то, что сознание активно и обнаруживает определенность бытия в предмете, в то же время предмет сохраняет свою непосредственность и дан сознанию как таковой, как внешний и независимый от сознания. Результат рефлексии оказывается двойственным. Предмет рефлексии, с одной стороны, образован рефлексией, познается через познание формы данности, т.е. через то, как он задается формой познания; а с другой стороны, остается *предметом*, т.е. чем-то самостоятельным и *извне* данным сознанию. В той мере, в какой предмет «освоен» – через форму знания – рефлексией, он утрачивает свои конкретно-чувственные свойства; а той мере, в какой он воздействует на чувства извне (познается воздействующим извне), он это свойство сохраняет. «Чувственно-достоверное бытие», полученное в рефлексии, оказывается, с одной стороны, бескачественным, а с другой, определенно-качественным, «каким-то». Фалес и Анаксимандр, следовательно, с разных сторон раскрывают природу рефлексии чувства.

Восприятие как указывание

Чтобы лучше понять активную, деятельную роль сознания, нужно подробнее рассмотреть отношение предмета и формы. Мы знаем, что предмет – это содержание, данное независимо от сознания, а форма – то, что делает содержание явленным, существующим для сознания. Форма (т.е. сознание) не создает предмет из ничего, а делает его познаваемым. В этом смысле мы, вслед за Фихте, сравнивали предмет с математической точкой, не имеющей пространственной определенности. Однако, сознание не только дает форму для содержания, существующего независимо от формы, но – *более определенно* – является *формой существования* содержания. Вне формы содержание или предмет не только не является познаваемым, он *не существует*. Возвращаясь к геометрии-

ческому примеру, сознание не только дает точке пространственное выражение, превращая ее в линию, плоскость и т.д., но служит формой или условием для *самой* точки. Не отрезок и плоскость служат формой существования точки, а точка является формой существования самой себя.

Как это возможно? Это возможно тем способом, что форма *актуальна*, является готовой, уже имеющейся формой: содержание, как содержание, существует в *данной* форме. В отличие от этого, содержание, которое существует «под условием» формы, является *становящимся*, возникающим, незавершенным. Содержание существует тем способом, что превращается, *делается* содержанием. Поскольку формой в данном случае служит пространство, то содержание становится путем «распространения», «протягивания», никогда не завершаясь в этом своем движении. Форма же всегда остается равной себе, остается *пространством*.

Речь, разумеется, идет не о том, что форма предшествует содержанию во времени, что сознание опережает предмет. По существу это означало бы, что сознание творит вещи, что применительно к конечному, человеческому сознанию абсурдно. Но форма *логически* предшествует содержанию, и это выражается в том, что форма «уже есть», существует в готовом, законченном виде, а содержание образуется, возникает, является становящимся, а не ставшим. Точка не может получить вид отрезка или плоскости определенной величины.

Таким образом, предмет не существует, как думают Фихте или Кант, вне формы, а становится в форме. Мы не измысливаем предметное содержание, и в этом смысле предмет безусловно есть нечто иное, нежели форма. Но иное – не значит внешнее, находящееся вовне. Предмет не находится в *пространственном* отношении к форме. Поскольку предмет – иное, чем форма, то можно сказать, что предмет является «внешним» форме, однако, термин «внешний» здесь никоим образом не может быть понят пространственно. Так как предмет не отличен от формы пространственно, то форма *не испытывает* воздействие предмета.

Только форма воздействует на предмет – в том смысле, что делает возможным его возникновение.

