

*Ганс Иоахим Крәмер*

## Новый образ Платона\*

---

HANS JOACHIM KRÄMER

NEW IMAGE OF PLATO (TR. M. BULANENKO)

ABSTRACT. The article written by H.J. Krämer, one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies, presents a summary of half a century work done in the field by himself and his colleagues. Reconstructing, by indirect data, the oral inner-academic doctrine of Plato and comparing it to the text of the dialogues, H.J. Krämer recreates an integral image of Plato as a systematic philosopher shooting for the construction of an all-encompassing ontology based on the theory of principles. Showing the mutual complementarity of the reconstructed oral doctrine and the dialogues, H.J. Krämer places the Platonic philosophy, as it is construed by himself, in historical and systematic context of the main philosophical trends from Antiquity to the modern epoch. This allows him not only to demonstrate the enduring significance of the Platonism, but also to elucidate, with its help, important characteristics of the trends in Platonic and post-Platonic philosophy under consideration.

KEYWORDS: Plato, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, analytical philosophy, Schleiermacher, Romanticism, dialogues, unwritten doctrine, theory of principles, Tübingen School, ontology, metaphysics.

---

1

Для последующего изложения будет полезно опереться на впервые опубликованную в 1984 году и вскоре выходящую одиннадцатым изданием книгу Джованни Реале (Giovanni Reale) о

---

© H.J. Krämer (1929–2015).

© М.Е. Буланенко (Владивосток). bulanenko@list.ru. Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.

\* Переработанная версия доклада, с которым автор выступал в университетах Мюнхена, Майнца, Вены, Инсбрука, Зигена, Кёльна, Шана (Лихтенштейн), Познани (Польша). Оригинал публикации: Krämer 1994.

Платоне<sup>2</sup>, поскольку в ней тщательнейшим образом осмыслено и представлено текущее состояние платоноведения. Согласно Реале, мы имеем дело с тремя возникшими в истории интерпретации Платона образцами — неоплатоническим, романтическим и находящимся в настоящее время в процессе становления, — с *парадигмами* или (в соответствии с более новой терминологией) «дисциплинарными матрицами», как они понимаются в динамике теорий Томаса Куна. С этим в принципе следует согласиться. Реале привёл в пользу этого достаточное количество свидетельств, и, как слышно, сам Кун благоприятно относится к применению своей концепции к Платону. Тогда в последовательности трёх парадигм можно установить наличие трёх фаз, где новый образ Платона, который я хотел бы здесь наметить, после тезиса неоплатонической, действовавшей вплоть до XVII и XVIII вв., и антитезиса романтической, основанной Шлейермахером и Шлегелем, парадигмы, некоторым образом берёт на себя роль синтеза: он равно воздерживается от крайностей слишком многого и слишком малого, т.е. он и не впадает в неисторичную адаптацию и систематическую трансформацию, как первая парадигма, и не сужает философию Платона, отождествляя её с сохранившимся корпусом сочинений, как вторая. Между господствовавшим до XVIII в. аллегоризирующим и доминирующим с этого времени литературным толкованием он, скорее, занимает среднюю, исторически обоснованную и уравновешенную позицию, связывая непрямую традицию, восходящую к преподавательской деятельности Платона в Академии, с целым его произведений. В частности, мы придаём большое значение констатации того обстоятельства, что все основательные элементы романтической парадигмы, такие как, например, правильно понятая теория диалога Шлейермахера, могут быть включены в новую парадигму и «сняты» в ней. Речь идёт о случае редукции теорий, когда частные теоремы редуцируются к более обширной теории общего характера. Собственно говоря, это отношение *включения* должно было

---

<sup>2</sup> Reale 1991.

бы сделать излишней конкурентную борьбу представителей того или другого направления интерпретации.

Если же, несмотря на бóльшую объяснительную способность нового способа рассмотрения и несмотря на избыток аномалий, дегенеративный сдвиг проблем<sup>3</sup> и стагнацию романтической исследовательской программы, иногда отмечается лишь с трудом преодолимое сопротивление интерпретации Платона, которой я буду придерживаться в дальнейшем изложении, то это, как без сомнения справедливо диагностирует Реале со ссылкой на Куна, является характерным признаком того, что действительно происходит смена парадигм. Ибо опытное правило истории науки гласит, что представители некоторой парадигмы отождествляют этот свой образец с наукой как таковой и рассматривают попытку заменить его другим образцом как покушение на науку. В случае Платона это находит своё соответствие в том, что предпосылки привычного романтического образа Платона ещё ни разу, пусть даже предварительным образом, не становились предметом критического анализа и проверки. Фактически до сего дня Шлейермахер и Шлегель — по меньшей мере, в континентальном пространстве — считаются непререкаемыми авторитетами, а их образы Платона признаются священными и каноническими без сомнений и как если бы это само собой разумелось. Это относится к отождествлению Шлейермахером *литературного диалога* с платоновской философией как таковой, а также к *инфинитизму*<sup>4</sup> Шлегеля, имевшему далеко идущие философские последствия и в полной мере проявившему себя в интерпретации Платона лишь в XX веке. Из такого недостатка отстранённости и молчаливого табуирования критической рефлексии можно за-

---

<sup>3</sup> Термин Имре Лакатоса, обозначающий такое изменение научной теории, которое предпринимается лишь для её защиты перед лицом аномальных, необъяснимых в её рамках фактов и не приводит к росту знания. — *Прим. пер.*

<sup>4</sup> Под инфинитизмом здесь понимается сформировавшееся в рамках романтизма представление о том, что цель человеческого познания и существования всегда остаётся недостижимой, допуская лишь бесконечное приближение к себе. Ср. т.ж. статью Krämer 1988 и книгу Альберт 2011. — *Прим. пер.*

ключить, что исследователи, как и прежде, полностью идентифицируют себя с романтическими истоками. Это происходит в области *филологии*, потому что олитературенного Шлейермахером Платона можно задвинуть в контекст истории античной литературы и культуры. Это происходит и в области *философии*, потому что при помощи динамически-инфинитистской интерпретации Шлегеля современное понимание человека и мира, определяющееся историчностью, конечностью и предварительностью, узнаёт себя и находит своё отражение в текстах одного из классиков философии.

Между тем, непредвзятая и свойственным ей образом заинтересованная в существе дела история философии не сможет удовлетвориться такими гармоничными, но замкнутыми на самих себя зеркальными эффектами. Можно показать — как мы и сделали в случае со Шлейермахером, а равно и в случае со Шлегелем<sup>5</sup> — что догмы о самодостаточности платоновского литературного диалога и об инфинитизме платоновского понятия философии занимают своё вполне определённое, а потому неповторимое место в истории философии и в истории духа: эксклюзивная теория литературного диалога Шлейермахера восходит корнями к раннеромантической программе соединения философии, религии и *искусства* и, в частности, к систематически обоснованному философией тождества и благодаря этому приобретшему важное значение понятию символа как отношения между мыслью и выражением, содержанием и формой, субъективным и объективным, ближайшую и более известную параллель которому можно найти в философии искусства Шеллинга. В свою очередь, динамически-инфинитистское толкование Платона Шлегелем обнаруживает свою принадлежность к кругу идей из истории сознания и образования (*Bildung*) субъекта нового времени в немецком идеализме, причём — и это может быть показано филологически — особенно в той форме, которую немецкий идеализм принимает в учении о науке раннего Фихте. От Шлегеля за-

<sup>5</sup> Krämer 1993 (англ. пер. Krämer 1990), гл. I. Krämer 1986, гл. II. Krämer 1988.

