Философские взгляды Платона и Аристотеля

Мышление человека так устроено, что по самой своей природе непрестанно стремиться к познанию начал в бытии вещей и жизни. Само осознание себя мыслящим, разумным, заставляет человека искать ответы на вопросы о смысле жизни, о первоначальных основах бытия и познания.

Существовавшие же в древности традиционные (т. е. религиозные) ответы на эти вопросы, часто не могли удовлетворить потребностям разума, поэтому подвергались жесткой критике. И вот, еще в античном мире возникает философия - как стремление найти ответ на вопрос о смысле жизни отличный от традиционного. И так как "на первых же порах своего развития греческая философия разрывает связь с народными религиозными представлениями, то люди преданные философии, вследствие этого, искали в ней не только знания в собственном смысле, но и убеждений, потребных для жизни практической"[1]. Другими словами, "философия эллинов с самого начала не была лишь бесплодной умственной гимнастикой"[2], но имела широкое значение и была призвана стать основой и возможностью для осуществления нравственной деятельности античного общества.

Греческая философская мысль была достаточно разнообразна в своем развитии, оригинальность греческого мышления не позволяла заключить себя в узкие рамки определенных направлений, но "с методической постепенностью, хотя в то же время заявляя редкую подвижность, переходя от одной системы в другую, развилась в целом ряду форм, отразивших в себе движение в различных направлениях греческого гения"[3].

Такая свобода философствования таила в себе определенную опасность, которая и нашла свое выражение в учении софистов, посредством учения которых "в греческую мысль вливается скептическая струя, т.к. та субъективная рассудочность, которую они развивали, неизбежно ведет к скептицизму"[4]. Так, корифей софистов Протагор (V в.) учил о невозможности абсолютного знания на том основании, что все меняется, и сам человек, и окружающая действительность. Столкновении же их приводит к знанию, которое не имеет объективного характера в силу его мимолетности, т.к. другое столкновение дает уже другую информацию. А раз познать предмет невозможно, то надо принимать его таким, как он представляется. Такое учение об относительности всего воспринимаемого - есть провозглашение принципиального релятивизма наших знаний, который последователи Протагора доводили до конца, что приводило, в свою очередь, к релятивизму во всем. Отрицая какие бы то ни было объективные нормы и признавая "человека мерой всех вещей" (Теэтет 152а, т. 2, с. 238), т. е. субъективное мнение и произвол, софисты "в отношении практическом (т. е. нравственном) не в состоянии были представить ни определенных начал действования, ни твердо установленной точки зрения, для суждения о нравственном достоинстве действий человеческих"[5], иначе говоря, "софисты будучи отрицателями по преимуществу, отрицали без исключения все определяющие начала общежития, принципиально отвергали саму возможность таких начал, т. е. каких бы то ни было устоев жизни и мысли"[6]. Таким образом философское утверждение софистами релятивизма наших знаний приводило к релятивизму в этике, а это разрушало сами основы общественной жизни.

Первым против софистов, усмотрев всю опасность для общества их учения, выступил гениальный философ Сократ (469-399). Обличая внутреннюю несостоятельность софизма, Сократ отметил тот факт, что не смотря на относительность эмпирического познания, все же существует некоторая степень устойчивости человеческих представлений, которое выражается в более или менее определенных понятиях, иначе "если бы каждый под каждым словом и каждый разумел нечто различное, то невозможны были бы не только разговор, соглашение и общее действие двух или нескольких человек, но и вообще целесообразная и последовательная деятельность одного человека"[7]. И далее Сократ сделал такое заключение, что "если есть какое-либо знание вообще, то сама его возможность предполагает идею безусловного, истинного знания"[8]. Элементом же подлинного знания, является строго определенное понятие, выработка которого посредством самоиспытания, самопознания и испытания других, приведет к истине. Таким образом идеалом абсолютного знания является система строго определенных понятий. Утверждая же достижимость абсолютного знания мы косвенно утверждаем достигаемость абсолютных нравственных норм, т. к. нравственное знание есть часть абсолютного знания: "чтобы правильно поступать нужно знать правду, добро и истинное благо человека, но чтобы знать нужно отличать истину от лжи, истинное знание от ложного"[9].

Продолжил борьбу с "софистической опасностью" (т. е. релятивизмом в этике и гносеологии) ученик Сократа Платон (427-347). Хотя все творчество Платона "пронизано сократовским стилем поисков истины, сократовской манерой философствования и сократовским пониманием роли философии в человеческой жизни"[10], в то же время, философия Платона это попытка найти более философское (т. е. критическое) обоснование учения Сократа. Эта попытка была реализована Платоном в стройную гносеологическо-онтологическую теорию, и "если Сократ посвятил свои силы борьбе за существование философской и тесно с ней связанной нравственной истины и положил для нее фундамент, то Платон воздвиг сам храм этой истины и начертал ее образ"[11].