Поскольку форма обуславливает содержание и остается актуальной, равной себе, то содержание или предмет, становящийся в данной, пространственной форме, также равен себе, т.е. является *одним* предметом. Становится нечто одно. Это одно не является субстанцией, потому что субстанция – результат рефлексии, а в данном случае форма не познает себя, а *является* формой, существует как готовая и неизменная. Активность формы состоит в том, что она обуславливает предмет, и в результате этой активности возникает однородное чувственно конкретное содержание. Например, зрение воспринимает цвет. Но прежде, чем станет возможным различать цвета, необходимо, чтобы был воспринят *свет*. Свет – не субстанция, а эмпирическое условие цвета, т.е. предшествует цвету не логически, а реально, во времени. Кроме этого, свет – нечто становящееся и уже поэтому не может быть началом вещей в смысле субстанции. Свет не может быть ничем иным, как непосредственной чувственной данностью.

Форма восприятия в данном случае такова, что *каково бы ни было содержание*, т.е. то, что не зависит от сознания, для сознания оно предстает как нечто одно; становящаяся неразличимая в самой себе сущность.

Сознание, таким образом, обуславливает предмет. Но сознание в состоянии *знать* себя, отдать отчет в себе как таком условии. В самом деле, если я (познающий субъект) задаю форму или способ, каким для меня существуют вещи, а точнее говоря, я являюсь такой формой, – то я могу осознать себя в этом качестве, сознать форму как форму.

Так как форма – нечто равное себе и не меняющееся, то сознать себя значит установить тождественность формы, познать форму в ее тождестве. Однако, здесь мы сталкиваемся с определенной трудностью. С одной стороны, поскольку форма является формой становящегося предмета и составляет с ним одно целое (т.е. обуславливает его логи-

чески, а не во времени), то форма не может быть осознана в ее тождественности. Дело обстоит так, что форма (пространство) является неизменным условием для изменяющегося предмета, поэтому неизменность не может быть осознана *как таковая*, а следовательно, и форма не может быть *осознана* как форма. С другой стороны, форма является не просто формой, а условием, т.е. задает способ существования предмета. Хоть и логически, но форма *предшествует* предмету и в этом предшествовании *может* сознать себя. Эта возможность познать, отличить себя в качестве тождественного условия становления обнаруживается с позиции рефлексии, т.е. самопознания формы, и существует именно как возможность, т.е. как то, что может быть осуществлено и не осуществлено. Нет никакой необходимости в том, чтобы форма отличала себя от предмета. Скорее с позиции рефлексии обнаруживается, или позиция, состояние рефлексии заключается в обнаружении *проблемы*, вопроса: можно ли сознать и отличить форму как форму?

Поэтому если рефлексия (совершенно произвольным образом) осуществляется, она начинается именно с такого вопроса, т.е., по существу, с вопроса о том, возможна ли рефлексия? Поскольку сама рефлексия, познающая себя форма ставит этот вопрос, ответ предопределен самим существованием вопроса: безусловно, форма в состоянии познать себя.

Форма познает себя тождественной, равной себе, неизменной и непрерывной. И этим она отличает себя от предмета, который становится в этой форме. Но предмет, *становящийся* в такой форме, также является неизменным и непрерывным и в непрерывности ничем не отличается от формы. Рефлексия оказывается незавершенной. Форма, отличив себя как условие становления, никак не отличает себя от того, что становится. Причина, сознавая себя причиной, в то же время не сознает своего отличия от результата.

Причина этой незавершенности заключается в том, что форма познает себя «созерцательно», т.е. так, будто она является предметом для

себя и познает саму себя в качестве предмета. Главным признаком созерцания служит то, что рефлексия представляется как отношение двух различных сторон: того, кто рефлектирует (познает себя) и того, что рефлектируется. Но так как рефлексии полежит форма, то получается абсурд: очевидно, что нельзя созерцать, т. е. познавать предметно *тождество само по себе*. Желая созерцать тождество, мы на деле возвращаемся к состоянию до рефлексии, когда форма *была* тождеством и условием тождества предмета, но не знала себя, другими словами, возвращаемся к неразличности формы и предмета.