тем и берут своё начало центральные категории толкования Платона в новейшее время — категории развития, неготового, незавершаемого и асистематического, иронии, а также агностически непрозрачного и невыразимого. Однако мыслью о *бесконечной рефлексии*, лежащей в основе всего этого, Шлегель руководствуется в своей аргументации, пребывая на пике субъективности нового времени...

Сегодня раскрытие этих связей и зависимостей в обоих случаях неизбежно вызывает эффект остранения, разрушающий волшебство романтической парадигмы. Романтические программы, которые вплоть до наших дней без всяких сомнений передавались в качестве стандартов и восхвалялись как конгениальные, в результате попадают в сумерки исторической случайности и словно теряют свою герменевтическую невинность. Шлейермахер оказывается затронут этим меньше, чем Шлегель, так как он всего лишь переоценил и абсолютизировал свою по существу правильную теорию диалога. Вполне возможно опровергнуть Шлейермахера с помощью самого же Шлейермахера и вместе с тем положительным образом преодолеть его, если показать, как это сделал в недавнее время Томас А. Слэзак (Thomas A. Szlezák)<sup>6</sup>, что по своему замыслу и развитию мысли диалоги постоянно отсылают за пределы самих себя к учебной деятельности Платона в Академии и к неписаному учению. Толкование Платона Шлегелем, напротив, представляло собой не историческое достижение, а анахроничную попытку заполучить Платона в качестве главного свидетеля в поддержку исканий собственной эпохи. Для желаемого радикально открытого типа философии придётся заняться поиском иных архететов<sup>7</sup> и авторитетов, нежели именно Платон.

Правда, недостатка в презентистских<sup>8</sup> обратных проекциях и

---

<sup>6</sup> Szlezák 1985 (итал. пер. Szlezák 1991a). Szlezák 1991b (нем. пер. Szlezák 1993; рус. пер. Слезак 2009).

<sup>7</sup> Предводителей (греч.). — *Прим. пер.*

<sup>8</sup> Презентизм (от англ. present, «настоящее») — подход в исторической на-

замкнутых на себя самоподтверждениях посредством истории философии сегодня меньше, чем когда бы то ни было. Чем более философы утрачивают знание античной философии, тем сильнее нарастает тенденция считать тексты вне закона и относиться к ним только лишь стратегически, ставя их на службу целям философской и научной политики. Ареал философии истории оказывается тогда заселён сплошными двойниками Гегеля, Хайдеггера или Витгенштейна *avant la lettre* и *en miniature*<sup>9</sup>, от которых нельзя узнать ничего, кроме того, что и так уже считают известным из других источников, но которые непредвиденным образом всякий раз лишают новаторской оригинальности тот или иной нынешний авторитет, принятый за отправной пункт исследования. В этом проявляется не преодоление историзма, а откат к доисторическому пониманию истории, свойственному эпохе Просвещения. Что касается, в частности, Платона, то потребность сделать его своим главным свидетелем становится особенно сомнительной тогда, когда она ведёт к приверженности более близкой духу нового времени и отличающейся меньшей определённой романтической парадигме, которая легче допускает подобного рода обратные проекции, причём приверженность ей сопровождается обскурантистским отрицанием исторически превосходящей её и лучше обоснованной парадигмы. Между тем, поучительно наблюдать, что в лице большинства немецко- и англоязычных философских авторов, ставящих под вопрос историчность или философскую значимость нового образа Платона, мы имеем дело с критиками и противниками метафизики, которых особенно задевает *метафизическая* теория принципов Платона. Они пытаются или путём выбора в пользу романтической парадигмы заполнить лишённого метафизики Платона в поручители собственных устремлений, или же поместить сверхметафизика Платона в качестве причудливого прототипа в историю деструкции ме-

---

уке, при котором события прошлого понимаются через проецирование на них современных историчу обстоятельств. — *Прим. пер.*

<sup>9</sup> «До их реального появления» и «в миниатюре» (фр.). — *Прим. пер.*

тафизики. В последнем случае новый образ Платона хотя и терпят, но присуждают ему историческую Пиррову победу, которая с философско-систематической точки зрения обречена оставаться безрезультатной. В противоположность этому мы настаиваем, что проблема метафизики слишком многослойна, чтобы с ней можно было покончить одним ударом, и что, в частности, увиденный по-новому Платон, пусть он даже и предвосхищает классическую метафизику, приобретает герменевтическую многозначность и богатство перспектив, допускающие разбор с очень разных систематических позиций. Примеры этого я в дальнейшем буду представлять, обращаясь к своим работам, вышедшим на английском и итальянском языках (ср. прим. 5).

2

В действительности, в своих многочисленных публикациях, к совокупности которых я должен здесь отослать, мы попытались представить новый *цельный образ*, возникающий при соотношении друг с другом по методу взаимного прояснения литературной и устной, прямой и непрямой платоновской традиции. В результате вырисовывается многоступенчатое движение обоснования, преодолевающее плюрализм учения об идеях посредством дальнейшей рефлексии и продвигающееся к эксплицитной унификации в рамках широкоохватной теории принципов единства и множества. Благодаря этому открывается перспектива, позволяющая увидеть преемственность философской традиции Запада от досократических размышлений о первоначале через платонизм к неоплатонически-христианской метафизике, в которой протологическая постановка вопроса сохраняет своё устойчивое влияние вплоть до самых решений.

Я могу здесь только указать, что все дальнейшие онтологические различия Платон сводил к различным степеням связи между двумя основными принципами: прежде всего, унаследованное от элеатизма различие между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым миром, затем — уже в пределах умопо-

стигаемого — различие между универсалиями и математическими предметами, но также и пары противоположностей высших родов, таких как тождество и различие, равенство и неравенство, сущее само по себе и относительное, кроме того, отношение части и целого. Во всех этих случаях в первом члене перевешивает единство, во втором — множественность. Там, где устанавливается дальнейшая иерархия *внутри самих* отношений, образуются ряды выведения: это имеет место в последовательности ступеней бытия или, более специальным образом, в ряду «аналогия — род — вид — индивидуум» или в ряду чисел и измерений пространства.

Непрямая традиция демонстрирует нам *два основных типа* рядов выведения — один со скорее *генерализирующим* и другой со скорее *элементаризирующим* модусом обоснования. Платон явно пытался в нескольких конвергирующих заходах тематизировать тотальность сущего по возможности полным образом и с различных перспектив. Плюрализму методов соответствует интенциональная<sup>10</sup> многозначность принципов, которые при таком взгляде приобретают двойной статус *elementa prima* и *genera generalissima*<sup>11</sup> («единство» имеет, таким образом, двойной смысл наиболее простого и наиболее общего). Между тем, Платон наделил идеальную область универсалий высшей определённой отношением и сообразно этому представил идеи подобными числам, то есть организованными в соответствии с арифметическими отношениями. С другой стороны, область универсалий подчинена метаидеям тождества и различия. Таким образом, она получает оба вида обоснований со стороны принципов.