Центральным нервом всей философии Платона стало его учение о так называемых идеях: "теория идей стала как бы частью имени Платона, его символом"[12]. Но само по себе изучение теории Платона об идеях представляет собой серьезное и непростое дело, недаром видный отечественный исследователь древней философии А.Ф Лосев советует "прежде чем оценивать Платона или работу о Платоне, заняться на несколько лет философией вообще и получить хотя бы элементарную философскую школу для собственного ума"[13]. Эта трудность в изучении и оценке обусловлена тем, что у Платона нет систематического, цельного изложения его учения об идеях. Все пронизано у Платона учением об идеях, но оно как бы разбросано по различным его сочинениям. Это приводило даже к тому, что у некоторых исследователей складывалось ошибочное представление, будто "Платон пытается скрывать свои подлинные воззрения в большом разнообразии возможных истолкований"[14]. Но в действительности же, по мнению А. Ф. Лосева все дело в том, что "философия Платона находится в непрестанном становлении, философствование Платона есть сплошное кипение и бурление, сплошные каскады и фейерверки мысли, сплошной фонтан неутомимого философского глубокомыслия"[15]. Но все же большинству исследователей Платона представилась возможным с той или иной степенью очевидности изложить его учение об идеях.

Гносеологическая часть учения Платона об идеях в основе своей излагается в диалоге "Теэтет". Здесь, ставя вопрос о том, "что такое знание само по себе" (Теэтет 146е, Т.2, стр.231), Платон выступает решительным противником того взгляда на знание, которое утверждалось Протагором, а именно, что "знание есть ничто иное как ощущение (ai[sqhsi")" (Теэтет 151е, Т. 2, с. 237). И Платону удается "с замечательным усердием и глубоким психологическим анализом доказать, что знание и ощущение отождествлять нельзя"[16]. Ощущения носят субъективный характер и постоянно меняются. Показания ощущения часто противоречивы и взаимоопровергают друг друга: "если ты назовешь это большим, оно может показаться и малым, если назовешь тяжелым - легким" (Теэтет 152d, т. 2, с. 239), т. е. все зависит от того, кто воспринимает предмет и при каких условиях. Таким образом, "ощущения или восприятия показывают нам вещи не такими каковы они есть, но лишь какими они нам кажутся"[17], а значит ощущение ни в коем случае нельзя сделать критерием истины. Кто же отождествляет знание с ai[sqhsi", тот должен признать, что и сделал Протагор, что для каждого истинно то, что ему кажется. Но Платон доказывает, что в таком случае учение Протагора разрушает само себя. Если все мнения истинны, то "не придется ли Протагору признать, что его собственное мнение ложно, если он согласится с тем, что мнение тех, кто считает его мнение ложным, - истинно" (Теэтет 171b, т. 2, с. 264).

Вместе с тем Платон указывает на то, что ощущение не есть конечный источник нашего познания, потому что "одни вещи душа наблюдает сама по себе, а другие с помощью телесных способностей" (Теэтет 185е, т. 2., с. 283). Например, общие отношения тождества, сходства, различия нельзя считать ощущениями, а значит у человека имеются познавательные способности отличные от ai[sqhsi", а именно умственные (novhsi").

Попытка же представить эту умственную деятельность души, формирующую истинное знание, как мнение (ajlhqhv" dovxa), не может быть признана состоятельной. И вот почему: истинное мнение не тождественно истинному знанию, "истинное мнение и знание... это разные вещи" (Теэтет 201с, т. 2, с. 305), т.к. "мнение есть знание смешанное, нечистое, ибо в нем надо различать два элемента: чувственный и рациональный, к которому подводится элемент чувственный"[18].

Так же несостоятельна попытка представить знания, как "истинное мнение, соединенное с объяснением" (Теэтет 201d, т. 2, с. 305) (alhqhv" dovxa metav lovgou). Фактически, это есть описание и понимание предмета, разделение его на составные части и указание характеристического отличия предмета. Но осуществление таких умственных действий предполагает наперед знание предмета: "если присоединить объяснение [традиционному мнению] означает знать, а не иметь мнение об отличительном признаке" (Теэтет 209е, т. 2 с. 316) т. е. получается, что знание есть правильное мнение, соединенное со знанием, иначе говоря, правильное мнение только тогда становиться знанием, когда к нему это знание присоединяется. Поэтому "выходит, что ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение в связи с правильным мнением, пожалуй, не есть знание" (Теэтет 210а, т. 2 с. 317). В этой своей критике чужих взглядов на знание Платон проводит мысль, что истинное знание может заключаться только в понятиях. Только такое знание твердо, устойчиво и неизменно. Но если Сократ думал, что понятия образуются путем исследования частных предметов и выделения общих признаков и свойств предметов, то Платон считал, что понятия отличаются такими свойствами, какие не могут быть выделены при помощи метода Сократа: "Мы необходимо должны знать равное прежде того времени, когда увидев в первый раз вещи равные, размышляем, что все они, хотя и стремятся быть равными, но им чего-то недостает" (Федон 74е т. 2 с. 37). Поэтому Платон необходимо приходит к тому, чтобы признать существование особых объектов познания, особых сущностей. И наши понятия - есть копии этих абсолютных реальностей, особых объектов истинного знания - идей (ijdeva). Они также реальны, как реально наше знание и без предположения их бытия знание необъяснимо (см. Государство V, 477с, т. 3 с. 279-280). Реальность идей кажется для Платона неизбежным условием возможности научиться мышлению (см. Парменид 135аb, т. 2, с. 415), поэтому он делает вывод, что "если ум и истинное знание - два разных рода, в таком случае идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом, безусловно существуют сами по себе" (Тимей 510, т. 3, с. 493). И с другой стороны, для Платона "познание возможно только в том случае, если объект познания постоянен, неизменен; только в таком случае ему присуща и истинность"[19], отсюда и существующие сами по себе идеи, познаваемые только умом не могут находиться в нашем предметно-чувственном изменчивом мире, но образуют особый умопостигаемый мир (tovpo" novhto"). Таким образом, "установив, на почве психического анализа различие между знанием чувственным и знанием умственным, Платон сделал смелое заключение, что параллельно этому существуют два мира: чувственный и умственный или мыслящий"[20].