Рефлексия, следовательно, достигается не созерцанием, а *действием*, в котором тот, кто познает, и то, что познается, представляют собой *одно и то же*, и форма превращается в *границу* предмета. Поскольку форма познает себя как тождественное, равное себе условие становления, то рефлексия заключается в том, что форма деятельно *воспроизводит* себя в своем тождестве, вновь и вновь возвращается к опыту самопознания, каждый раз заново удостоверяется в самом себе. Рефлексия, следовательно, может иметь здесь только *непосредственно-деятельный* вид. Я знаю о себе тем способом, что повторяю опыт самотождества.

В результате возникает иная форма восприятия: каков бы ни был предмет, для сознания он получает вид *конечных* определений. Если предмета (т.е. независимого от сознания содержания) нет, то нет и опыта восприятия. Но если предмет существует, он воспринимается под формой *дискретного* – как ряд один за другим являющихся предметов. Повторение является условием восприятия содержания. Кант называет такую форму временем. Ее особенность заключается в том, что форма знает себя и в то же время остается живым непосредственным впечатлением. Поскольку форма знает себя, она, казалось бы, должна утрачивать непосредственность. Другими словами, мы должны воспринимать не только вещи, но и способ их восприятия, должны отдавать отчет в том, как формируется восприятие и какова его форма. Но в действи-

тельности мы просто видим (слышим и пр.) вещи одну после другой – так, как если бы не только их содержание, но и их определенность была независима от нас. Наше восприятие строится таким образом, что *форма знает себя, но не знает себя в вещах*. Иначе говоря, знает себя деятельно и непосредственно.

Рассмотрим несколько подробнее отношение формы и предмета. В действии повторения форма сознает, схватывает свое тождество. Поскольку форма схватывает тождество, предмет получает *определенность*. Но поскольку тождество формы не существует как нечто устойчивое, то форма не сознает того, что является определенностью предмета. Форма дает предмету определенность, но не знает себя в предмете. Это состояние, или опыт сознания имеет две стороны. Во-первых, схватывая тождество, мы сознаем себя, непосредственность своего существования как формы, или действия. В этом сознавании мы есть, но есть непосредственно, т.е. *не отдаем отчета* в своем существовании. Непосредственность, как мы уже говорили, означает, что мы существуем (или сознаем себя) в действии воспроизведения себя. Поскольку мы существуем или сознаем себя в действии и как действие, мы *знаем себя, но не сознаем, что знаем*.

Воспроизведение предполагает последовательность действий, поэтому можно сказать, что форма (мы) существует во времени. Но совершая последовательные действия, мы не сознаем последовательности, или не сознаем времени. Все, что имеется в нашем сознании, это действие.

Сознавая действие, мы сознаем свое *тело*. Из чего состоит наше тело? Очевидно, из тех же элементов, что и внешний мир – как думали греки, из земли, воды, воздуха и огня. Глаз, например, по большей части состоит из воды. Однако когда мы смотрим на что-то, то воспринимаем не глаз, видящий предмет, а только *сам предмет*. Когда я смотрю на стол, то вижу не то, как стол отражается на сетчатке глаза, а просто стол. Это означает, что тело (т.е. органы восприятия) не дано нам в ка-

честве предмета, т.е. как то, что телесно существует и через что мы воспринимаем вещи, – но тело есть форма восприятия. Глаз – это не стекло или прозрачная жидкость, через которое мы что-то видим, но, хотя глаз состоит из тех же элементов, что стекло и жидкость, глаз – не предмет и не вещь, а *способ* видения.

Аристотель первый обратил внимание на этот парадокс: тело, состоящее из тех же элементов, что и вещи, представляет собой не вещь, а способ восприятия внешних вещей. *Тело есть форма восприятия*. Отсюда следует, что сознание не прямо, не непосредственно вносит форму в мир, а через тело. Аристотель выражает это следующим образом: *душа есть форма тела* [1, с. 394-395]. Это означает, что душа превращает тело в форму, которая и становится формой вещей. Тело – тот способ, каким душа познает, образует свой предмет.