Кроме того, при использовании как генерализирующего, так и элементаризирующего метода Платон применял двойной, направленный в противоположные стороны, способ аргументации: редуктивно-восходящий в соответствии с порядком познания и

<sup>10</sup> Интенционал приблизительно соответствует содержанию или смыслу понятия, экстенционал соответствует объёму. — *Прим. пер.*

<sup>11</sup> «Первые элементы» и «наиболее общие роды» (лат.). — *Прим. пер.*



дедуктивно-нисходящий в соответствии с порядком бытия. Говоря современным языком, это корреляция аналитического и синтетического, резольютивного и композиторного<sup>12</sup> методов или же контекста открытия и контекста обоснования. Однако все четыре типа методов представляют собой лишь разновидности *одного* диалектического метода платоновской философии.

Ступени и ряды выведения устроены так, что каждая ступень обладает по отношению к предшествующей содержательным прибавлением и категориальной новизной. Она предполагает предшествующую и уничтожается вместе с ней (как говорит Платон); таким образом, имеет место асимметричное, но во многом транзитивное отношение. Однако первичная ступень всякий раз предлагает только необходимые, но не достаточные, условия для последующей. Это верно и для предельного обоснования на уровне принципов: оно также предоставляет лишь основные онтологические определения, а не содержательные предпосылки в смысле *principium rationis sufficientis*<sup>13</sup>.

Теория принципов открывает для платоновской философии систематический горизонт и намечает контуры унифицированного теоретизирования. Однако внутренняя непротиворечивость (*Konsistenz*), согласованность (*Kohärenz*) и тенденция к тотализации ещё не предполагают догматических и незыблемых притязаний на значимость. Стоило бы говорить о систематике, допускавшей расширение и ревизию. И всё-таки этого достаточно, чтобы установить определённые неустранимые критерии для оценки общей философской позиции Платона, а потому и для интерпретации его сочинений. В действительности многие места диалогов только тогда получают свой смысл, когда их интерпретируют исходя из неписаного учения, что относится, например, к последовательности из трёх сравнений в «Государстве»<sup>14</sup>. Благодаря это-

---

<sup>12</sup> Методы, направленные на выделение элементов целого и последующую реконструкцию целого из полученных элементов. — *Прим. пер.*

<sup>13</sup> Принцип достаточного основания (лат.). — *Прим. пер.*

<sup>14</sup> В связи с этим ср. статью, русский перевод которой будет опублико-

му мы оказываемся в состоянии как бы разбирая по буквам понимать эти важные, но прежде остававшиеся энигматическими тексты Платона. В других случаях вторичная традиция предоставляет критерии для выбора между различными интерпретациями, как, например, при толковании диалога «Парменид». В другом контексте она фигурирует в качестве корректировки и опосредующей инстанции, например, применительно к диалогу «Софист», специализированная тематика которого поначалу кажется изолированно стоящей в стороне от политически-этической программы «Государства». Кроме того, «Федр» и Седьмое письмо оставляют открытым вопрос о том, соответствует ли (и насколько соответствует) методической ненадёжности письменного произведения и его содержательная необязательность. Между тем, доказательство объективной соотнесённости литературных сочинений и устного учения, преподававшегося Платоном от собственного имени, гарантирует философскую обязательность письменного произведения и тем самым решительно повышает его ценность (а вовсе не понижает, как ошибочно полагают некоторые критики). В целом непрямая традиция позволяет взглянуть на платоновскую философию на более высоком уровне, более рефлексивно, но она не ведёт в радикально иное измерение. Поэтому философские притязания литературной традиции не могут быть заменены непрямой традицией, но лишь дополнены ею. Напротив, литературные сочинения, как и прежде, открывают герменевтический-методический доступ к платоновской философии, тогда как непрямая традиция предоставляет лишь, так сказать, окаменевшие результаты, без доказательной демонстрации генезиса. Поэтому только тот, кто достаточным образом продумал проблемы, поднятые в сочинениях, сможет воспользоваться решениями, предлагаемыми неписанным учением. Кроме того, поскольку интерпретатор доксографических изложений не мо-

---

ван в следующем номере «Платоновских исследований»: Szlezák Th.A. Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b) // Platon. Politeia / Hrsg. von O. Höffe. Berlin: Akademie, 1997. S. 205–228. — *Прим. пер.*

жет опереться на герменевтическую традицию, как при работе с литературными сочинениями, то ему требуется долгое, терпеливое обращение с этими документами для того, чтобы они предстали тем, что некогда было сказано о текстах Гегеля: сосудами, полными крепкого и огненного напитка, с которыми, однако, трудно управиться.

3

Возьмём для пробы один-единственный пример и покажем объяснительную силу не прямой традиции, используя центральный текст платоновского «Государства» об идее Блага. Здесь Платон единственный раз прямо упомянул Благо само по себе в литературном сочинении и поместил его в многослойный контекст, не давая, однако, более точного изложения частных деталей. Напротив, платоновский Сократ подчёркнуто и неоднократно указывает на неполноту своих объяснений. Эти высказывания не могут быть релятивированы отсылкой к сократовской или тем более романтической иронии или в качестве психагогического<sup>15</sup> манёвра, от них невозможно отмахнуться, потому что они — как в недавнее время показал Слезак<sup>16</sup> в своей обстоятельной монографии — находятся в более широкой связи с похожими высказываниями, которые в конечном итоге должны быть возведены к критике письма в «Федре» и Седьмом письме. Хотя с точки зрения сократического начинания Платона идею Блага вполне можно было бы понимать как «то, ради чего» совершаются человеческие поступки, однако для раскрытия этого было бы достаточно уже одних только примеров соответствующего анализа в ранних диалогах Платона, например, в «Горгии». Избыток признаков и функциональных определений, дополнительно предлагаемых «Государством», этим, во всяком случае, не исчерпывается, а потому он с давних пор вовлекал интерпретаторов в неразрешимые апории,

---

<sup>15</sup> Буквально «душеводительный», направленный на руководство душой и опеку над ней с целью её воспитания. — *Прим. пер.*

<sup>16</sup> См. прим. 6.

подчас даже вынуждая их к созданию авантюристических и рискованных вспомогательных конструкций. Если проверкой правильности любой интерпретации является её способность *полностью, унифицированным и вместе с тем исторически обоснованным образом* понять все признаки и функции Блага, то традиционное истолкование и сегодня по-прежнему весьма далеко от того, чтобы удовлетворять этому критерию.