Но если истинное знание заключается в понятиях, которые соответствуют особым объектам, находящимся вне предметно-чувственного мира, то как же достигнуть этого знания? Каков механизм снятия копий с идей?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, необходимо, по возможности, четко уяснить, что представляют из себя по сути эти самые идеи.

Идея не есть предмет или вещь, какими являются предметы и вещи видимого мира, необходимо исключить всякую степень материальности из понятия об идее, понятие об идее принадлежит к совершенно иной сфере, чем понятие вещи и события. Идеи также не есть и наши мысли или наши субъективные представления, "они обладают вечной реальностью..."[21] и "есть умозрительные сущности"[22]: "идея нерожденная и негибнущая, ничего невоспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая" (Тимей 52а, т. 3, с. 493) (о неизменности см. также Федон 78D, т. 2, c. 42-43) Идеи тождественны сами себе (см.Филеб 15bc, т. 3, с. 16), к идее не может прилагаться какая-либо пространственная характеристика: "Это то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует" (Тимей 526, т. 3, с. 493).

Отсутствие пространственно-временной характеристики делает положительное описание идеи практически невозможным, идея у Платона есть - "бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души - уму" (Федр 247с, т. 2, с. 183).

Но несмотря на свою "трансцендентность мировому бытию (как быванию), идеи собой же его обосновывают, бытие причастно им, а они бытию, между двумя мирами существует неразрывная связь - причины и следствия, основы и произведения"[23]. Другими словами, идея у Платона "является оригиналом и источником вещей, она - основание вещи, причина ее существования, постоянно поддерживающий ее принцип"[24], т. е. идеи являются первообразами вещей, их образцами (paraбб,deigma), а вещи их отобразами (ei;dwlon), у Платона вещи причастны идеям, а идеи в свою очередь, присущи вещам. "Платон утверждает, что идеи являются тем в силу чего причастные им вещи получают свои свойства"[25], т. е. причастность наделяет предметы определенными характерными признаками. Это положение подвергается критическому анализу в диалоге Парменид (131-132, т. 2, с. 409-411). Там ставится вопрос: "как оставаясь единой и тождественной, идея в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей?" (Парменид 131b, т. 2, с. 400) Для доказательства своей правоты Платон использует аналогию дня, находящегося во многих местах одновременно, но тем не менее одного и того же (см. Парменид 131b, т. 2, с. 409). Для Платона неприемлемо понимание причастности в грубом и буквальном смысле, т. е. так, что телесные предметы заключают в себе идеи, предметы есть лишь призрачные изображения идей, их копии (Госуд. 514, т. 3, с. 321).

Однако, следует отметить, что в теории Платона есть определенные недостатки, которые усматривал и сам Платон. Дело в том, что если последовательно исходить из теории об идеях, то их должно быть столько же, сколько множеств существенно сходных предметов, явлений, процессов, состояний, качеств, отношений и т.д. Но эта необходимая последовательность нарушается. Так, Платон отказывается допустить, что существуют идеи волоса, глины, грязи и иные идеи вещей подобного рода, и утверждает, что их существование ограничивается тем, как мы их видим (см. Парменид. 130с, т. 2 с. 408). Поэтому в конце жизни Платон утверждал, что идеей обладают только ценные, с точки зрения этики, понятия. Это привело к тому, что и оба мира Платон стал противопоставлять с точки зрения ценности. Гносеологическое понятие идея становится аксиологическим - идеал.

Идеальный мир Платона противостоит обыденному миру не только как абстрактное - конкретному, сущность - явлению, оригинал - копии, но и как благое - злому. Поэтому идеей всех идей, высшей идеей выступает идея блага как такового. Она есть источник истины, соразмеренности, гармонии и красоты: "чем благо будет в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам" (Государство 508с, т. 3, с. 315). В умственном мире идея блага является причиной акта познания в котором ум становится познающим, а объекты ума, т. е. идеи - познаваемыми: "познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им бытие, существование, хотя само благо не есть существующее, оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой" (Государство 509b, т. 3, с. 317) "Если же благо есть в умственном мире причина познающего и познаваемого, т. е. разума и идей, то оно есть причина и истины, т. е. соединения их в созерцании"[26]. Будучи причиной, идея блага есть вместе и первообраз, по природе своей высший, чем его следствия и подобия, т. е. высший ума, идей и созерцания, которые ему уподобляются"[27]. Идея блага сообщает философии Платона характер целесообразности (телеологичности) (Филеб, 53е-54d, т. 3, с. 61-62), т.к. идея блага есть причина всякого совершенства, всякого бытия, причина от которой все происходит, всякий в мире порядок. А если это так, то идею блага можно отождествить с божественным разумом, с Богом.