Из того, что тело не дано нам предметно (т.е. так, как внешние вещи), не следует, тем не менее, что мы ничего не знаем о *нем*. О своем теле мы знаем не предметно, а *деятельно*. Когда мы смотрим на предмет, мы действительно не видим, как предмет отражается на сетчатке глаза, но при этом мы *чувствуем, что смотрим* на предмет. Душа (т.е. сознание) не только является формой тела, но знает его как форму. Если бы мы знали тело предметно, оно превратилось бы для нас во что-то внешнее, *иное*, чем мы сами. В действительности мы знаем тело как свое, как что-то неотделимое от нас, как *самих себя*. Это объясняется тем, что *знание о теле неотрывно от самого опыта знания*; знание тела – знание того, как мы познаем. Форма в рефлексии открывается нам как деятельность.

Однако из того, что форма является действием и схватывается нами как действие, не следует, что форма существует и схватывается как нечто положенное во времени, т.е. имеющее начало, середину и конец. Напротив, восприятие представляет собой *вневременное действие*; восприятие не возникает и не заканчивается, а есть. Аристотель выражает это следующим образом: *смотрю и уже посмотрел, слышу и уже услышал*.

Таким образом, схватывая тождество формы, мы сознаем себя как телесное, или воспринимающее действие. Если имеется опыт познания конечных, или дискретных вещей, то одной стороной этого опыта является обнаружение себя как тела. Другой стороной опыта служит столь же непосредственное знание предмета. Непосредственность здесь выражается в том, что предмет сознается только *в его содержании*. Мы захвачены содержанием вещи и не отдаем отчета в ее форме. Поскольку мы не сознаем формы содержания, к этому знанию также применима формула: мы знаем, но не сознаем, что знаем.

Обе рассмотренные формы, конечно, не существуют самостоятельно: не может быть пустой, погруженной лишь в себя и не опирающейся ни на какой предмет формы, точно так же, как не бывает предмета, лишённого какой бы то ни было границы. Обе стороны мыслимы только как стороны, или моменты *формы*. Форма осознала и отличила себя в качестве условия существования предмета: форма есть граница, а предмет становится как дискретный, ограниченный предмет; предмет становится посредством установления границы. Что это означает? Это означает, что форма в *самой себе* обнаруживает и себя, и то, что ею обусловлено. Мысля себя, форма мыслит, с одной стороны, себя, а с другой стороны, предмет.

Но при этом форма *не мыслит себя в предмете*. Это выражается в том, что мысля предмет, форма не обнаруживает себя в нем, и в том, что мысля себя как форму и границу, она мыслит себя не как границу предмета, а как действие установления границы, которая, лишь закончившись, начинается сначала. И в том, и в другом случае форма не знает того, что она делает – устанавливает границу предмету. Став границей, форма *опосредует собой* свое знание о предмете, но *ничего не знает об этом опосредовании*. Это можно выразить иначе: форма не отличает себя от того содержания, формой которого служит; для формы она (форма) и содержание неразличимы.

Впрочем это никак не мешает совершаться опыту установления границы, и смысл этого опыта, более определенно, состоит в *указывании*, т.е. в действии формы, направленном на предмет. Наше сознание состоит в сознании «вот», или в сознании «вот это». На уровне указания мы еще не имеем основания различать предметы, не можем даже утверждать, что они стоят «рядом» или один «после» другого. «Конечность» у нас получается лишь путем воспроизведения формы восприятия, поэтому мы не в состоянии ничего знать о том, что общего или различного есть в вещах, не можем их соотносить или сравнивать между собой. Все, что мы знаем о каждой вещи, – что она «вот эта». Поэтому здесь неупотребимы также определения «множества» или «времени» в смысле осознанной последовательности. Строго говоря, на стадии указания нет и не может быть понимания «единого» и «многого», «раньше» и «позже», как нет понимания «разного», «схожего» и т.п. Имеется лишь понимание «вот», которое применяется к безразлично сменяющим друг друга вещам. В опыте рефлексии непосредственно сходятся *всеобщее* – неизменно повторяющаяся форма «вот» – и *конкретное* – то или иное содержание восприятия.