Представленное в этой статье направление исследования в течение нескольких десятилетий двигалось по другому, вполне очевидному пути, нацеленному на то, чтобы заставить заговорить трудные тексты, параллельно соотнося их с традицией, содержащей сведения об учебной деятельности Платона в Академии. Ведь и в Академии Платон говорил об *идее Блага*, определяя её, однако, более точно как идею *единства* и встраивая её в более широкие контексты (сегодня мы назвали бы их онтологическими, гносеологическими и фундаментально-теоретическими), которые отчасти комплементарно дополняют, отчасти проясняют контексты «Государства». В действительности, сегодня мы можем полностью, унифицированным и исторически обоснованным образом понять все признаки и функции Блага, если применим к тексту из «Государства» подчёркнуто скрываемое в сравнении с солнцем, но эксплицитно сформулированное в Академии определение сущности Блага. Тогда станет ясным то, что Платон действительно выполнил программу диалектического синопсиса<sup>17</sup>, и прежде всего то, *как* он осуществил восхождение через появляющиеся в поздних диалогах высшие роды к идее Блага. Благодаря этому также становится понятным, как более специальная тематика диалектических диалогов, начиная с «Парменида», включается в намеченное в «Государстве» восхождение к Благу. В частности, мы теперь можем понять, что Благо обосновывает или, по словам Платона, является «начальной причиной» («als Anfang verursacht») не только отдельных благ и положительных

---

<sup>17</sup> Требующееся от диалектика «обозрение» «родства наук друг с другом и с природой сущего» (ср. Государство 537c1–3). — *Прим. пер.*

свойств, но также бытия, истины и познаваемости идей и математических предметов. основополагающим для Платона было представление об ограничении и определении принципа неопределённости, множественности, различия, умножения и градации принципом единства, тождества и определённости. Сообразно этому всё сущее *есть* в той степени, в какой оно является тождественным, определённым, ограниченным и устойчивым и в таком качестве причастным *единству*. Но оно лишь потому может быть *причастным* единству, что одновременно причастно *множественности* и вследствие этого отлично от единства самого по себе. Поэтому сущее существенным образом существует *как единство во множественности*. Это верно и для универсалий, которые Платон называет идеями; они сплошь являются формами единства, «единообразными» в своём роде сингулярными сущностями, которые отличаются от множественности и многообразности причастных им отдельных предметов большей близостью к первоединству основания. В свою очередь, благодаря таким чертам, как тождество и определённость, сущее одновременно выступает носителем истины — в смысле его открытости и познаваемости, а будучи единообразно ограниченным, оно является, далее, упорядоченным, гармоничным, симметричным, добротным и надёжным, т.е., другими словами, обладает *аретэ*. Это, в частности, позволяет уяснить понятийный и категориальный характер связи между Благом самим по себе и отдельными благами, выходящий за рамки простого отношения подчинения. Можно сказать, что с содержательной точки зрения Платон во многом (и в большей степени, чем Аристотель) предвосхищает этой концепцией тезис об обратимости определений из позднейшего *учения о трансценденталиях* и вместе с тем обосновывает его с опорой на теорию принципов. Теперь мы также понимаем, что таким образом Платон развил онтологические коннотации греческого понятия *аретэ*, подобно тому, как сопряжением бытия с истиной он продолжает обоснование веритативного аспекта понятия бытия и раскрытие этого аспекта, начатое в элеатизме. Справедливо гово-

рили о тройном корне учения об идеях: онтологическом, гносеологическом и аксиологически-нормативном; однако это *mutatis mutandis*<sup>18</sup> относится ко всему сущему. Платон отразил интенциональную многозначность сущего и в определении сущности Единого-Блага как «точной меры», потому что с этим связан тройной смысл — гносеологического *критерия* (Maßstab), онтологической *границы* и аксиологической *нормы*. При таком понимании определение Единого-Блага в качестве предельной меры предоставляет завершающее обобщение платоновской философии, о котором Платон, однако, не сообщает в литературной форме именно из-за наличия у него многообразных предпосылок, но которое он в соответствии с методологическими соображениями из «Федра» и Седьмого письма привязывает к длительным процессам усвоения в ходе устного преподавания в Академии. Стоя на почве старой онтологии и её телеологии, Платон, кстати, не имел нужды формулировать современное различие сущего и должного (*категорическому* долженствованию и без того нет места в области античной этики стремления). Избежать упрёка в натуралистической ошибке<sup>19</sup> в юмовской форме он, пожалуй, мог бы через указание на универсальное стремление, которое он называет Эросом, в муровской форме — через иерархизацию и универсализацию стремления. Предпосылкой, правда, выступает то обстоятельство, что идея *единства* является универсальным предметом стремления и, таким образом, благом, так как бытие, сохранение и способность действовать зависят от *единства*. Из этого, далее, становится понятно, что с точки зрения историка невозможно удовлетворить неуместное требование наших герменевтов связать платоновское Благо с умением прилагать к соб-

<sup>18</sup> С некоторыми изменениями (лат.). — *Прим. пер.*

<sup>19</sup> Термин Дж.Э. Мура, указывающий на невозможность адекватно определить понятие блага через иные (психологические, социологические, естественнонаучные, метафизические) понятия (ср. Мур 1984: 67 и след.). Применительно к Д. Юму об этой ошибке можно говорить в связи с введённым им запретом выводить нормативные высказывания из высказываний описательных, не содержащих нормативных выражений (ср. Юм 1996: 511). — *Прим. пер.*

ственной ситуации всякий раз предданные исторические и социальные обстоятельства. Платоновское Благо само по себе не является ни результатом такого приложения (Applikat), ни его принципом, но ориентиром для него (Applikandum)<sup>20</sup>, и оно содержит в себе транс-историческое категориальное основное определение и элементарную онтологическую основную структуру для всякого отдельного блага, а именно — своё единство, в точности подобно определению эвдемонии у Аристотеля или содержательно родственному нравственному закону у Канта в новое время. Оно имеет столь же мало общего с невыразимым в духе романтической иронии Шлегеля или с неопределимостью Дж.Э. Мура, которая стала возможной только после Юма и низвержения телеологии, сколь и с окказионализмом практической способности суждения.

4

С нашей точки зрения, философия Платона, вопреки всем модернистским адаптациям и усечениям, принадлежит к предистории классической метафизики и только там она занимает своё подлинное место в рамках истории философии. Однако независимо от своего значения для истории классической метафизики образ Платона, несущий на себе печать теории принципов, может быть поставлен в продуктивное герменевтическое отношение к самым разнообразным философским направлениям нового времени и современности. В этом проявляется масштаб и сущность платоновского начинания. При этом обнаруживается особая близость к *идеализму нового времени*, которая является вполне предсказуемой вследствие отношений историко-философской преемственности. На пути через критицистски или гегельянски настро-

---

<sup>20</sup> «Приложение» («применение», «аппликация») и его производные — термины, восходящие к герменевтике Х.-Г. Гадамера (ср. Гадамер 1988: 364 и след.). Возможно, Х.И. Кремер имеет в виду интерпретацию идеи Блага, предложенную учеником Х.-Г. Гадамера Вольфгангом Виландом (см. Wieland 1982). — *Прим. пер.*

енных последователей идеализма наряду с *philosophia perennis*<sup>21</sup> открывается ещё одна возможность непосредственно соотнести новый образ Платона с систематическими дискуссиями современности и ввести его в разговор между новейшими направлениями не только как предмет исторического интереса. Так, вопрос трансцендентальной философии о принципах познания и бытия представляет собой трансформацию в духе теории субъективности той проблематики предельного обоснования, которая была впервые обширно затронута Платоном. Платон не только разработал формальные и унифицирующие структуры обоснования, как можно судить уже по «Государству», но также — теперь мы видим это отчётливее — последовательным образом ещё раз *содержательно* тематизировал в их рамках *единство само по себе* как высшую категорию обоснования. Вместе с тем он установил принцип многообразия и градации в качестве дополнительного условия для обосновывающего действия единства. Эта теория также содержала аспекты, связанные с обоснованием познания, т.е. имеющие трансцендентальный характер, хотя и без фундирования теорией субъективности, специфичного для нового времени. Таким образом, она предвосхищает трансцендентальное *единство* апперцепции в кантианстве, равно как и соотнесённое с ним многообразие. Иным образом это относится к абсолютному тождеству Гегеля, которое, будучи спекулятивным тождеством тождества и нетождественности, одновременно проникнуто нетождественностью и вследствие этого, как и в теории принципов Платона, обнаруживает дуальную структуру, корреляты которой взаимно имплицитуют друг друга. Ещё более близким оказывается родство с ранним Гегелем, у которого вместо абсолютного тождества фигурирует с прямой опорой на Платона абсолютное *единство* единства и множества. Поэтому, обоб-

<sup>21</sup> Вечная философия (лат.). Странники существования «вечной философии» убеждены в наличии у всех народов на протяжении всей истории человечества ряда одинаковых и неизменных философских представлений, являющихся основополагающими для философии как таковой. Реконструкции «вечной философии» нередко обнаруживают близость к платонизму. — *Прим. пер.*



шая, можно утверждать, что платоновская теория принципов была воспринята и переработана Кантом и Гегелем в форме, определявшейся теорией субъективности и спекулятивной философией.