Для теории познания идея блага имеет следующее значение: познание истины есть вместе с тем и познание блага - высшей нравственной категории.

Необходимо также сказать о том, что мир идей Платона имеет определенный характер внутренних отношений. И хотя Платон не сложил четко разработанную систему этих отношений, некоторые моменты их все же можно указать.

Идеи могут быть более или менее общими, находится в отношении рода и вида. В таком случае одна идея подчиняется другой. Две или более идеи могут входить в одну и ту же родовую идею. В таком случае они соподчинены между собой. Например, идея кошки и идея собаки входят в идею четвероногого, подчинены этой более общей идее и соподчинены между собой.

Есть также идеи, которые не могут сочетаться между собой - это противоположные идеи: чет и нечет, огонь и снег, жизнь и смерть (Федон 105сd, т. 2, с. 66).

Но все-таки каким же образом Платон объяснял приобретение разумом истинного знания? Объяснение которое дает Платон образное и сводится к тезису, "что знание есть припоминание" (Федон 91с, т. 2, с. 59) Душа человека перед вступлением в земную жизнь находилась в to,poj noh,toj и созерцала идеи своей сверхчувственной частью, напечатлевая их в себе в виде копий. Когда же душа соединилась с телом, то забыла эти знания.

Во время жизни в этом мире человек сталкивается с предметами, и органы внешних чувств снимают с них копии. В "Теэтете" Платон также образно описывает и этот механизм, предоставляя в душе каждого человека "материю" подобную воску, на которой отпечатлеваются внешние предметы (Теэтет 191с, т. 2, с. 292) А так как и наши понятия и предметы окружающего мира есть копии идей, то копии предметов "напоминают душе о копиях идей как по сходству с ними, так и по различию"[28], т. е. натыкаясь на предметы душа вспоминает ряд копий идей забытых ею.

Таким образом, учение Платона об идеях - есть гениальная гносеологическо-онтологическая теория, она объясняет и сущность философского знания, и путь к его достижению, и сам предмет знания. "Идеи Платона имеют значение и логическое и метафизическое вместе, ибо представляют в себе то, что есть существенного в познании и бытии вещей"[29].

С именем Платона связано имя другого великого философа - ученика Платона Аристотеля (385-322), "который никогда не довольствовался ролью компилятора, но все что он излагал - вплоть до мельчайших деталей - было им продумано и приведено в связь с целым"[30]. Громадное значение в философии Аристотеля занимало теоретическое мышление и в этом отношении он оставался платоником до конца дней. Главным, собственно говоря, произведением Аристотеля является его, состоящий из 14-ти глав, сборник под названием "Метафизика". Но сам Аристотель называл это свое произведение "Теология". Слова метафизика вообще не было во времена этого философа. Это неологизм возникший в I в. до Р. Х. в результате работы по систематизации рукописей Аристотеля , которую проводил Андроник Родосский. Готовя к изданию сочинения Аристотеля , он поместил трактаты относящиеся к проблемам бытия и познания после книг относящихся к физике, и не зная как их назвать, обозначил словами "то, что после физики"[31] (ta. meta. th.n fusin).

Философия Аристотеля вытекает из философии Платона, т. к. он "придерживался того же взгляда на природу знания, которое имеет свое начало в разуме, в понятиях, а не в ощущении"[32], они оба философы умозрительные, исходящие из основных начал Сократа.

И будучи учеником Платона, Аристотель не мог не сформировать своего отношения к учению Платона об идеях. Аристотель высоко ценил своего учителя, никогда не отзывался о нем пренебрежительно, но вместе с тем, это его уважение к авторитету своего наставника не превращалось у него в слепое поддакивание: "хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине (Никомахова Этика I, 4, т. 4, с. 59). И выполняя свой священный долг, видя уязвимые места платоновской теории идей, Аристотель подвергает это учение Платона проницательной и нелицеприятной критике.

В 13-ой книге своей Метафизики он дает достаточно пространную критику учения Платона об идеях, которая, по мнению некоторых исследователей, не всегда достаточно основательна и убедительна (см.: Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. с.548-354).

Так например, Аристотель пишет: "ни один из способов, каким доказывают, что эйдосы существуют, не убедителен... по доказательствам от знаний эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно "единого во многом" они должны были бы получиться и для отрицаний, а на основании довода, что "мыслить что-то можно и по его исчезновении" - для преходящего" (Метафизика XIII 1079а, т. 1, с. 328).