«Указывание» – первая действительная (узнаваемая, привычная) форма знания. Благодаря рефлексии формы в самое себя мы познаем *нечто*, некую определенность. Например, видим цвет. Форма вообще является условием существования содержания и в этом качестве позволяет видеть свет (или воспринимать любой другой однородный неразличимый в себе предмет). Но сознающая себя, отдающая в себе отчет форма позволяет *в свете* различить цвет. Без света нет и не может быть цвета, но цвет является действительностью или определенностью света. В цвете нет ничего, что прежде не было бы в свете, но то, что в свете существует лишь как возможность, в цвете делается действительным. Аристотель говорит поэтому: свет есть энтелехия (действительность, определенность) темноты, а цвет есть энтелехия света. Это мож-

но выразить иначе: свет доказывает способность видеть вообще (темнота – просто отсутствие видения, слепота), а цвет – способность видеть *что-то*. Когда мы осознаем свою способность видеть, мы видим нечто определенное. Первым результатом рефлексии, таким образом, является предметное восприятие.

Похожий взгляд на первый и простейший вид восприятия высказывает Лейбниц. Согласно Лейбницу, субъект восприятия – Лейбниц называет его *монадой* – активен по отношению к предмету восприятия, во-первых, потому что он дает ему форму, а во-вторых, потому что самостоятельно переходит от одного предмета восприятия к другому. Причина перехода от одного восприятия к другому лежит *в субъекте* восприятия или монаде, а не в предмете. Поскольку монада *сама* совершает переход от одного чувственного содержания к другому, она остается неизменной или *простой*. Другими словами, при превращении одного восприятия в другое *форма восприятия не меняется*. В этом и состоит активность монады. Если бы причиной изменения в восприятии было воздействие вещей, это означало бы, что вместе с восприятием изменяется и монада, т.е. субъект восприятия, что монада получает сложную структуру, состоящую из множества восприятий. Поскольку же монада активна, то, воспринимая многое, она остается простой. В этом смысл знаменитого высказывания Лейбница, что «монада не имеет окон»: воспринимая различное, монада не испытывает никаких внешних воздействий [5, с. 413-414].

Но активность монады у Лейбница никак не связана с рефлексией. Простая монада или простое восприятие у Лейбница как раз и отличается тем, что не осознает себя. Хотя ясно, что не существует никакого другого смысла активности или способа активности формы, кроме самознания. И если переход от одного предмета восприятия к другому имеет начало в субъекте восприятия, то такой переход может быть совершен лишь *посредством акта рефлексии*. Простота восприятия состоит в том, что, совершая рефлексю, мы не сознаем, что совершаем ее, т.е.

совершаем ее *непосредственно деятельно*. Следовательно, «простое восприятие» – следствие простой (не знающей себя) формы рефлексии.

Заключение

Подведём итоги. Кантовский дуализм основан на различении содержания и формы. Содержанием служат «элементы», которые являются познаваемыми и различаемыми лишь при условии внесения формы. Наше уточнение – в развитие кантовской концепции – заключается в том, что форма является не условием данности, познаваемости содержания, а условием его существования: содержание становится в актуальной, тождественной себе форме. Такой подход, на наш взгляд, позволяет преодолеть внешнее отношение формы и содержания, сделать более активной роль сознания в познании вещей.

Список использованных источников

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371-448.
2. Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. 444 с.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 3-417.
4. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА Тайм-аут, 1993. 477 с.
5. Лейбниц Г.-В. Монадология // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 413-429.
6. Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 275-345.
7. Фихте И. Г. Факты сознания // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. II. СПб.: Мифрил, 1993. С. 619-769.
8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / под ред. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 576.