Вторая, столь же важная общая черта обнаруживает себя в методической противонаправленности *регрессии* и *прогрессии*, анализа и синтеза, связывающей неписаное учение Платона, с одной стороны, с Кантом и вообще с немецкой философией эпохи Просвещения, начиная с Лейбница, а с другой стороны — с Гегелем. Как показала книга Ганса-Юргена Энгфера (Hans-Jürgen Engfer)<sup>22</sup>, эта связь, проходящая через Прокла и Паппа, также подтверждается исторически. Неписаное учение Платона демонстрирует непрерывное развитие категорий в структурах обоснования, исходящих из принципов, которое полностью лишает силы упрёк Гегеля, обвинявшего диалоги во «внешней рефлексии», т.е. именно в нехватке имманентного образования понятий. Линеарность контекста обоснования в нисходящем и восходящем направлении, которая не разработана или внешне замещена паратактическими<sup>23</sup> отношениями в литературных сочинениях, Платон тематизировал здесь в виде построения рядов или ступеней, а также выразил в точной терминологической форме в соответствии с её закономерным характером (например, как приоритет и постериоритет в асимметричных, но транзитивных отношениях). В частности, положение, содержащее высшие категории, выводится из единства и многообразия. Уже здесь находят своё применение существенные ресурсы гегелевской логики бытия и сущности. Своё специальное учение о категориях Платон выстроил сообразно с законом растущих степеней отношений и этим *in nuce*<sup>24</sup> предвосхитил движение рефлексии в гегелевской логике. Таким образом, Платон не удовольствовался непосредственным

---

<sup>22</sup> Engfer 1982: S. 68 и след.

<sup>23</sup> Здесь: не позволяющими установить логическую связь между отдельными частями. — *Прим. пер.*

<sup>24</sup> В зародыше (лат.). — *Прим. пер.*

сравнением и рядоположением категориальных определений, но явственно придал их логической связи форму систематической соотнесённости, при которой выведение и обоснование каждой категории обуславливается её соответствующим местом в системе. Подобно Гегелю, но неспекулятивным образом, Платон всегда продвигается от более простого к более сложному и конкретному, причём у Платона, как и у Гегеля, принцип многообразия и различия постепенно проникает в бытие и, изменяя, преобразует его в новые формы. Правда, в платоновской теории конституирования связь шагов определения строится не как уходящее вглубь себя спиральное развитие, а как последовательность степеней или ступеней смещения, в которых единство и множественность последовательно пронизывают друг друга. Не столь далеко заходит параллель между платоновской и кантианской теорией конституирования: если Платон признаёт многоступенчатость замысла конституирования, который подчиняет конституированию, опирающемуся на теорию принципов, не только предметы опыта, но и идеальные категории, то Кант критически ограничивается лишь конституированием первых. Однако общей чертой трёх идеалистических проектов остаётся то обстоятельство, что предельная обосновывающая инстанция и источник значимости — чистое единство, единство сознания, абсолютная идея логики понятий — в первую очередь относится к многообразию категориальных определений и лишь затем — будучи опосредована ими — к предметам чувственного опыта. Между тем, различие между принципами и категориями в рамках теории обоснования у Платона, а равно и у Канта и Гегеля, ведёт далее к проблематизации понятия сущего или бытия на основе теории принципов и теории конституирования. В этом пункте платонизм отличается от, скажем, аристотелизма своей большей радикальностью; вместе с тем при сравнении с онтологией раннего нового времени обнаруживается, что новейший идеализм возродил и упрочил эту радикальную установку.

Противонаправленные по отношению друг другу методы регрессии к принципам и прогрессии от принципов, равно как и линейность развития в обоих направлениях, связывают позицию Платона с возникшим в новое время *понятием системы*, причём, если я правильно понимаю, в главном эта связь оказывается у него более тесной, чем у схематизирующих и схоластифицированных системных образований эллинизма или поздней античности. Естественно, давление вопроса о достоверности в новое время привело к обострению потребности в системе, но нельзя упускать из виду, что Платону и Аристотелю предшествовал аналогичный кризис познания в софистике. Ответом на него выступает представление о системе, стремящейся унифицированным образом обосновать тотальность сущего, даже если это представление оставляет больше пространства для плюрализма областей бытия и для соответствующих им специальных методов, чем философия нового времени. И здесь Платон со своим притязанием на выведение существования сущего был радикальнее Аристотеля. О степени общности между античным и новейшим идеализмом можно судить опять-таки на основании сравнения с Гегелем: регрессия в порядке познания обоснована у Платона прогрессией в порядке бытия, которой она соответствует как зеркальное отражение, но чтобы привести к которой, *прежде* должна быть пройдена она сама. Однако при регрессии, как и при прогрессии, общая связь должна быть проработана в непрерывной последовательности ступень за ступенью, шаг за шагом. (В этом заключается онтологическое основание платоновской теории обучения и научения с её методом постепенного усвоения.) У Гегеля этому соответствует путь опыта сознания в «Феноменологии духа» и его продолжение в «Логике», при котором, правда, платоновское различие между регрессией и прогрессией преодолевается. Общей у Платона и Гегеля является привязанность познающего сознания к неизменной последовательности категориальных определений, которую оно должно последовательно пройти,

чтобы суметь постичь абсолютное в виде сферы принципов или абсолютной идеи.

В наибольшей степени к нововременному представлению о системе Платон несомненно приближается в структуре умопостигаемой сферы, которая в неписаном учении была целиком и полностью организована точно в соответствии с математическими отношениями и пропорциями. В этом намечается выход на когерентную теорию истины<sup>25</sup>, также по существу свойственную философии Гегеля и эксплицитно сформулированную позднейшими гегельянцами (такими как Брэдли или Бланшар). Представление о том, что «истина есть целое», фактически выступает предпосылкой, определяющей и объясняющей, помимо прочего, платоновскую теорию идеальных чисел (*Ideen-Zahlen*), которую часто несправедливо считали монструозной. В области универсалий и категорий каждый член находится в точно определённом, количественно выразимом отношении ко всякому другому и в сумме своих отношений отображает целое. В этом смысле умопостигаемая область представляет собой совершенное единство во множестве. Поэтому с точки зрения своей значимости и способности к обоснованию платоновская теория принципов в полной мере проявляет себя лишь в теории идеальных чисел. Понятие логоса<sup>26</sup>, развиваемое в её рамках платоновской диалектикой, является более простым, чем основная спекулятивная фигура<sup>27</sup> геге-