А. Ф. Лосев считает, что "для Платона тут тоже нет ничего страшного. Это страшно для Аристотеля . Потому, что он, овеществляя идеи, думает, что раз дана идея отрицания, то она сама себя отрицает, или раз дана идея исчезнувшего, то это значит, что исчезла сама идея. Но такой натурализм совершенно не свойственен платонизму, и последний может без всяких противоречий с самим собой говорить о сущей идее не-сущего, о исчезнувшей идее исчезнувшего"[33].

Но для нас непосредственный интерес представляет не выяснение состоятельности или несостоятельности аргументов критики Аристотеля , а то какими именно положениями своей критики он воспользовался для формирования своего учения о познании.

 Аристотель заметил, что раз идеи у Платона представляют собой онтологическую реальность, и как истинно сущее, как оригиналы вещей, они неподвижны, то теория Платона не дает возможности объяснить постоянное движение и изменение предметно-чувственного мира. По его мнению, Платон напрасно указал что идеи имеют обособленное от вещей состояние, самостоятельное бытие.

"Это абсолютно бесполезное отделение идей от вещей, т.к. они, будучи отвлеченными сущностями не могут являться причиной движения вещей или какого-либо их изменения" (Метафизика XIII, 5 1079b, 14-15, т. 1, с. 380) они "ничего не дают для познания бытия вещей, т.к. находятся вне причастных им вещей (Метафизика XIII, 5 1078b, 17-18, т. 1 с. 380). А раз так, то по существу Платон только удваивает мир уже существующих вещей, не раскрывая знания о них "как будто большее число сущностей легче познать чем меньшее"[34]: "как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает (Метафизика XXIII, 5 1079b , 33-34, т. 1, с.328).

Исходя из этих ключевых моментов, Аристотель осуществляет поправку учения Платона тем, что помещает идею в саму вещь: "следует считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть: как могут поэтому идеи, если они сущности вещей существовать отдельно от них?" сосчитает (Метафизика XIII, 5 1079b, 35-180 а1, т. 1, с. 330).

Иначе говоря, если идея - сущность вещи тогда она находится в самой вещи, если она вне вещи, тогда она не есть ее сущность. " Аристотель мыслит себе идею вещи не как-нибудь отдельно от вещи и не где-нибудь в другом месте, чем-то, которое занимает данная вещь. Идея вещи есть сущность вещи и потому функционирует в самой же вещи"[35]. Это есть основное и принципиальное отличие учений об идеях у Платона и Аристотеля. Скорее всего, желая подчеркнуть это отличие, Аристотель заменяет термин ide,a на синонимичный ему morfh. - форма.

Являясь сущностью предмета, форма в плане бытия "осуществляется в некоем субстрате (Vupokei/menon) материи (u;lh), причем является движущим принципом, ведущим развитие к своему полнейшему осуществлению: она является и данностью и заданностью для своего вида, а вместе с тем законом ее развития, целепричиной, делающей вещь воплощением своей идеи"[36].

Несмотря на то, что формы существуют только в вещах, им принадлежит самостоятельное бытие, в том смысле, что они являются первоосновами вещей: "форма существует раньше предметов, она не разрушима, главная причина и предметов, сочетает элементы в одно целое, вносит гармонию и направляет предмет к цели и ведет к совершенству"[37].

Поскольку же форма выступает "причиной изменения и движения"[38], которому все подлежит в мире, то это позволяет Аристотелю гениально объяснить соотношение между формой и предметом.

Как уже отмечалось, Аристотель считал, что знание может иметь дело с понятием заключающим в себе существенные определения предмета, т. е. Аристотель как и Платон видит истинное знание в познании неизменной сущности и последних оснований вещей, поэтому "в плане познания форма - это понятие о предмете или же определения существующего в себе предмета, которые могут быть сформулированы в понятие о предмете"[39].

Знание человека формируется или осуществляется посредством работы ума, путем обнаружения общих признаков предметов и извлечения и компонования их в понятия, т. е. разум прежде всего пытается определить то единое, что свойственно многим схожим предметам. Для этого сначала отсекаются все случайные индивидуальные признаки, которые могут быть, а могут и не быть. При этом акцентируется внимание на признаки видовые и родовые, т. е. отличительные черты не каждой отдельной вещи, а неопределенного множества вещей, сходных между собой по этим признакам. Совокупность этих признаков и "составляет ту общую определенность, которая осуществляется в вещах, будучи движущей причиной, формой и конечной целью перемен в них происходящих. Определенность эта и есть сущность, содержащая в себе всеобщее и необходимо существующее"[40], а значит составляющая истинное знание о бытии.

Таким образом, можно сделать следующий вывод: идея для Аристотеля, не есть оригинал для понятия как для Платона. Понятие у Аристотеля это продукт творческого действия человеческого ума. Учение Аристотеля об идеях - более простое, чем у Платона, т.к. нет деления на два мира, но при этом не менее трудное для понимания, т.к. вызывает определенные недоумения. С одной стороны, никто из людей не занимается тем, что извлекает общие признаки и формирует понятия. Мы скорее опознаем понятия уже присущими себе, т.к. когда овладеваем языком в детстве, содержащим уже понятия, то делаем это без самосознания происходящих процессов познания. А с другой стороны, для извлечения общих признаков необходимо сравнение предметов, а этот процесс осуществляется благодаря работе органов внешних чувств.

 Аристотель открыл новую эпоху в понимании души как предмета психологического знания. Его источником стали для него не физические тела и бестелесные идеи, но организм, где телесное и духовное образуют нераздельную целостность. Душа, по Аристотелю ,— это не самостоятельная сущность, а форма, способ организации живого тела. Тем самым было покончено и с наивным анимистическим дуализмом, и с изощренным дуализмом Платона.

 Аристотель был сыном медика при македонском царе и сам готовился к медицинской профессии. Явившись семнадцатилетним юнцом в Афины к шестидесятилетнему Платону, он несколько лет занимался в его Академии, с которой в дальнейшем порвал. Известная картина Рафаэля “Афинская школа” изображает Платона указывающим рукой на небо, Аристотеля —на землю. В этих образах запечатлено различие в ориентациях двух великих мыслителей. По Аристотелю , идейное богатство мира скрыто, в чувственно воспринимаемых земных вещах и раскрывается в прямом, опирающемся на опыт общении с ними.

На окраине Афин Аристртель создал собственную школу, названную Ликеем (следуя этому названию, позже словом “лицей” стали называть привилегированные учебные заведения). Это была крытая галерея где Аристотель, обычно прогуливаясь, вел занятия. “Правильно думают те —говорил Аристотель своим ученикам — кому представляется, что душа не может существовать без тела и не является телом”.

Кто же имелся в виду под теми, кто “правильно думают”? Очевидно, что не натурфилософы, для которых душа—это тончайшее тело. Но и не Платон, считавший душу паломницей, странствующей по телам и другим мирам. Решительный итог размышлении Аристотеля : “Душу от тела отделить нельзя” противоречил взглядам Платона на прошлое и будущее души. Выходит, что, “правильным” Аристотель считал собственное понимание, согласно которому переживает, мыслит, учится не душа, а целостный организм. “Сказать, что душа гневается;—писал он,—равносильно тому, как если бы кто сказал, что душа занимается тканьем или постройкой дома”.

 Аристотель был не только философом, но и исследователем природы. Одно время он обучал наукам юного Александра, Македонского” который впоследствии приказал отправлять своему старому учителю образцы растений и животных из завоеванных стран.

Накапливалось огромное количество фактов—сравнительно-анатомических, зоологических, эмбриологических и других, ставших опытной основой наблюдения и анализа поведения живых существ. Обобщение этих фактов, в первую очередь биологических, стало основой психологического учения Аристотеля и преобразования главных объяснительных принципов психологии: организации, закономерности и причинности.

Уже сам термин “организм” требует рассматривать его под углом зрения организации, то есть упорядоченности целого для достижения какой-либо цели или для решения какой-либо задачи. Устройство этого целого и его работа (функция) нераздельны. “Если бы глаз был живым существом—его душой было бы зрение”,—говорил Аристотель . Душа организма—это его функция, работа. Трактуя организм как систему” Аристотель , выделял в нем различные уровни способностей к деятельности. Понятие о способности, введенное Аристотелем , было важным новшевством, навсегда вошедшим в основной фонд психологических знаний. Оно разделяло возможности организма, заложенный в нем психологический ресурс и его практическую реализацию. При этом намечалась схема иерархии способностей как функций души: а) вегетативной (она имеется и у растений), б) чувственно-двигательной (у животных и человека), в) разумной (присущая только человеку). Функции души становились уровнями ее развития.

Тем самым в психологию вводилась в качестве важнейшего объяснительного принципа идея развития. Функции души располагались в виде “лестницы форм”, где из низшей (и на ее основе) возникает функция более высокого уровня. Вслед за вегетативной (растительной) функцией формируется способность ощущать, на ее основе развивается способность мыслить. При этом в развитии каждого человека повторяются те ступени, которые прошел за свою историю весь органический мир (впоследствии это было названо биогенетическим законом).

Различие между чувственным восприятием и мышлением было одной из первых психологических истин, открытых древними. Аристотель , следуя принципу развития, стремился найти звенья, ведущие от одной ступени к другой. В своих поисках он открыл особую область психических образов, которые возникают без прямого воздействия предметов на органы чувств. Сейчас эти образы принято называть представлениями памяти и воображения (в терминологии Аристотеля — “фантазии”). Эти образы подчинены открытому опять-таки Аристотелем механизму ассоциации—связи представлений. Объясняя развитие характера, он утверждал, что человек становится тем, что он есть, совершая те или иные поступки.

Учение о формировании характера в реальных по” ступках, которые у людей как существ “политических” всегда предполагают нравственное отношение к другим, ставило психическое развитие человека в причинную, закономерную зависимость от его деятельности.

Изучение органического мира побудило Аристотеля придать новый смысл основному принципу научного объяснения — принципу причинности (детерминизма). Среди различных типов причинности Аристотель выделил особую целевую причину или “то ради чего совершается действие”, ибо, согласно Аристотелю, “природа ничего не делает напрасно”. Конечный результат процесса (цель) заранее воздействует на его ход. Психическая жизнь в данный момент зависит не только от прошлого, но и неизбежного будущего (то, что должно произойти, определяется происходящим сейчас).