---

<sup>25</sup> В соответствии с когерентной теорией истины (т.е. теорией истины как «согласованности»), высказывание (или убеждение) является истинным, если между ним и множеством логически связанных с ним высказываний (или убеждений) не существует противоречия (надо отметить, что у Гегеля носителем истины является не высказывание, а понятие). — *Прим. пер.*

<sup>26</sup> Зд.: отношение, имеющее точное количественное выражение. — *Прим. пер.*

<sup>27</sup> Под основной спекулятивной фигурой здесь может пониматься фундаментальная форма гегелевской мысли, когда некоторое понятие рассматривается как целое, включающее и само это понятие, и соответствующее ему отрицание (например, тождество как тождество тождества и нетождественности или целое как целое целого и частей). Возможно, что имеется в виду и более сложная форма, охватывающая всю систему понятий гегелевской логики, построенную в соответствии с этим спекулятивным принципом. — *Прим. пер.*

левской диалектики. Однако в обоих случаях в основе лежит понятие истины, формулируемое когерентной теорией. В нём можно видеть заострённое выражение представления о системе. Такова краткая характеристика отношения нового образа Платона к идеализму нового времени.

Можно привести ещё один пример, совершенно иного рода: вопреки поверхностной антиметафизической критике Платона, но в согласии со вдумчивыми теоретиками науки, такими как Карл Поппер и его школа, может быть показано, что именно подход теории принципов и содержательную проблематику неписаного учения Платона ещё прежде диалогов полезно сравнить с современными *фундаментально-теоретическими исследованиями и теорией науки*. Можно абстрагироваться от их метафизической субстанции и проанализировать средствами *аналитической философии* их формальные — логические, лингвистические, эпистемологические и фундаментально-теоретические — аспекты. Так, если рассматривать учение Платона об идеях в лингвистической перспективе, то его можно интерпретировать как онтологию предикатов, а теорию принципов — как логику предикатов высшего порядка, а именно как теорию предельных метапредикатов, которые имплицитно содержатся во всех высказываниях как единство и множество. Можно, далее, соотнести элементаризирующий аспект теории принципов с обыденно-языковым субстратом сверхфразовых систем итеративного характера (т.е. с высокоуровневой языковой структурой) как простую предикацию, заключённую в генерализирующей форме мышления<sup>28</sup>. Наблюдающаяся в «Кратиле» тенденция Платона к идеальному универсальному языку, отличающемуся взаимно однозначным соответствием между знаком и референтом, может быть, кстати, глубже

---

<sup>28</sup> Возможно, Х.И. Кремер имеет в виду, что одним из источников элементаризирующего метода Платона могла быть связь между выделением предикатов разного порядка и обобщением, основывающимся на повторяемости в речи одних и тех же элементов языка (вплоть до «сверхфразовых» комплексов, объединяющих высказывания или формы высказываний и многократно воспроизводимых в различных повествованиях). — *Прим. пер.*

обоснована с опорой на теорию принципов: теория принципов — это предельное условие возможности для тождественности и однозначности языковых и семантических соответствий; а в силу своей практической нормативности она также обуславливает их установление. Правда, Платон — что как раз и показывает искомая интенциональная многозначность теории принципов — не дошёл бы до принципа экстенциональности (Карнапа и) Куайна, в соответствии с которым интенционалы должны быть устранены<sup>29</sup>. Поэтому и теоретико-множественный платонизм Куайна с позиции Платона показался бы исключительно ограничительным<sup>30</sup>. Естественно, ещё дальше отстоит от Платона мысль Куайна об онтологической относительности<sup>31</sup>.

Смысловую двузначность принципов как *genera generalissima* и *elementa prima* сегодня постарались бы передать с помощью предложенного Фреге различения значения и смысла, их круговое определение на основе принципиатов<sup>32</sup> — сравнить с имплицитными определениями<sup>33</sup> Гильберта, а методическое различение регрессии и прогрессии — с различием контекста откры-

---

<sup>29</sup> Согласно принципу экстенциональности, для интерпретации логических выражений достаточно знать только их объём, т.е. множество или класс соответствующих им объектов. Так, экстенционалы выражений «живое существо, имеющее сердце» и «живое существо, имеющее почки» тождественны, поэтому с точки зрения принципа экстенциональности знание смысла этих выражений избыточно. — *Прим. пер.*

<sup>30</sup> Теоретико-множественный платонизм (или реализм) предполагает признание реального существования не только объектов, входящих в те или иные множества, но и самих множеств. — *Прим. пер.*

<sup>31</sup> Под «онтологической относительностью» У.В.О. Куайн понимает взаимную зависимость между языком описания и соответствующей ему предметной областью, допускающую одновременное существование различных языков описания. — *Прим. пер.*

<sup>32</sup> Принципиат — нечто производное от принципа. — *Прим. пер.*

<sup>33</sup> Выдающийся математик и логик Давид Гильберт (1862–1943) полагал, что основные понятия математики не могут быть определены ни через обращение к опыту, ни через интеллектуальное созерцание, но только через аксиомы, которые в таком случае понимаются как их имплицитные (скрытые, неявные) определения. — *Прим. пер.*

тия и контекста обоснования в теории науки. Порождающие модели Платона попытались бы сегодня перевести в рекурсивные определения<sup>34</sup>. Витторио Хёсле (Vittorio Hösle)<sup>35</sup>, пожалуй, справедливо указал на то, что в уточняющем наименовании противопринципа как *двоицы* (Zweiheit)<sup>36</sup> содержится приближение к представлению о бинарной системе (что подтверждается и тем, как применялась платоновская *диэреза*<sup>37</sup>). То обстоятельство, что в платоновской Академии была замечена проблема, сравнимая с проблемой антиномий в современной теории множеств, было достаточно показано в последние десятилетия в ходе дискуссии по поводу бесконечного регресса и самопредикации<sup>38</sup>. Но осталось незамеченным, что в неписаном учении Платон сформулировал соответствующую теории типов аксиому, которая препятствует регрессу и может быть отнесена к теории принципов во многих случаях. Можно попытаться — и мы это сделали<sup>39</sup> — использовать эту аксиому вместе с другими фундаментальными положениями неписаного учения для построения дедуктивной системы *more*

---

<sup>34</sup> Порождающие модели — это правила, по которым могут быть образованы высказывания, отвечающие нормам соответствующего языка. Рекурсивные определения — это определения, включающие в себя отсылку к самим определяемым понятиям, но, в отличие от круговых определений, приводящие к росту знаний. В качестве примера можно было бы привести рекурсивное определение натуральных чисел, поскольку ряд натуральных чисел вполне представляет собой «порождающую модель», которой, по мысли Х.И. Кремера, пользовался Платон при применении элементаризирующего метода в тех или иных областях сущего. — *Прим. пер.*

<sup>35</sup> Hösle 1984: 339, 347 и след.

<sup>36</sup> Помимо «множества» второй принцип в платоновской теории также назывался «неопределённой двоичей». — *Прим. пер.*

<sup>37</sup> Диэреза (греч. «разделение») — метод определения понятий, когда из наиболее общего понятия в той или иной области выделяется последовательность пар противоположных друг другу подчинённых понятий до тех пор, пока не будет получено искомое понятие. — *Прим. пер.*

<sup>38</sup> Начало дискуссии было положено статьёй Грегори Властоса Vlastos 1954. — *Прим. пер.*

<sup>39</sup> Ср. Krämer 1990: 140–145. — *Прим. пер.*

geometrico<sup>40</sup>, надеясь приблизиться к тому, что Платон назвал в Седьмом письме своего рода «краткой формулой» своей философии<sup>41</sup>. Такова краткая характеристика отношения нового образа Платона к аналитической философии.