Итак, Аристотель преобразовал ключевые объяснительные принципы психологии: системности (организации), развития, детерминизма. Душа для Аристотеля — это не особая сущность, а способ организации живого тела, представляющего собой систему; душа проходит разные этапы в развитии и способна не только запечатлевать то, что действует на тело в данный момент, но сообразовываться с будущей целью.

 Аристотель открыл и изучил множество конкретных психических явлений. Но так называемых “чистых фактов” в науке нет. Любой факт по разному видится в зависимости от теоретического угла зрения, от тех категорий и объяснительных схем, которыми вооружен исследователь. Обогатив объяснительные принципы, Аристотель представил совершенно иную сравнительно с предшественниками картину устройства, функций и развития души.

В заключение данной работы необходимо отметить, что "в лице Платона и Аристотеля древняя греческая философия достигает высшего процветания: здесь мы имеем все существенное, что было выработано гением греческого ума как и в научном отношении, так и относительно вопросов жизни"[41].

Учение Платона об идеях и Аристотеля о формах это классический гносеологический рационализм, т.к. оба объясняют происхождение знаний посредством разума. Каждое учение имеет свои слабые и сильные стороны.

Поскольку теория Платона утверждает, что наши понятия это копии оригиналов идей, то его гносеологическое учение можно охарактеризовать как рационалистический реализм.

Платоновское рациональное объяснение происхождения наших знаний гениально, и никакая другая рациональная гносеология не сказала большего. Для объяснения же механизма познания, Платон вынужден был допустить существование умозрительного мира идей, и предложил некую мифологему (т. е. философское соображение художественного характера). У Платона наш разум работает интуитивно, сталкиваясь с копиями идей и соотнося их с копиями идей забытых, которые душа запечатлела, пребывая в умозрительном мире.

Слабость его теории двух миров заключается в том, что нельзя доказать реальность умозрительного мира. Платон невероятное объясняет еще более невероятным.

Рационализм же Аристотеля имеет несколько иной характер и может быть классифицирован как рационалистический идеализм, т.к. понятие у него не копия идеи, а творческое действие ума. Именно, невозможность даже для сверхгениального Платона дать убедительное для здравого смысла объяснение по вопросу об оригиналах понятий, заставила Аристотеля фактически отвергнуть учение Платона и прийти к заключению, что идеи находятся в вещах, а извлекаемое понятие не копия, а продукт умственного творчества.

Хотя внешне теория Аристотеля, приближается к здравому смыслу, удобна для понимания, внутренне она еще менее правдоподобна платоновской. Кроме указанных выше двух противоречий его теории следует добавить следующее соображение: допустим, что разум извлекает общие признаки из предметов и формирует понятие, но откуда у ума критерии определения общих признаков? Откуда в уме эта мысль об общности, которая предваряет эту работу?

По сути получается, что Аристотель дает лишь только видимость объяснения вопроса о прохождении знаний.

1. Линицкий П. Платон - представитель идеализма в древней философии // ТКДА, 1868, т. 3, с. 49.

2. Трубецкой Е. Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении //Вопросы философии, М., 1890. № 4, с. 2.

3. Линицкий П. Общий взгляд на философию// ТКДА, 1867, т. 4, с. 81.

4. Трубецкой С. Н. История древней философии. Ч. 1. М., 1906, с. 156.

5. Линицкий П. Нравственные и религиозные понятия у древних греческих философах // ТКДА, 1870, т. 4, с. 184.

6. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона. Т.9. Собр. соч. Брюссель, 1966, с. 205.

7. Козлов А. А.. Метод и направление философии Платона. Философские этюды. Ч. 2, Киев, 1880, с. 79.

8. Трубецкой С. Н. Метафизика в древней Греции. М., 1890, с. 453.

9. Трубецкой С. Н. История Древней Философии. Ч.1. М., 1906. с. 158.

10. Нерсесянц В. С. Платон. М., 1984, с. 14.

11. Козлов А. А. Цит. соч., с. 6.

12. Геворкян А. Т. Идеализм в "Софисте" Платона // Вопросы философии, 1986, № 11, с. 117.

13. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993, с. 140.

14. Геворкян А. Т. Иносказание в "Теэтете" Платона // Вопросы философии, 1985, № 1, с. 101.

15. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1994, с. 155.

16. Зеленогорский Ф. Учение Аристотеля "о душе" в связи с учением о ней Сократа и Платона. СПб., 1871, с. 46.

17. Целлер. Очерк истории греческой философии. СПб., 1886, с. 115.

18. Богдашевский Д. Учение Платона о знании // ТКДА, 1897, т. 3. с. 562.

19. Сотонин К. К вопросу об идеях Платона. Петроград, 1915, с. 9.

20. Зеленогорский Ф. Идеи и диалектика по Платону // Вера и Разум, 1890, т. 2, ч. 1, с. 291.

21. Виндельбанд. История древней философии. СПб., 1893, с. 16.

22. Соловьев В. Платон. Статьи из энциклопедического словаря. Собр. соч. Т .10. Брюссель, 1966, с. 474.