Ещё одна, *третья*, возможность актуализации относится к области *философии природы*, где направляющими и располагающими к дальнейшей разработке представляются соображения К.Ф. фон Вайцзеккера. Фон Вайцзеккер неоднократно<sup>42</sup> проводил сравнения между неписанным учением Платона и квантовой физикой, а равно и программой науки с её дедуктивным методом. Непрямая традиция фактически довершает намеченную в «Тимее» редукцию материального мира к нематериальным математическим структурам, доходя до теорий о дискретности тел и пространств, которые издали предвосхищают представления об элементарных квантах в атомной физике.

5

На этом я хотел бы закончить с примерами, касающимися более специальной систематической значимости платоновского начинания. А вот более общий интерес представляет другой, равным образом систематически значимый вопрос о том, какие разъяснения можно было бы получить исходя из правильно понятых, до конца продуманных в теории принципов платоновских первоначал по поводу современной дискуссии о трансформации или конце метафизики и связанного с этой дискуссией самопонимания философии. Ибо платоновская философия предоставляет диагностические критерии для оценки процесса растущей деплатонизации философии в новое время. Как известно, в противоположность неоплатонически-христианскому пер-

<sup>40</sup> Геометрическим способом (лат.). — *Прим. пер.*

<sup>41</sup> Ср. Седьмое письмо 344e2: ἐν βραχυτάτοις («в кратком виде»). — *Прим. пер.*

<sup>42</sup> Weizsäcker 1971: 474 и след.; Weizsäcker 1977: 171 и след., 326 и след., 335 и след.; Weizsäcker 1992: 1086 и след., 1099 и след. [ср. также Вайцзеккер 1993. — *Прим. пер.*]



вомонизму новое время обращает большее внимание на различие и *нетождественность*, множественность и *негативность*, чем на единство и тождество — это обнаруживается уже в связи с повышением значения индивида и субъективности в номинализме раннего нового времени и актуозным<sup>43</sup> понятием субстанции, затем — начиная, главным образом, с Гегеля и далее через младогегельянцев и Ницше до Хайдеггера и Адорно, Деррида или Лиотара. Сейчас мы, по нашему убеждению, отчётливее видим, что в этом проявляется смена категориальных акцентов на уровне принципов платонизма, а именно скачок в сторону противоположного принципа множественности и раздвоения. Это обстоятельство оставалось непонятным до тех пор, пока сохранялась ориентация на неоплатонический тип метафизики и на его монизм в области принципов. В противоположность этому первоначальный платонизм с его дуальной структурой принципов предоставляет *категориальные рамки*, в которых возможно более точное понятийное осмысление смещения акцентов и нововременного вторжения нетождественности в традиционные метафизические структуры. Эти категориальные рамки приобретают отчётливость только в неписаном учении, но никак ещё не в диалогах Платона.

Но подобного рода более чёткая концептуализация процессов развития в новое время возможна и по другим аспектам. Современное замещение понятия субстанции *понятием отношения*, которое прослеживается самое позднее начиная с Лейбница, равно как и замена абсолютного отправного пункта относительностью и перспективностью множественности отправных пунктов (опять-таки начиная от Лейбница через Гегеля и Ницше до Хайдеггера и Гадамера или Куайна и Томаса Куна) в известном смысле могут быть концептуально привязаны к платоновскому противоположному, а именно к его онтологическому и гносеологическому значению в качестве принципа всякого умножения, относительности и градации. К понятию отношения примыка-

---

<sup>43</sup> От лат. *actuusus* — «подвижный, деятельный, действенный». — *Прим. пер.*

ет в качестве дальнейшего следствия антиэссенциализм нового времени. Но и расположенность к асистематическому, к философской антисистеме, вместе со склонностью к замене иерархических отношений репрезентации внутренними референциями, имеет своей основой смещение равновесия между единством и множественностью, которое определяло структуру платоновского системообразования вплоть до частныхостей.

Следующий, третий, момент заключается в том, что победный марш двойственности (*Zweiheit*), множественности и инаковости в области теории принципов и их триумф над единством и тождеством в эпоху нового времени проявляет себя в повышении значения *становления, движения, времени и истории* в последние два века. Своей кульминации оно достигает в тезисах Ницше и Хайдеггера, согласно которым бытие является становлением или временем. Это, по формулировке самого Ницше, поистине «перевёрнутый платонизм», но такой, при котором переосмысление затрагивает и глубинный уровень теории принципов (ибо платоновский противополопринцип, помимо прочего, прямо представлял собой категорию становления и движения), и который — через мышление бытия и становления, принципа и противополопринципа в их взаимопроникновении — вместе с тем должен быть продуман до конца и таким образом полностью устранён. Новейшие предложения по замещению традиционной онтологии вещей онтологией событий или процессов — у Уилфрида Селларса (Wilfrid Sellars), Дональда Дэвидсона (Donald Davidson) или Гюнтера Абеля (Günter Abel) — продолжают традицию Фихте, Шлегеля, Гегеля, Ницше, Дильтея, Бергсона и Уайтхеда, но также находятся и в согласии с Хайдеггером. В них находит своё выражение попытка всерьёз понимать становление как исходную данность, а бытие разоблачить как абстракцию — шаг намного более революционный, чем переход от реализма универсалий к номинализму. Правда, при этом обнаруживается, что от относительных констант и, в частности, от понятия постоянства (*Konstanz*) как такового — и изменчивости как таковой — невозможно отка-

заться, не уничтожив познание и коммуникацию; равным образом по-прежнему остаётся на повестке дня и проблема универсалий. Невозможно даже говорить, не то что аргументированно рассуждать, о событиях без тождества, а об индивиде — без общего. Ницше вполне ясно понимал, что мы не в состоянии выйти за пределы идентифицирующих структур грамматики, даже если нам насквозь видна их неистинность. Это означает, что тождество (*Identität*) не может быть односторонним образом устранено в пользу различия, а бытие — в пользу становления, но что возможно исключительно смещение акцентов, которое в результате, конечно, уводит от платонизма.

Здесь возникает более значительный и, собственно, решающий вопрос о том, возможно ли, как полагали Ницше и Хайдеггер, действительно полностью нейтрализовать в долговременной перспективе *сами категориальные рамки*, получившие свою эксплицитную формулировку в таковом качестве в платоновской теории принципов. Естественно, при этом следует отличать друг от друга проблемы разного уровня, например, более специальную проблему трансценденции от более масштабной, а потому менее уязвимой для критики *категориальной* дуальности. Что касается первой, то Хайдеггер — вопреки его самопониманию — вероятно, остался более близким к платонизму, чем Ницше, которого он упрекает в том, что тот придерживается лишь половинчатого антиплатонизма. Назначив становление бытием в учении о вечном возвращении, Ницше фактически сделал шаг в направлении нейтрализации дуализма, тогда как внешне последовательный антиплатонизм Хайдеггера превратился в противометафизику, которая именно как отрицание, как антитезис остаётся привязанной к платонизму как к тезису и отрицаемому. Таким образом, Хайдеггер радикализирует основную тенденцию нового времени, вместо античной и средневековой *этернизации*<sup>44</sup> акцентирующую противоположную позицию становления, изменения, времени и истории. Однако до тех пор, пока остаётся заметной

---

<sup>44</sup> От лат. *aeternitas* — «вечность». — *Прим. пер.*

ведущая роль дуальной исходной структуры, концептуализированной в платоновской теории принципов, констатировать какое бы то ни было «преодоление» («*Verwindung*») метафизики невозможно, более того, едва ли оправдано даже его ожидание. Наконец, *категориальные* рамки остаются тем более актуальными, чем более настойчиво и стремительно осуществляется смещение акцентов с единства на плюралистическую множественность и изменчивость. Ибо оно вновь и вновь заставляет прибегать к формулировке относительных единств, а с другой стороны, приводит к накоплению черт нетождественного и изменчивого. Таким образом, даже при отказе от образцово разработанной Платоном метафизики с её надмирной трансцендентностью, с её абсолютном и выведенной из него системой мира, с её определением сущности сущего, категориальный аппарат имплицитной метафизики по-прежнему сохраняется.

Кроме того, даже там, где метафизика уже более не признаётся в качестве философской *дисциплины*, притязающей на звание первой или фундаментальной философии, приходится считаться с *отдельными* областями метафизических проблем, такими как метафизика познания с её проблемой трансцендентности сознания или с вопросом о том, какой статус должен быть признан за универсалиями. Для философии оба проблемные поля конвергируют в вопросе о построении категорий и об их связи. Но и здесь платоновская теория принципов опять-таки является поучительной в двояком смысле: во-первых, она демонстрирует первый пример чисто философского построения категорий, а во-вторых, все универсалии и категории представляют собой *формы единства* и в этой мере также оказываются содержательно связаны с заложенным Платоном подходом к категоризации. (Единство в таком случае будет категорией категорий — это также верно и для *общей связи* категорий, а сверх того и для корреспондентского или же — в соответствующих случаях — когерентистского и консенсуалистского понятия истины<sup>45</sup>.) Даже тот, кто в первую оче-

---

<sup>45</sup> Согласно корреспондентской теории истины (т.е. теории истины как «со-

редь заинтересован в *критике* метафизики, найдёт в увиденном по-новому платонизме прототипический экземпляр максимального типа философии, который может сообщить нам знания о генезисе категорий и структурировании метафизики и таким образом показать, на каких аспектах следует сосредоточиться при систематической проработке истории философии. Вероятно, можно было бы продемонстрировать, что все основные темы классической метафизики конституировались путём накопления и смешения различных понятий единства, которое достигает высшей точки в смысловой однозначности единства и в рамках которого главенствующую роль играют понятия единственности и тотальности. Основным понятием метафизики оказывается единство, а не сущее, которое, скорее, относится к единству как объясняемое (Explanandum) к объясняющему (Explanans). В частности, сейчас становится ясно, что платоновский принцип единства и определённости дал начало критерию тождества, влияние которого, согласно критическим наблюдениям Хайдеггера, простирается вплоть до современной науки и техники. С этой точки зрения платоновская теория принципов и идеальных чисел представляет собой первую широкомасштабную попытку унифицированного постижения мира и обеспечения рационального доступа к нему — взгляд, который, по моему опыту, разделяет и большинство восточноазиатских наблюдателей.

Между тем, безразлично, обратимся ли мы к новому образу Платона занимая скорее критическую или скорее дружественную по отношению к метафизике оценочную позицию, — исходя из правильно понятых начал метафизики у Платона мы можем в обоих случаях поместить систематические альтернативы в более широкий исторический горизонт и благодаря этому лучше понять их значение. Если историко-философские изыскания

---

ответствия»), высказывание (или убеждение) истинно, если оно соответствует обстоятельствам, к которым оно относится. Консенсуалистская теория истины (т.е. теория истины как «согласия») определяет в качестве истинного такое высказывание (или убеждение), относительно которого достигим консенсус знающих в соответствующей области. — *Прим. пер.*

могут сделать такого рода вклад в самопонимание современной философии, то их задачу можно считать выполненной. На этом я завершаю свою защитительную речь в пользу систематической плодотворности и богатства перспектив, свойственных платоновскому подходу, в уверенности, что мне удалось показать необоснованность сомнений в его философской содержательности, подчас высказывавшихся в последнее время.

---

Литература

- Альберт 2011 — *Альберт К.* О понятии философии у Платона / Пер. с нем., предисл. и прим. М.Е. Буланенко. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета, 2011.
- Вайцзеккер 1993 — *Вайцзеккер К.Ф., фон.* Физика и философия // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 115–125.
- Гадамер 1988 — *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- Мур 1984 — *Мур Дж.* Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984.
- Слезак 2009 — *Слезак Т.А.* Как читать Платона / Пер. с нем., предисл. и прим. М.Е. Буланенко. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009.
- Юм 1996 — *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Соч. в 2-х т. Т. I / Пер. с англ. С.И. Церетели и др. 2-е изд., испр. и доп. М: Мысль, 1996.
- Engfer 1982 — *Engfer H.-J.* Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Stuttgart; Bad-Cannstatt: frommann-holzboog, 1982.
- Hösle 1984 — *Hösle V.* Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung // Theologie und Philosophie. 1984. № 3 (Bd. 59). S. 321–355.
- Krämer 1986 — *Krämer H.J.* La nuova immagine di Platone. Napoli: Bibliopolis, 1986.

- Krämer 1988 — *Krämer H.Ĵ.* Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1988. № 62. S. 583–621.
- Krämer 1990 — *Krämer H.Ĵ.* Plato and the foundations of metaphysics. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Krämer 1993 — *Krämer H.Ĵ.* Platone e i fondamenti della metafisica. Milano: Vita e pensiero, 1993<sup>5</sup>.
- Krämer 1994 — *Krämer H.Ĵ.* Das neue Platonbild // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1994. № 1 (Bd. 48). S. 1–20.
- Reale 1991 — *Krämer H.Ĵ.* Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte». Milano: Vita e pensiero, 1991<sup>10</sup>.
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Berlin; New York: de Gruyter, 1985.
- Szlezák 1991a — *Szlezák Th.A.* Platone e la scrittura della filosofia. Milano: Vita e pensiero, 1991<sup>3</sup>.
- Szlezák 1991b — *Szlezák Th.A.* Come leggere Platone. Milano: Rusconi, 1991.
- Szlezák 1993 — *Szlezák Th.A.* Platon lesen. Stuttgart; Bad Cannstatt: frommannholzboog, 1993.
- Vlastos 1954 — *Vlastos G.* The 'third man' argument in the Parmenides // The philosophical review. 1954. № 3 (vol. 63). P. 319–349.
- Weizsäcker 1971 — *Weizsäcker C.F., von.* Die Einheit der Natur. München: Hanser, 1971.
- Weizsäcker 1977 — *Weizsäcker C.F., von.* Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München; Wien: Hanser, 1977.
- Weizsäcker 1992 — *Weizsäcker C.F., von.* Zeit und Wissen. München; Wien: Hanser, 1992.
- Wieland 1982 — *Wieland W.* Platon und die Formen des Wissens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

Перевод с нем. Максима Буланенко.