23. Булгаков С., прот. Свет невечерний. М., 1994, с. 94.

24. Поппер К. Открытие, общество и его время. Ч. 1. Чары Платона. М., 1992, с. 57.

25. Бугай Д. В. Критика теории идей в "Пармениде" Платона // Вопросы философии, 1997, № 4, с. 139.

26. Остроумов М. Обзор философствующих учений. Т. 2. М., 1880, с. 177.

27. Остроумов М. Цит. соч. с. 178.

28. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981 с. 264.

29. Линицкий П. Платон - представитель идеализма в древней философии // ТКДА, 1868, т. 3 с. 109.

30. Карпов В. Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время // Вопросы философии и психологии, 1911, ноябрь-декабрь, с. 725.

31. см.: Чанышев А. Н. Цит. соч., с. 284; Асмус В. Метафизика Аристотеля // Аристотель . Собр. соч. Т. 1. М., 1976. с. 5.

32. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. Ч. 2. М., 1997, с. 409.

33. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994, с. 552.

34. Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985, с. 206.

35. Лосев А. Ф. Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель . М., 1993, с. 315.

36. Булгаков С., прот. Цит. соч., с. 95

37. Зеленогорский Ф. Природа и жизнь по природе по Аристотелю // Вера и Разум, 1897, № 17 с. 198.

38. Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля // Вопросы философии, 1971, № 7, с.107.

39. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976, с. 274.

40. Линицкий П. Обзор философских учений. Киев, 1874. с. 28.

41. Линицкий П. Платон - представитель идеализма в древней философии // ТКДА, 1868, т. 3, с. 50

Библиография

Источники

1. Аристотель . Метафизика. Собр. соч. Т. 1. М., 1976

2. Аристотель . Никомахова Этика. Собр. соч. Т. 4. М., 1988.

3. Платон. Государство. Собр. соч. Т. 3. М., 1971.

4. Платон. Парменид Собр. соч. Т. 2. М., 1970.

5. Платон. Теэтет. Собр. соч. Т. 2. М., 1970.

6. Платон. Тимей. Собр. соч. Т. 3. М., 1971.

7. Платон. Федон. Собр. соч. Т. 2. М., 1970.

8. Платон. Федр. Собр. соч. Т. 2. М., 1970.

9. Платон. Филеб. Собр. соч. Т. 3. М., 1971.

Использованная литература

1. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976, с.274.

2. Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель . Собр. соч. Т. 1. М., 1976.

3. Богдашевский Д. Учение Платона о знании // ТКДА, 1897, т. 3.

4. Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985.

5. Бугай Д. В. Критика теории идей в "Пармениде" Платона // Вопросы философии, 1997, № 4.

6. Булгаков С., прот. Свет невечерний. М., 1994.

7. Виндельбанд К. История древней философии. СПб., 1893.

8. Геворкян А. Т. Идеализм в "Софисте" Платона // Вопросы философии, 1986, № 11.

9. Геворкян А. Т. Иносказание в "Теэтете" Платона // Вопросы философии, 1985, № 1.

10. Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля // Вопросы философии, 1971, № 7.

11. Зеленогорский Ф. Идеи и диалектика по Платону // Вера и Разум, 1890, т. 2, ч. 1.

12. Зеленогорский Ф. Природа и жизнь по природе по Аристотелю //Вера и Разум, 1897, № 17.

13. Зеленогорский Ф. Учение Аристотеля "о душе" в связи с учением о ней Сократа и Платона. СПб., 1871.

14. Карпов В. Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время // Вопросы философии и психологии. М., 1911, ноябрь-декабрь.

15. Козлов А. А.. Метод и направление философии Платона. Философские этюды. Ч.2, Киев, 1880.

16. Линицкий П. Нравственные и религиозные понятия у древних греческих философах // ТКДА, 1870, т. 4.

17. Линицкий П. Обзор философских учений. Киев, 1874.

18. Линицкий П. Общий взгляд на философию // ТКДА, 1867, т. 4.

19. Линицкий П. Платон - представитель идеализма в древней философии // ТКДА, Киев, 1868, т. 3.

20. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1994

21. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994,

22. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

23. Лосев А. Ф. Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель . М., 1993.

24. Нерсесянц В. С. Платон. М., 1984.

25. Остроумов М. Обзор философствующих учений. Т.2. М., 1880.

26. Поппер К. Открытие, общество и его время. Ч. 1. Чары Платона. М., 1992.

27. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона. Т. 9. Собр. соч. Брюссель, 1966.

28. Соловьев В. С. Статьи из энциклопедического словаря. Платон. Собр. соч. Т. 10. Брюссель, 1966.

29. Сотонин К. К вопросу об идеях Платона. Петроград, 1915.

30. Трубецкой Е. Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // Вопросы философии, 1890, № 42.

31. Трубецкой С. Н. История древней философии. Ч. 1, М., 1906.

32. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. Ч. 2, М., 1997.

33. Трубецкой С. Н. Метафизика в древней Греции. М., 1890.

34. Целлер. Очерк истории греческой философии. СПб., 1886.

35. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии.